

FILOSOFISK TIDSKRIFT

2/01

JOHAN ERIKSSON

*Wittgenstein och
metafysikens crescendo*

MARTIN GUSTAFSSON *Sedvänja och ursprung*

SARA HEINÄMAA

Filosofi – praktik och dialog

JOHANNA OKSALA

*Foucault, fenomenologin
och filosofins uppgift*

MARTINA REUTER

Kan filosofin tillämpas?

HANS RUIN

Den fenomenologiska reduktionen

PÄR SEGERDAHL

*Har filosofin fortfarande
någon roll att spela?*

INNEHÅLL

<i>Wittgenstein och metafysikens crescendo</i>	3
JOHAN ERIKSSON	
<i>Sedvänja och ursprung</i>	22
MARTIN GUSTAFSSON	
<i>Filosofi – praktik och dialog</i>	32
SARA HEINÄMAA	
<i>Foucault, fenomenologin och filosofins uppgift</i>	40
JOHANNA OKSALA	
<i>Kan filosofin tillämpas?</i>	50
MARTINA REUTER	
<i>Den fenomenologiska reduktionen</i>	60
HANS RUIN	
<i>Har filosofin fortfarande någon roll att spela?</i>	72
PÅR SEGERDAHL	
<i>Notiser</i>	87

Filosofisk tidskrift nr 2 2001 årg 22.

Utges av Stiftelsen Filosofisk Tidskrift och Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

www.philosophy.su.se/filtid/filosofisktidskrift.htm

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 2001: 160 kr. Lösnummer 45 kr

Prenumeration: Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10

Grafisk form och sättning: Ord och Grafik, Stockholm

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2001

Hela detta nummer av *Filosofisk tidskrift* anknyter till ett symposium om fenomenologi och språkfilosofi som anordnades av professorerna Lilli Alanen och Sören Stenlund i Uppsala i februari 1999. Alanen och Stenlund har också valt ut de bidrag som här publiceras. *Johan Eriksson* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, *Martin Gustafsson* är fil dr i teoretisk filosofi i Uppsala och har varit gästforskare vid University of Chicago, *Sara Heinämaa* är docent i teoretisk filosofi i Helsingfors och professor i kvinnostudier i Åbo, *Johanna Oksala* är fil lic och doktorand i teoretisk filosofi i Helsingfors, *Martina Reuter* är fil dr och forskare i filosofi i Helsingfors, *Hans Ruin* är docent i teoretisk filosofi i Stockholm och föreståndare för filosofiämnet vid Södertörns högskola, och *Pär Segerdahl* är docent i filosofi vid Åbo Akademi och forskare vid filosofiska institutionen i Uppsala.

JOHAN ERIKSSON

Wittgenstein och metafysikens crescendo

eller Wittgensteins terapi i ljuset av Heideggers varahistoria

1. Inledning

När jag för ett tag sedan läste igenom min snart fyra år gamla c-uppsats om den sene Wittgenstein så slog det mig med vilken säkerhet och med vilken övertygelse jag vid den tiden anammade Wittgensteins tänkande. Framför allt hans sätt att närma sig filosofiska problem: hans sätt att återföra de ord i vilka de filosofiska tankegångarna är formulerade ”från deras metafysiska till deras vardagliga användning” (*Filosofiska undersökningar* – hädanefter FU – §116), det vill säga hans sätt att med hjälp av grammatiska undersökningar och vardagliga exempel på språkligt handlande visa att de filosofiska problemens ”djupa” och tvingande karaktär har sin grund i missbruk av vårt vardagliga språks grammatik. Ett missbruk som nu alltså skulle behandlas med hjälp av Wittgensteins ”terapeutiska” tillvägagångssätt.

Följden av detta var att den filosofiska traditionen – som jag tidigare hade upplevt som en rikedom av tankar och insikter – mer och mer kom att få karaktären av en samling exempel på språkliga misstag. Fanns det något intresse av att läsa tidigare filosofer så var det antingen av ett ”hobbyartat” historiskt slag, eller därför att deras tankar helt enkelt fungerade som bra illustrationer på den typ av språkliga misstag jag överallt tyckte mig se. Ja, jag var på god väg att som de flesta wittgensteinianer bli filosofiskt monogam.

Vad som kom att väcka mig ur denna säkerhet var mötet med Heideggers tänkande. I Heidegger tyckte jag mig se en filosof som tematiserade, tog på allvar och drog ut konsekvenserna av en erfarenhet som i undervegetationen av mitt medvetande följt mig genom livet. En erfarenhet Heidegger talar om som erfarenheten av att vara tagen i anspråk av varat. Ju mer jag arbetade med att försöka förstå vad Heidegger egentligen menade med denna erfarenhet, desto mer började

den wittgensteinska säkerhet jag tidigare haft att upplösas. Jag började undan för undan inse att vad Heidegger var ute efter var att föra in tänkandet i en erfarenhet av vad som skulle kunna kallas ”hemlöshet” eller ”grundlöshet”. Det vill säga den grundlöshet som filosofin, i sitt försök att vinna sanning, visshet och säkerhet, alltid hade trängt bort. Med andra ord: jag började misstänka att min wittgensteinska säkerhet hade sin grund i en bortträngning.

Men skulle alltså Wittgensteins terapeutiska filosofi (dess ambitioner och dess resultat) ha sin grund i en bortträngning? Och i sådant fall, hur skall man karaktärisera denna bortträngning? Det är dessa frågeställningar jag här skall närma mig. (I syfte att öppna den horisont inom ramen för vilken denna ”problematik” kan skönjas, så kommer största delen av denna text att utgöras av en grov karaktärisering av grundtankarna i Heideggers filosofiska projekt. Själva problematiken skulle sedan, i ljuset av denna horisont, kunna utarbetas mer i detalj än vad jag här haft utrymme att göra. Därför har denna text mer karaktären av ett öppnande av en problemhorisont än ett utarbetande av densamma.)

Man brukar tala om Heideggers tänkande som ett försök att övervinna metafysiken. Ett försök som ser något annorlunda ut i huvudverket *Varat och tiden* (1927) – hädanefter VT – jämfört med det tänkande som följer efter Heideggers så kallade ”vändning” i början av 30-talet. Hos den sene Heidegger finns passager där han talar om övervinnandet av metafysiken i termer av ett ”överkommande”: alltså inte ”Überwindung” utan ”Verwindung” – med betydelser som ’smälta’, ’avklara’, ’botas ifrån’ (i bemärkelsen ’ein krankheit verwinden’). Både Heidegger och Wittgenstein talar alltså om sitt respektive tänkande i termer av en läkeprocess. I syfte att här närma mig de frågor jag tidigare nämnde tänkte jag i det som följer låta Heideggers försök att övervinna eller ”komma över” metafysiken kasta ljus över Wittgensteins terapeutiska tillvägagångssätt att upplösa filosofiska problem. Med andra ord: hur ser den sene Wittgensteins tänkande ut i ljuset av Heideggers uppgörelse med västerlandets metafysiska tradition. Låt oss börja med att ge oss in i denna uppgörelse.

2. *Varat och tiden*

Att tänka existensens faktum – det vill säga det faktum att det varande (ting, natur, människor, Gud, tankar etc) är i varat, att det varande tar

plats och kan ges bestämmningar inom ramen för den varats "ljusning" eller den varats "öppenhet" som är det helt andra visavi det varande – detta är den "tänkandets sak" Heidegger ser sig ha fått i arv av den västerländska metafysiska tradition han tillhör. Problemet är att denna tradition, enligt Heidegger, inte bara lider av, utan mer korrekt, konstitueras av just en glömska av denna tänkandets sak, det vill säga: en *varaglömska*. Hur skall vi förstå detta?

Hos Platon – den förste teoretiske filosofen – tar metafysiken form i det att tänkandet nu glömmet bort sin egen in-placeradhet i varats ljusning. I denna varaglömska tror sig tänkandet vara placerat i en neutral position "utöver" eller "framför" det varande, en position utifrån vilken det rena och objektiva förnuftet kan vinna säkerhet och trygghet i det att det fluxuösa varandet på ett förutsättningslöst sätt tänks kunnas föreställas och (be)gripas i sin helhet. Varat självt blir här bortglömt för att i stället tänkas som ett högsta varande (idé hos Platon, substans hos Aristoteles etc) i vars ljus övrigt varande tänks ha sin grund och orsak. Varat får så samma position som Gud i den kristna läran: att garantera trygghet, kontroll och frälsning. Metafysiken är med andra ord en "onto-teo-logi". I och med att varat inom ontoteologin tänks som ett högsta varande vilar alltså varat och det varande i en enhet. Varaglömskan är så glömskan av vad Heidegger kallar "den ontologiska differensen", differensen mellan det varande och varat självt. I glömskan av denna skillnad konstitueras tänkandet som ett "före-ställande", ett "seende" och varat reduceras till ett "något" (alltså ett varande) som ligger där framför oss redo att genomlysas av förnuftets objektiva blick.

Varaglömskan är på så vis grunden till den rigida distinktion mellan subjekt och objekt som genomsyrat västerlandets tänkande, vetenskap och civilisation fram till våra dagars nihilism och teknologiska exploaterande av världen. Tänkandet har, inom ramen för denna rigida distinktion mellan subjekt och objekt, mer och mer kommit att urarta till en systematiserande, objektiverande och instrumentaliserande maktapparat. Människan har med andra ord placerat sig i en position av att vara, inte "varats herde", utan "det varandes herre". Heidegger måste alltså börja om från början och återställa tänkandet på den väg som leder fram till den varats ljusning eller den varats öppenhet som vi alltid redan tillhört. På så vis framträder uppgiften att övervinna eller "överkomma" metafysiken.

I *Varat och tiden* tar sig detta övervinnande uttryck i ett försök att vakna upp ur varaglömskan genom att besvara frågan om vad termen ”är” – denna kopula som på ett oreflekterat sätt flyter omkring i vårt språkbrukande – egentligen betyder. Med andra ord: i enlighet med verkets fenomenologiska hållning skall metafysiken övervinnas genom en artikulation av varats *ursprungliga* mening. Denna artikulation tänks i denna fas av Heideggers filosofi som ”fundamentalontologisk” i det att den innebär ett friläggande av en trans-historisk horisont mot bakgrund av vilken all form av ontologi måste företas. I syfte att lyckas med detta friläggande inleder Heidegger sitt projekt genom att undersöka människans (eller rättare sagt ”daseins”, ”därvarons”, eller – som den svenska översättningen lyder – ”tillvarons”) ”existentiala konstitution.” Vad innebär då detta? Och varför inleda verket på detta sätt?

För att vi överhuvudtaget skall kunna fråga om någots mening måste vi redan stå i en viss relation till och ha en viss för-förståelse av det vi frågar efter. Heidegger kallar detta för frågandets hermeneutiska struktur. När vi alltså ställer frågan om varats mening så kan vi göra detta på grundval av att vi redan har en förståelse av varat – må så vara oartikulerad och omedveten. ”Varaförståelse”, säger Heidegger, ”är själv en tillvarons varabestämning” (VT, del 1, s 31). Vad detta innebär är att människan skiljer sig från det tingsligt varande i det att hon är det varande som äger ”värld”: människan är primärt ”upplåten” inför det varande som sådant. Vad varafrågan således kommer att handla om är att på fenomenologisk väg explicit artikulera den implicita vara-förståelse vi alltid på ett oreflekterat sätt befinner oss i. I enlighet med denna fenomenologiska undersöknings hermeneutiska tillvägagångssätt måste Heidegger så inleda med att utarbeta den för-förståelse inom vilken varafrågan ställs. Det vill säga: Heidegger måste, utifrån en fenomenologisk ”grunderfarenhet” av det som skall undersökas (varat), hermeneutiskt utarbeta de ”före-strukturer” (en väg, en blick och en begreppslighet) inom vilka undersökningen skall företas. Med andra ord måste undersökningen inledas med ett utarbetande av människans all dagliga varaförståelse, hennes ”existentiala konstitution.” Eller med Heideggers mer pregnanta formulering:

Den existentiala analytikens alla bemödanden gäller det enda målet att finna en möjlighet att besvara frågan efter *varats generella*

mening. Om denna *fråga* ska kunna utarbetas, krävs att *det* fenomen omgränsas inom vilket något sådant som vara blir tillgängligt, alltså *varaförståelsen*. Varaförståelsen ingår emellertid i tillvarons varaförfattning. Inte förrän detta varande i förväg har tolkats på ett sätt som är ursprungligt nog, kan själva den varaförståelse i begreppsliga termer fattas vilken är innesluten i detta varandes varaförfattning, och först på den grunden kan frågan efter det i varaförståelsen förstådda varat och efter ”förutsättningarna” för detta förstående ställas (VT, del 2, s 171).

Problemet är att människa har en tendens att ”förfalla”: att dels förstå sitt eget vara ”ut ifrån *det* varande till vilket det väsensenligt ständigt och i första hand förhåller sig, alltså utifrån ’världen’” (VT, del 1, s 36), och dels utifrån etablerade och nedärvda tänkesätt som stammar ur den tradition som kännetecknas av varaglömska. Den fenomenologiska/hermeneutiska undersökningen av tillvarons existentiella konstitution innebär således att, så att säga, ”under” eller ”bakom” detta förfall vinna en *egentlig* förståelse av tillvaron utifrån denna tillvaroexistens själv. Det handlar med andra ord om att låta tillvaron komma till tals endast utifrån sig själv och som sig själv. Resultatet av denna undersökning tänks så vara den grund utifrån vilken varats generella mening på ett explicit sätt skall utarbetas.

3. ”Vändningen”

Som vi vet avbröts *Varat och tiden* efter denna tillvaroanalytik (alltså efter två avsnitt i första delen av det verk som var tänkt att utgöra två delar innehållande tre avsnitt var). Fram till en explicit artikulering av varats mening kom inte Heidegger. Varför detta ”misslyckande”? I en tillbakablick på *Varat och tiden* säger Heidegger att han där ”inte kom vidare med hjälp av metafysikens språk” (*Brev om humanismen* – hädanefter Bh – s 25). Huvudverkets hierarkiskt strukturerade arkitektonik, dess försök till ett friläggande av en trans-historisk transcendental horisont, dess fenomenologiska metod, ja, till och med dess sätt att ställa frågan efter varats mening (i form av en Vad är...?-fråga) – allt detta ter sig för den sene Heidegger som något som snarare än att ge tillträde till varats ursprungliga mening, i stället förhindrar tänkandet av vad Heidegger nu snarare kallar ”varats sanning.” Och detta – vilket den sene Heidegger inte tröttnar på att upprepa – på grund

av att varats sanning karaktäriseras av en dubbel struktur: varat drar sig alltid undan i sitt eget givande av den ljusning i vilken det varande framträder. Hur skall vi förstå detta? Låt oss följa den sene Heidegger en bit på väg.

I *Varat och tiden* förstods "sanning" som något karaktäristiskt för tillvarons grundläggande varaförståelse, det vill säga "sanning" blev det existentiella namnet på den förpredikativa öppenhet eller "upplåtenhet" i vilken tillvaron lever sin "i-världen-varo". I Heideggers senare tänkande så sägs sanningen eller öppenheten, snarare än att tillhöra människans existentiella konstitution, i stället tillhöra varat självt: sanningen tänks som ett skeende som överskrider människan och tar henne i anspråk utifrån – av varat självt. I och med detta så fästs uppmärksamheten på en dimension av sanningen som i *Varat och tiden* förblev dold: sanningen är *samtidigt* öppenhet *och* förslutning. Vad innebär detta? Låt oss börja med öppenheten. Heidegger:

Människan är aldrig först hitom världen människa såsom ett "subjekt", oavsett om detta fattas som ett "jag" eller ett "vi". Hon är heller aldrig först bara ett subjekt som emellertid också skulle förhålla sig till ett objekt, så att hennes väsen skulle ligga i subjekt-objektrelationen. Snarare är människan i sitt väsen först ek-sistent in i varats öppenhet, vilken bildar ljusningen för det "mellan" inom vilket en "relation" mellan subjekt och objekt kan "vara" (Bh, s 55f).

Människan är alltså inte först och främst ett subjekt som så att säga står "utanför" världen och utifrån denna position projicerar sin förståelsehorisont för att på så vis be-gripa världen med sitt förnuft. Snarare finner vi oss alltid redan in-kastade i en varaförståelse, i en situation där det varande framträder för oss. Så långt låter det ju rätt likt *Varat och tiden*. Men om vi radikalt tänker konsekvenserna av detta att vara in-kastade i en varaförståelse så inser vi att själva subjektets position av att vara det kastade "där" utifrån vilken en meningshorisont kan projiceras (tillvarons eget "utkast") blir vacklande. Tillvarons eget utkast tänks nu snarare som ett "mottagande" av, och ett svarande på, varats eget kast av "värld" eller "där". Människan är med andra ord det varande som är taget i anspråk av varat i det att hon *är* (inte intar) platsen för det skeende i vilket den ljusning ges inom ramen för vilken det varande kan framträda. Och vi börjar då närma oss sanningens dimension av förslutning eller döljande.

Människan är alltså av varat kastad in i varats ljusning som ett ”där”. Detta borde ju innebära att varat är det som står människan närmast. Heidegger talar också i termer av att människan ”bor i varats närhet” eller att hon är ”varats granne”. Men:

[...] närheten förblir människan som mest avlägsen. Människan håller sig först och främst alltid redan till det varande. Men när tänkandet föreställer det varande såsom varande, relaterar det till varat. Men det tänker i sanning bara det varande såsom varande, och inte, aldrig, varat som sådant. ”Varafrågan” förblir alltid en fråga efter det varande (Bh, s 29f).

Såsom varande platsen för varats ljusning är alltså människan alltid redan utsatt för det varandes givenhet, det varandes upplåtenhet. Men *hur* det varande ges i sin upplåtenhet till människan (som besjälad natur, som mot-stående objekt, som bestånd att exploatera etc) bestäms inte av människan utan ”Det varandes ankomst vilar på varats skick” (Bh, s 29). Vad innebär då detta ”skickande”? Varats skickande av det varande innebär att detta ges till människan *samtidigt* som själva givandet håller sig självt tillbaka och drar sig undan. Detta innebär att det varande döljer sin egen karaktär av gåva och i detta döljande framstår som något självklart ”där”. Alltså: själva varats karaktär av skeende – dess kast av ett ”där”, dess skickande av öppning och ljusning inom ramen för vilken det varande framträder – är fördolt för oss av den anledningen att vi just är platsen för detta skeende. Vi befinner oss *alltid redan* (innan vi så att säga teoretiskt börjar fråga) i varats ljusning som den ”meningshorisont” eller det ”betydelse-område” inom vilket det varande ges. Detta betyder att vi inte kan ställa frågan om ursprunget till ljusningen i och med att frågan på ett blint sätt förutsätter det den frågar om. Med andra ord: den metafysiska frågan ”Vad är...?” kan inte ställas om varat själv; detta vore att tro att man kan placera sig i en neutral position i förhållande till varat och utifrån denna position utfråga varat om dess väsen, vilket vore att göra varat till ett varande, något som vi sett karaktäriserar metafysikens varaglömska.

Vad detta innebär är att varaglömskan, som hos den tidige Heidegger tänktes ha sin grund i tillvarons förfall, nu snarare tänks ha sin grund i *varats eget sätt att dra sig undan*. Vi kan utifrån detta förstå varför Heidegger inom ramen för *Varat och tiden* – med dess fenomenologiskt inriktade försök till ett friläggande av en trans-historisk horisont – inte

kunde artikulera denna varats sanning: *Varat och tiden* handlade om ett försök att tillägna sig förståendets och tänkandets villkor (att undersöka tillvarons vara genom att låta tillvaron komma till tals endast utifrån sig själv och som sig själv, och utifrån denna grund explicit utarbeta varats mening), men hur skulle man kunna tillägna sig dessa villkor när tänkandet och förståendet är taget i anspråk av något som utgör dess "Andra", det vill säga något som självt inte är assimilerbart, något som alltid drar sig undan?

Utifrån detta kan vi nu utvidga karaktäriseringen av det metafysiska tänkandet i det att vi förstår att den metafysiska säkerheten – det vill säga känslan av trygghet, visshet och absolut objektiv sanning – inte i första rummet har sin grund i en varaglömska (vilken ju tillhör varats eget undandragande) utan har sin grund i en *glömska av varaglömskan*, alltså i en glömska av att vi glömt vår egen karaktär av att vara tagna i anspråk. Vad övervinnandet av metafysiken nu följaktligen kommer att handla om är inte att vakna upp ur varaglömskan (tillägna sig varats ursprungliga mening), utan om att tänka varaglömskans nödvändighet. Det vill säga: tänkandet av varats sanning handlar nu om att tänka just själva omöjligheten av att på ett uttömmande sätt tänka sig tänkandets egna villkor. Eller, med andra ord: det handlar om att på ett radikalare sätt än i *Varat och tiden* tänka tänkandets egen hermeneutiska situation.

Men på vilket sätt skulle då detta innebära ett övervinnande eller ett "överkommande" av metafysiken? Att på ett radikalt sätt erfara sin egen karaktär av att vara tagen i anspråk, att erfara sin egen karaktär av att vara platsen för det "skeende" i vilket den ljusning ges inom ramen för vilken det varande kan framträda, innebär att det som till synes är som närmast och som mest självklart – ens eget tänkande, ens egen blick och ens egen värld – förlorar något av sin självklara och därmed *tvingande* karaktär. Det handlar alltså om att undvika att på ett oreflekterat sätt "förlora sig i världen" såsom den ges, för att i stället erfara det givnas karaktär av gåva. På så sätt förtas metafysikens anspråk på att, på ett normgivande sätt, bestämma alla förhållningssätt till det varande. Överkommandet av metafysiken innebär med andra ord en viss misstänksamhet, ett visst "besinnande" och därmed en viss frihet.

4. *Metafysikens slut*

Men hur är det då möjligt att tänka varaglömskans nödvändighet, att tänka tänkandets egen hermeneutiska situation, när vi nu själva är tagna i anspråk av det överindividuella skeende i vilket världen och tanken ges? Med andra ord: hur skall vi kunna lyfta oss själva i kragen? Vägen in i detta "in-vaknande" i varaglömskan kan vi endast beträda, menar Heidegger, genom att ta ett steg tillbaka och vända oss in i den metafysiska traditionen. Men inte för att, som i *Varat och tiden*, "destruera" den och reaktivera ett fundament (varats ursprungliga mening) som tänks ligga begravt, utan för att på ett ursprungligare sätt tänka dess väsen som en varats egen skickningshistoria. Hur skall vi förstå detta?

Vi har sett att människan karaktäriseras av att vara tagen i anspråk av varat, eller att, med Heidegger, "Det varandes ankomst vilar på varats skick". Utifrån detta tänker sig Heidegger metafysikens historia som en serie sådana skick, eller "epoker", vilket helt enkelt är namnet på det sätt varat ges som det varandes upplåtenhet. Tanken tar alltså emot något som inte kommer från den själv, den tas i anspråk av varat i ett "tilltal" från varat. Varahistorien är så historien om hur detta tilltal tagits emot: "Detta 'det ges' råder såsom varats skick. Dess historia kommer till språket i de väsentliga tänkarnas ord" (Bh, s 35). Inom varje epok ges alltså varat som det varandes vara, som den meningshorisont mot vilken det varande förstås, den meningshorisont, eller det skick, som filosofin mottar och artikulerar i form av till exempel idé, substans, cogito, vilja till makt etc. Men själva skickandets grunddrag råder alltid i den epokala rörelsen, alltså skicket ständiga tillbakahållande av sig självt till förmån för det varandes upplåtenhet. Vad som alltid drar sig undan och förblir glömt är med andra ord skicket karaktär av just något skickat, det varandes karaktär av något som *givits*, det vill säga varats karaktär av skeende, dess "sanning". Men denna glömska är som vi sett inte följd av en underlåtenhet hos tänkandet, utan tillhör snarare varat självt.

Men, återigen: om nu varat i varats historia alltid ges som det varandes vara, som den meningshorisont mot vilken det varande förstås, och denna "kommer till språket i de väsentliga tänkarnas ord", hur kommer det sig då att Heidegger – just en "väsentlig tänkare" – kan vända sig in i varats historia, betänka den, och leda tänkandet in på den väg som kanske till slut leder fram till erfarenheten av människans

karaktär av att vara tagen i anspråk av varat? Står han inte själv i ett varats skick? Är inte hans eget tänkande taget i anspråk av varats tilltal? Hur skall man i så fall karaktärisera det säregna tilltal som talat till Heidegger och som möjliggjort ett skymtande av varats sannings dubbla dynamik? Här kommer Heideggers idé om metafysikens slut in.

För att metafysikens historia ska kunna bli synlig i sin karaktär av just en varats skickningshistoria så måste den i någon mening närma sig ett slut där alla dess möjligheter samlas på det mest extrema sättet. Vad innebär då metafysikens slut? Heidegger:

Filosofins slut är den ort där hela dess historia församlas i sin yttersta möjlighet. Slut som fulländning innebär detta församlande. Genom hela filosofins historia förblir Platons tänkande i varierande gestalt tongivande. Metafysiken är platonism. Nietzsche kännetecknar sin filosofi som omvänd platonism. Med metafysikens omvändning [...] är filosofins yttersta möjlighet uppnådd. Den har trätt in i dess slut (*Till tänkandets sak*, s 95f).

När Nietzsche i sitt proklamerande av vilja till makt låter sanningens diktade karaktär framträda så innebär det i Heideggers läsning en inverterad platonism på så sätt att det varandes sanning (det varandes vara) inte tänks i termer av en grund som ligger utanför människan själv (Gud, idé, etc), utan snarare har karaktären av subjektets eget *sättande*. Här drivs filosofins subjektiverande eller antropomorferande tendens – som sedan Descartes och via den tyska idealismen varit utmärkande för metafysikens historia – till sitt yttersta. Denna epok i varats historia är alltså metafysiken slut vilket samtidigt innebär dess absoluta crescendo: här når metafysiken sin logiska fulländning i det att de inneboende tendenser som metafysiken burit med sig från dess begynnelse bryter fram med full kraft. Det vill säga: Människan blir alltings mått i en hittills oanad utsträckning!

Denna epok i varats historia öppnar så vägen för det moderna teknologiska exploaterandet av världen (vad Heidegger kallar ”stället”, *das Gestell*). Den moderna tekniken är av varats skick bringat in på en viss uppdagningsväg på vilken det varande uppdagas som uteslutande ett stycke ”bestånd”, det vill säga som material att exploatera, kontrollera och utnyttja för egen vinning. Problemet är att den moderna tekniken i sin självklara och besinningslösa framfart inte känner sitt eget väsen,

det vill säga sin egen karaktär av att vara skickad in på en viss uppdningsväg. Och vi återkommer då till frågan: Hur kommer det sig att Heidegger menar att det är just här, i denna metafysikens fullbordan, i denna varagömskans crescendo, i denna nihilismens dystra epok i varats historia, hur kommer det sig att det är just här som möjligheten ges att börja skymta människans karaktär av att vara tagen i anspråk av ett vara som alltid dragit sig undan?

Låt oss som ledtråd ta Nietzsches berättelse i sex steg om hur den sanna världen till slut blev en fabel (*Götzen-Dämmerung*, s 80-81). Vi känner den som berättelsen om hur tanken på den sanna världen undan för undan försvagas: i det första steget tänks den sanna världen som uppnåelig för den vise, den rättfärdige; om vi sedan hoppar fram till det tredje steget så har den sanna världen blivit ouppnåelig, men som tanke fortfarande en tröst; om vi så hoppar fram till det femte steget så ser vi att själva idéen om den sanna världen inte är till någon nytta längre; och i det sjätte steget slutligen: "Den sanna världen har vi alltså avskaffat; vilken värld blev kvar? den skenbara kanske?...Visst inte! med den sanna världen har vi också avskaffat den skenbara!" Detta är alltså nihilismen eller metafysikens slut: de översinnliga idéerna och värdena har fallit; vi har befriats från tanken på en grund och ett säkerställande; befriats från tanken på ett transcendent varandes vara i vars ljus det varande skulle ges mening. Med andra ord: ingenting är fördolt; allt ligger i öppen dager; hemligheten är förbrukad! Men just i denna varaglömskans crescendo, i denna den säkra och affirmativa antropomorfismens besinningslösa tidsålder ("Zarathustras tid"), ges möjligheten för ett lyhört tänkande att börja skymta erfarenheten av tänkandets själva grundlösa karaktär, tänkandets karaktär av att vara taget i anspråk av ett vara som alltid dragit sig undan, det vill säga människans karaktär av att vara, inte det varandes herre, utan varats herde. Just för att man inte längre kan återopa ett "ting-i-sig" eller en absolut transcendent sanning som legitimeringsgrund så börjar *erfarenheten* av sin egen grundlöshet att så smått ge sig till känna. Detta, kan man säga, enligt en likartad logik som den Nietzsche spårar när han säger att Gud dör när den kristna/platonska sanningslidelsen – som har Gud (den yttersta transcendent sanningen) som drivkraft – vänds mot sig själv. Heideggers försök att övervinna metafysiken tar sig alltså uttryck i dels ett lyhört lyssnande till vad som föreskickas vid metafysikens slut, och dels i ett försök att på artikulationens väg leda

in tänkandet i en *erfarenhet* av detta. ”Därför”, säger Heidegger, ”är det tänkande som tänker in i varats sanning såsom tänkande historiskt” (Bh, s 35).

Låt oss nu vända oss till Wittgenstein. Vi frågar: är inte den sene Wittgensteins filosofi en uppenbar instans av den varahistoriska epok vi här talat om som metafysikens slut, crescendo och fulländning? Men låt oss börja med att kort skissera konturerna av Wittgensteins terapeutiska metod.

5. Wittgensteins filosofiska terapi

Den ”tänkandets sak” som för Heidegger utgörs av varats sanning, utgörs för Wittgenstein av de konkreta filosofiska problemen, eller rättare sagt av de filosofiska problemen ”djupa” karaktär. Wittgenstein säger: ”De problem som uppstår genom en feltydning av våra språkformer, har en *djup* karaktär. De oroar oss djupt...” (FU §111). Traditionellt har filosofin tänkts vara en verksamhet som haft till uppgift att lösa filosofiska problem. Själva problemen, skulle man kunna säga, har inte varit speciellt problematiska. Vad som varit problematiskt, och vad filosoferna tvistat om, är lösningens eller svarets utformning. För Wittgenstein, som framgår av citatet ovan, var det, i Kants efterföljd, alltså själva problemen som var problematiska: de filosofiska problemen uppstår och får sin ”tvingande” karaktär till följd av ”feltydning av våra språkformer”, eller till följd av att ”språket går på tomgång” (FU §132), det vill säga till följd av att vi till exempel abstraherat ut ordet ’sanning’ ur de vardagliga omständigheter och villkor i vilka ordet har sin användning och fått sin mening, för att utifrån en (transcendent) position utanför dessa ”språkspel” ställa den generella frågan om vad sanning *egentligen* är. För Wittgenstein handlade filosofin följaktligen inte så mycket om *lösa* filosofiska problem, utan om att *upplösa* dem. Och detta genom att, med utgångspunkt i de filosofiska problemen, göra en rörelse i motsatt riktning, det vill säga genom att återföra orden ”från deras metafysiska till deras vardagliga användning.” (FU §116) Alltså:

All förklaring måste bort, och endast beskrivning träda i dess ställe. Och denna beskrivning får sitt ljus, dvs sitt syfte, av de filosofiska problemen. Dessa är visserligen inga empiriska problem, utan de blir lösta genom en insikt i hur vårt språk arbetar, och närmare bestämt så att detta inses i strid mot en drift att missförstå det.

Problemen blir lösta, inte genom vinnande av ny erfarenhet, utan genom sammanställning av det sedan länge bekanta (FU § 109).

Vad Wittgensteins ”terapi” alltså handlar om är att uppmärksamma och beskriva den vardagliga användning av ord – den ”grammatik” – som vi alla känner till, men som vi har en benägenhet att negligera eller glömma bort när vi filosoferar. Det vill säga den språkanvändning som vi oreflekterat tillägnat oss genom att växa upp i en språkgemenskap och som fungerar som en given utgångspunkt för att överhuvudtaget kunna formulera det filosofiska problemet. När filosofen i oss, utifrån sin transcendent position utanför varje vardagligt språkspel, förleds av en förenklad föreställningsbild som tvingar sig på utifrån språkets ”ytgrammatik” – uttrycksformen, ”språkets kläder”, det som ”gör allting likt” (FU, s 258) – och utifrån denna förväntar sig och kräver ett enhetligt svar på sin generella fråga (om vad till exempel sanning är), så låter Wittgenstein i stället ”djupgrammatiken” tala, det vill säga uttryckens oerhört komplexa och oöverblickbara vardagliga användning. I uppmärksammandet av kontrasten mellan den förenklade fordran som ytgrammatiken tvingade på oss och den komplexa användningen av uttrycket, kommer man förhoppningsvis till en punkt då den filosofiska frågan förlorar något av sin förhållande kraft. I stället framstår då denna förhållande kraft som frukten av ett missbruk av vårt språks djupgrammatik: i formuleringen av det filosofiska problemet lyfte vi till exempel ut ordet ’sanning’ ur de vardagliga sammanhang i vilka vi lärt oss använda ordet och i vilka ordet fått sin mening, för att utifrån en position utanför dessa sammanhang ställa den generella frågan om vad sanning egentligen är. På så sätt behandlar alltså Wittgenstein både de filosofiska frågornas förhållande kraft, och vår böjelse eller vår *vilja* att ställa de filosofiska frågorna, och söka deras svar, på just detta sätt.

Beskrivning av det vi alla håller med om skall alltså ersätta förklaring: ”Vårt fel är att vi söker efter en förklaring där vi borde se fakta såsom ’urfenomen’. Dvs, där vi borde säga: *detta språkspel spelas*” (FU §654). Svårigheten att acceptera denna terapeutiska behandling av de filosofiska problemen är att den tycks förstöra allt det vi som filosofer vill se som stort, viktigt och intressant. ”Men” – som Wittgenstein säger – ”det är bara korthus vi förstör, och vi frilägger den språkets grund varpå de stod” (FU §118).

6. Wittgenstein och metafysikens crescendo

Och nu: Utgör inte denna Wittgensteinska terapi kanske det längst drivna uttrycket för den varahistoriska epok vi talat om som metafysikens slut, crescendo och fulländning? På vilket sätt?

Det vore alltför missvisande att abstrahera ut de generella kommentarer om språket, livsformerna, det givna etc, som finns hos Wittgenstein, för att sedan behandla dessa som filosofiska slutsatser kring vilka man skulle kunna bygga upp en enhetlig filosofisk teori. Skulle vi läsa Wittgenstein på detta vis så vore hans filosofi behäftad med en djup och alltför uppenbar kontradiktion i det att han skulle göra motsatsen till att ta orden ”från deras metafysiska till deras vardagliga användning.” (I och för sig tror jag inte Wittgenstein skulle bry sig så mycket om huruvida en nitisk läsare skulle kunna vaska fram en eller annan kontradiktion ur hans texter – det är liksom inte på den nivån hans filosofi ligger.) I stället måste man nog läsa de generella kommentarerna som ett led i Wittgensteins terapeutiska praktik. Det vill säga man måste nog se förhållandet mellan praktiken och kommentarerna, inte i termer av en underliggande argumentation som logiskt leder fram till vissa slutsatser, utan snarare måste de nog ses i ljuset av varandra (så att säga på samma nivå). Utan att negligera detta frågar jag nu: Kan vi inte se dessa generella kommentarer som ett uttryck för den horisont inom ramen för vilken den wittgensteinska terapin överhuvudtaget kan bli effektiv? Med andra ord: endast i ljuset av den horisont som vi kan se dessa generella kommentarer som ett uttryck för, kan de grammatiska undersökningarna uppnå sitt syfte, det vill säga upplösa den tvingande och djupa karaktär de filosofiska problemen tycks ha. Och vilken är då denna horisont? Jo, metafysikens slut, fulländning och crescendo, eller, med andra ord, den inverterade platonismen. Även om denna hos Wittgenstein inte tar sig uttryck i en filosofisk teori, så tar den sig ändå uttryck. Och detta, för att tala heideggerska, i form av den meningshorisont filosofin omedvetet mottar och artikulerar. Låt oss hos Wittgenstein ytterligare försöka spåra detta mottagande och denna artikulering.

Man skulle kunna fråga sig vad det är som gör att Wittgenstein så till synes självsäkert kan säga till oss att vi inte skall fråga vad X (sanning, mening, etc) är, utan i stället fråga hur ordet 'X' ('sanning', 'mening', etc) används. När Sokrates samtalspartner i Platons sokratiska dialoger gör just detta – det vill säga räknar upp exempel på vad Sokrates frågar

efter – så behandlas han som någon som behöver tillrättavisas. Varför tillrättavisar vi inte Wittgenstein? Och vad är det som gör honom så till synes säker på sin sak? (En säkerhet som kanske än mer präglar 'wittgensteinianismen' – Ja, när jag nu inför publiceringen av detta föredrag återigen läser igenom min text så inser jag att den egentligen mer är riktad mot 'wittgensteinianismens' ofta till synes självgoda säkerhet än den är riktad mot Wittgenstein själv.) Beror det på att platonismen en gång för alla vederlagts? Nej, givetvis inte. Vad är det som främst skiljer Wittgenstein från Sokrates samtalsparter? Är det inte tiden? Eller kanske varat – och tiden? Med andra ord: det historiska tilltal Platons tänkande var en respons på är ett annat än det som talar till Wittgenstein.

Alltså, metafysikens slut – den sanna världen är förbrukad, ingenting är fördolt, det vill säga: den säkra antropomorfismens tidsålder. Med Wittgenstein: "Väsendet är utsagt i grammatiken" eller "Grammatiken säger vilket slags föremål någonting är" (FU §373). Och vad är då grammatiken? Jo, vårt, *människans* vardagliga sätt att handla med språket. Men varför *vårt*? Är det verkligen vi som brukar språket? Säger inte varje (fenomenologisk) erfarenhet att det förhåller sig tvärtom; att språket brukar oss? Den terapeutiska effekten är beroende av att Wittgenstein uppdragar språket i termer av ett mänskligt handlande. Men vad Wittgenstein inte tänker är att han just *uppdragar*, att – för att tala heideggerska – skicket bringar människan in på en viss uppdragningsväg. En väg som i det här fallet började vandra av Kant, ledde vidare till Husserl, Frege, den tidige Heidegger och ... Wittgenstein. Vad som gör alla dessa till vandrare på samma väg är att de alla i sin filosofiska kritik söker hitta en djupare och mer grundläggande nivå i namn av vilken den traditionella filosofin kan kritiseras. I Wittgensteins fall utgörs, till synes paradoxalt, denna djupare nivå av det som är som grundast, det som inte är fördolt, det som ligger i öppen dager, det vill säga det vardagliga språkbrukande vi alla blivit bekanta med genom att växa upp i en språklig gemenskap. Till och med det filosofiska tänkandet är för Wittgenstein ett språkligt handlande, fast denna gång ett metafysiskt miss-*bruk*. Här skulle man vilja säga, med Heidegger:

Den som idag menar sig på ett tydligare sätt genomskåda och undersöka det metafysiska frågandet i dess hela omfång och historia,

borde, då han så gärna överlägset går runt i de upplysta rummen, en dag reflektera över varifrån han hämtat ljuset för detta klarare seende (*Om varafrågan*, s 77).

Wittgenstein säger: ”tänk inte, utan se efter” (FU §66). Och varför skulle han inte säga det, ingenting är ju fördolt. Utom kanske ”de egentliga grundvalarna för [människans] forskning”. Men varför är då dessa fördolda? Jo, ”Man kan inte märka en sak – därför att man alltid har den för ögonen” (FU §129). Och kanske var det detta som var problemet: Wittgenstein trodde han hade allt framför ögonen. Och han hade alltför stor tillit till sin blick! Den blick med vilken Wittgenstein trodde sig frilägga, såväl grundvalarna för människans forskning, som den språkets grund varpå filosofins korthus står. Men i detta intensiva stirrande gjorde sig Wittgenstein döv för det epokala tilltal som talade genom honom. Det vill säga: han gjorde sig döv för det helt andra visavi det varande, det som just inte *syns*. Och i denna dövhet, eller i denna glömska, konstitueras så tänkandet som ett ”seende”, ett ”observerande” och det helt andra visavi det varande reduceras till ett vara-för-ögat, det vill säga till något som kan, om inte underkastas förklaringar, så åtminstone *beskrivas* (”All förklaring måste bort, och endast beskrivning träda i dess ställe”).

Men som sagt var, inget av detta tar sig hos Wittgenstein uttryck i en filosofisk teori. Och detta är givetvis kongenialt: vad ska vi med en filosofisk teori till, ingenting är ju fördolt, hemligheten är förbrukad, allt ligger i öppen dager. Här tar mångfalden av *metoder* över, allt faller i sär i olika metodorienterade specialområden utan någon tråd eller fiber som genomlöper dem alla. Och detta är harmlöst så länge ingen kommer och gör anspråk på universalitet, det vill säga så länge ingen kommer med anspråk som luktar filosofi eller metafysik. Men för dessa anspråk så har vi i och för sig en ... ja, metod. Eller, mer korrekt, en mängd metoder, så att säga olika terapier med hjälp av vilka ordningen kan återställas och världen lämnas som den är. Och målet för Wittgenstein är förstås ”att de filosofiska problemen fullständigt skall försvinna” (FU §133). Det vill säga, målet är ro, säkerhet och visshet. Det originella med Wittgenstein i förhållande till den metafysiska traditionens tänkare är alltså inte själva drivkraften, själva målet, utan den väg som skall leda oss dit. Det handlar om att ”vrída om hela vår betraktelse” (FU §108) och fokusera sig på det vi alla vet, det som

ligger framför ögonen på oss: "se fakta såsom 'urfenomen'". Med andra ord: metafysikens fulländning, platonismens invertering; denna värld får samma status som "den sanna världen" inom ontoteologin, det vill säga status av att vara, inte främst den yttersta förklaringsgrunden, utan garanten för ro, säkerhet och visshet. (Som Wittgenstein säger: "Glöm denna transcendenta säkerhet som sammanhänger med ditt begrepp om själen", *Om visshet* § 47.) Och denna ro är alltså garanterad om vi bara lovar att "förbli bland de alldagliga livets ting och inte råkar in på den avväg, där det tycks som om vi måste beskriva de yttersta finesserna [...]". (FU §106).

Men detta förblivande bland de alldagliga livets ting har, som vi sett, karaktären av en glömska, eller kanske en glömska av glömskan, en bortträngning, en bortträngning av *det helt andra* visavi det varande; det som inte syns; givandet av själva den ljusning inom ramen för vilken "de alldagliga livets ting" överhuvudtaget kan framträda; givandet av själva spelrummet för språkspelen. Det finns passager hos Wittgenstein som vittnar om att han skulle kunnat närma sig en artikulation av detta. Till exempel:

Men min världsbild har jag inte därför att jag förvissat mig om dess riktighet; inte heller för att jag är övertygad om dess riktighet. Utan den är den nedärvda bakgrund mot vilken jag skiljer mellan sant och osant (*Om visshet* §34).

Här har Wittgenstein tagit de första stegen på väg mot vad som skulle kunna kallas en "radikal hermeneutik"; de första stegen mot en artikulation själva givandet av den ljusning inom ramen för vilken världens spel framträder. Men han tar aldrig detta steg, eller detta "språng", utan han förblir på gåvans nivå ("se fakta såsom 'urfenomen'"), den nivå på vilken gåvans karaktär av just *gåva* faller i glömska. Med andra ord: Wittgenstein tar aldrig steget mot en artikulation av sin egen filosofis otänkta "att". Vad ett sådant steg skulle innebära är att det skulle etablera en horisont inom ramen för vilken 'det givnas' (eller 'det osägbaras') karaktär av gåva skulle frigöras: Wittgensteins eget "undersökningsobjekt", det han utger sig för att beskriva (det som skulle kunna karaktäriseras ungefär så här: "det vardagliga språkbrukande som jag lärt mig genom att växa upp i en språklig gemenskap och som det teoretiska språkbrukandet alltid förutsätter"), detta undersökningsobjekt skulle förlora sin karaktär av

något som, så att säga, ”står där och väntar på att beskrivas” för att i stället få karaktären av något som frigörs *just såsom detta* utifrån ”något” som självt aldrig är närvarande. I *Om visshet* §559 säger Wittgenstein att språkspelet inte är förnuftigt eller oförnuftigt utan ”Det står där – liksom vårt liv”. Men står vårt språk och vårt liv verkligen ”där”? Är inte snarare vårt språk och vårt liv detta ”där” utifrån vilket vårt språk och vårt liv kan frigöras i sin karaktär av något som står ”där”? Men Wittgenstein låter aldrig detta *fri-givande* frigöras. Han tänker aldrig själva öppnandet av spelrummet för sitt eget tänkande. Skulle han gjort det så skulle till exempel den *hierarkiska* dikotomin mellan vardaglig användning och metafysiskt missbruk förlora den tvingande och till synes självklara karaktär som Wittgensteins terapi, och dess eventuella effektivitet, förutsätter. (Skulle man till exempel inte kunna säga att det vardagliga språkbrukandet – något som tänks som ett ’logiskt före’, ’grundläggande’, ’oreflekterat givet’ etc – frigörs, *i egenskap av just detta*, i ljuset eller horisonten av den metafysik eller de filosofiska problem som detta vardagliga språkbrukande *sedan*, genom en självsvåldig invertering, får föregå och ligga till grund till?)

Ett sista Wittgenstein-citat:

Filosofin ställer bara fram allt till beskådande och förklarar eller härleder ingenting. – Då allt ligger i öppen dag, finns det heller ingenting att förklara. Ty vad som eventuellt är fördolt, intresserar oss inte (FU §126)

Ja, kanske var Wittgenstein helt enkelt inte intresserad av det *Ingenting* som är fördolt, det vill säga av det helt andra visavi det varande, det Intet eller det vara som alltid dragit sig undan. Och kanske bygger den säkerhet med vilken han tillrättavisar oss när vi försöker ge oss in i ”de yttersta finesserna” på just detta ointresse? Men frågan är om inte detta ointresse bara är baksidan av den narcissistiska strävan efter ro, säkerhet och visshet som genomsyrar Wittgensteins tänkande. Wittgenstein är kanske den filosof som på det mest radikala sättet ifrågasatt de måttstockar som gällt för hur säkerhet och visshet skall uppnås. Men vad Wittgenstein inte ifrågasatt är säkerheten och vissheten *som måttstock*. Därför framstår han idag som en tydlig exponent för vad vi här kallat metafysikens slut, det vill säga dess fulländning och crescendo, *den egentligt förverkligade platonismen*.

Litteratur

MARTIN HEIDEGGER, *Brev om humanismen* (Stockholm: Thales, 1996).

MARTIN HEIDEGGER, "Om varafrågan" ur *Linjen* (Lund: Kykeon, 1993).

MARTIN HEIDEGGER, *Till tänkandets sak* (Stockholm: Thales, 1998).

MARTIN HEIDEGGER, *Varat och tiden* (Lund: Doxa, 1992).

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Sämtliche Werke band 6 (Berlin/New York, 1980).

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Filosofiska undersökningar* (Stockholm: Thales, 1992).

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Om visshet* (Stockholm: Thales, 1992).

MARTIN GUSTAFSSON

Sedvänja och ursprung

Reflektioner kring det vanliga språkets plats i Wittgensteins och Heideggers tänkande

Att bli klar över det vardagligas plats i Heideggers tänkande är inte så alldeles lätt. Å ena sidan menar Heidegger att filosoferna traditionellt har förbisett vad han kallar "den genomsnittliga alldagligheten" (1981, s 68). Enligt Heidegger går den västerländska filosofins villfarelser att komma tillrätta med bara om vi tillstår den grundläggande roll som vår vardagliga, praktiska förtrogenhet med tingen i vår omvärld spelar, en förtrogenhet som manifesteras i våra mest triviala göranden och låtanden: att slå i en spik med hjälp av en hammare, att öppna en dörr, att möblera ett rum, att prova kläder, och så vidare. I *Varat och tiden* heter det att när vi på ett alldagligt vis handskas med tingen är de givna för oss på ett "ursprungligt" sätt, närmare bestämt som bruksföremål, eller "don". Det innebär bland annat att de ingår i ett meningsfullt hänvisningssammanhang: hammaren är som don meningsfullt relaterad till spiken och till väggen där spiken ska slås i; stolen är relaterad till bordet, till det rum som ska möbleras, och till människorna som ska bo och leva där; och så vidare och så vidare. Enligt Heidegger har filosofin gått vilse genom att "hoppa över" denna alldagliga, av mening genomsyrade dimension, för att i stället ge privilegierad status åt ett rent teoretiskt, åskådande perspektiv där tingen inte visar sin användningssida utan framträder som sammanhangslösa, blott och bart betittade föremål.

Å andra sidan är den genomsnittliga alldagligheten långtifrån något oproblemiskt för Heidegger. Enligt Heideggers analys är det ingen tillfällighet att vi, när vi filosoferar, tenderar att hoppa över det alldagliga. Tvärtom är det i en mening vårt alldagliga sätt att vara som frestar oss att premiera en teoretiserande attityd. Mer exakt är det vårt sätt att helt absorberas av vardagens sysslor, att i handling ta omvärlden

och vår tillvaro i den för givna, som gör att alldagligheten faller utanför vårt blickfång när vi filosoferar. Att leva i det alldagliga innebär att *inte* reflektera över vad man gör, att handla *blint* – och denna blindhet gör det ytterligt svårt att få upp ögonen för det alldagliga när vi väl satt oss ned för att teoretisera. Vi lägger inte märke till det alldagligas betydelse, just på grund av att det är så alldagligt, så självklart för oss. Det alldagliga är dolt för oss genom sin alldaglighet, skulle man kunna säga.

Alltså är det, enligt Heidegger, fruktlöst att försöka övervinna den teoretiserande attitydens problem bara genom att lägga tänkandet på hyllan och anamma ett mer oreflekterat, odistanterat, alldagligt förhållningssätt. Att helt enkelt sluta teoretisera för att i stället låta sig fullständigt absorberas av vardagens göromål kan i sig inte utgöra någon bestående lösning på filosofins problem. För att komma till roten med problemen krävs snarare att man gör sig kvitt den blindhet som präglar såväl den alldagliga som den teoretiska attityden, och får upp ögonen för – verkligen begriper, kommer till medveten insikt om – tillvaron och världen som de ursprungligast är givna. Först därigenom är det möjligt att befria sig från den vanemässiga alldaglighetens och det teoretiska skådandets sammanlänkade bojor; man måste övervinna både det distanserade teoretiserandet och det av vardagen absorberade levnadssättet för att ”upplåt[a] sitt egentliga vara åt sig själv”. Med Heideggers ord ”försiggår detta upptäckande av världen och denna upplåtelse av tillvaron alltid genom att de bortskymningar och fördunklingar röjs undan och de blockeringar bryts ner, genom vilka tillvaron spärrar av sig mot sig själv” (1981, s 170).

Att filosofiskt upplåta världen och tillvaron på det sätt Heidegger talar om här, betyder alltså inte att på ett traditionellt vis teoretisera om världen, men heller inte att helt gå upp i vardagens sysslor. Men vad innebär det då? Hur ska detta upplåtande egentligen gå till? Det rättframaste svaret är väl att vi måste försöka finna ett sätt att framställa världen och tillvaron utan de traditionella teoretiska förvanskningarna. *Varat och tiden* är just ett försök till en sådan framställning. Läser man Heideggers tidiga huvudverk som något slags abstrakt, hypotetisk exposé över människans sätt att ”vara-i-världen”, så förstår man nästan ingenting. Kanske är den läsarten ett av de viktigaste skälen till att så många analytiska filosofer funnit boken helt obegriplig. Ser man däremot boken som ett försök att beskriva de mest

näralligande fenomenen såsom de är givna för oss *innan* vi börjar abstrahera och formulera hypoteser, så ska man finna att många av redogörelserna, om än inte alla, är oväntat träffande.

Men samtidigt befinner vi oss nu nära en av de verkligt problematiska aspekterna av Heideggers tänkande. Vi har sagt att han vill beskriva tillvarons och världens ursprungliga, förteoretiskt givna karaktär, och vi har också erkänt att han i många fall verkar lyckas rätt bra med det. Problemet är bara att det utifrån Heideggers egen synvinkel verkar oförklarligt hur något sådant beskrivande överhuvudtaget är möjligt. För om man studerar vad Heidegger säger om språkliga beskrivningar, så verkar det faktiskt som om han vill förneka deras möjlighet att upplåta någonting ursprungligt och väsentligt överhuvudtaget. När det gäller det beskrivande språket tycks han mena att det slags döljandemekanismer som vilselett den traditionella filosofin är särskilt accentuerade och problematiska. *Varje* beskrivande utsaga har, verkar han hävda, egenskapen att dölja eller ”beslöja” det väsentliga hos det den är avsedd att beskriva. Det gäller inte bara utsagor som innehåller speciell teknisk-vetenskaplig terminologi, utan även de mest vardagliga beskrivningar, som ”spiken är vass”, ”soffan är tung”, eller ”kavajen är för stor”. Ja, Heidegger menar inte bara att vardagligt beskrivande språk kan *förleda* oss att inta ett teoretiskt, distanserat perspektiv på vår omvärld och oss själva; nej, att ge beskrivningar, även av detta vardagliga slag, är *redan* att inta en teoretiserande, distanserad attityd gentemot det som beskrivs.

Hans Ruin har diskuterat den här spänningen, i *Varat och tiden*, mellan ambitionen att framställa tillvaron och världen som de egentligen och ursprungligen är, och idén att varje försök till sådan beskrivning innebär att denna egentliga, ursprungliga karaktär förloras ur sikte. Ruin skriver:

Bakom [Heideggers] framställning [i *Varat och Tiden*] kan man skönja ett slags alienationsteori: den teoretiska attityden och dess medium – den deskriptiva satsen – alienerar människan från hennes omedelbara förstående förhållningssätt till omvärlden. Den fråga boken lämnar obesvarad är: kan det finnas ett språkligt återgivande av fenomenen som undflyr de alienerande effekterna av en vanlig teoretisk-språklig framställning? Heideggers kortfattade explicita uttalanden i boken förefaller antyda ett pessimistiskt svar. Samtidigt

tycks hans faktiska verksamhet berätta en annan historia. Bokens berömmelse – liksom dess vanrykte – har ju delvis att göra med den språkliga uppfinningsrikedom med vilken den närmar sig de klassiska frågorna. Att döma av Heideggers egen språkanvändning verkar han inte ha tvivlat på att det fanns ett sätt att tala och skriva som kunde – som det heter hos Platon – ”rädda fenomenen” (Ruin 1996, ss 173f).

Om man får tro Ruins fortsatta framställning blir Heidegger så småningom alltmer medveten om och bekymrad över denna spänning, och den så kallade ”vändningen” i hans tänkande under 30-talet kan till stor del förstås som ett försök att finna en mer tillfredsställande behandling av frågan. Konsekvensen är att Heidegger ställer sig alltmer tydligt avvisande till varje försök att med hjälp av deskriptivt språkbruk ”uppenbara det varande i sitt vara”. I stället är det, menar han, konstverkets, och i synnerhet *diktens* uppgift att åstadkomma sådana uppenbarelsen. Det är dags att inse att den traditionella filosofins alltmer viltsna sätt att söka egentlighet och ursprung måste överges. För att fullgöra tänkandets grundläggande uppgift krävs, som Ruin formulerar saken, att ”filosofin [vänder sig] till konsten för att återfinna vad den själv förlorat på vägen” (Ruin 1996, s 173).

Jag har varken tid eller kunskap nog att gå in i detalj på de olika faserna och förändringarna i Heideggers senare tänkande. Vad jag vill sätta fingret på är i stället en förutsättning som Heidegger aldrig tycks ifrågasätta; en utgångspunkt som figurerar redan i *Varat och tiden*, och som efterhand tycks komma att spela en allt viktigare roll. Jag har redan nämnt att Heidegger i *Varat och tiden* ser det som en filosofins huvuduppgift att söka framställa de allra mest primära aspekterna av världen och människolivet. Denna tanke återkommer i lite olika skepnad i nästan allt han skriver senare. Generellt kunde man säga att ett genomgående tema i Heideggers tänkande är att det som filosofin ytterst söker, eller borde söka, i någon bemärkelse ligger oss allra närmast; och att det är just denna närhet som gör det eftersökta så svårt att få syn på. ”Varat är det närmaste. Men närheten förblir människan som mest avlägsen”, heter det i *Brev om humanismen*. (s 29). Liknande formuleringar återkommer ofta i Heideggers skrifter. Och även om hans tal om vad det egentligen är som ligger oss närmast skiftar under årens lopp, återvänder han ständigt till frågan hur vi i vårt tänkande ska

kunna framställa detta närmaste utan att samtidigt förvanska det.

Det är just i behandlingen av den frågan som den förutsättning jag vill fästa uppmärksamheten på kommer in i bilden. Närmare bestämt syftar jag på den allmänna idén att framställningen av detta närmaste, det som västerlandets tänkande traditionellt förträngt och hoppat över, *kräver ett särskilt, extraordinärt språkbruk*. Att Heidegger anser det framgår inte bara av hans filosofiska praxis, där han ju ständigt anser sig tvingad till språkliga nyskapelser för att försöka ringa in det han vill beskriva, utan också av vad han explicit säger om språklig framställning. Han verkar helt enkelt betrakta vardagsspråkets begrepp och konstruktioner som otillförlitliga, ja otjänliga, i en genuin filosofisk utläggning. I *Varat och tiden* heter det att ett "utrönande av allra ursprungligaste slag" är möjligt bara om inga *Volksbegriffe* tillåts diktera utläggningen (s 199). Vidare talar han om hur språkets uttryck "nivelleras till obegriplighet av det allmänna förståndet", och han ålägger filosofin uppgiften att bevara dessa uttrycks mening och "kraft" (s 275). I humanismbrevet talar han som om det gick att på något sätt förädla språket och "låta det inträda i en ursprungligare väsensstruktur" – en uppgift som uttryckligen "är förbehållet tänkandet och diktandet" (s 6). Och i *Unterwegs zur Sprache* säger han att det besinnade språkbruket definitivt inte kan låta sig styras av den allmänna, vanliga meningsförståelsen. Snarare måste det vägledas av de "förborgade rikedomar språket har i beredskap för oss", och som, underförstått, våra vardagliga begrepp i någon mening inte förmår göra rättvisa (1984, s 186).

Men är inte det en rätt konstig idé, att för att komma åt den mest näraliggande, grundläggande, så att säga mest primitiva nivån av vara och tillvaro, så måste vi *överge* den vardagliga, primitiva språkliga sfär där vi alla rör oss hemvant och som vi blev invigda i redan som barn? Verkar det inte rimligare att tänka sig att det mest näraliggande kan bli synligt endast genom det språkbruk som ligger oss närmast? Om nu Heidegger menar allvar när han säger att vi, för att verkligen tänka, måste lära oss söka det som ingen uppfinningsrikedom kan hjälpa oss att hitta, (1992, ss 8f) så måste man fråga sig varför han ändå verkar betrakta språkliga nyskapelser som en oundgänglig beståndsdel i filosofin. Eller, för att knyta an till humanismbrevets berömda tal om språket som "varats hus": varför tro att varat trivs sämre i vårt primitivt gedigna barndomshem, än i de säregna tempelliknande inrättningar

som Heideggers filosofiska idiom eller Hölderlins diktspråk utgör?

Uppriktigt sagt har jag långtifrån någon klar uppfattning om vad Heidegger själv skulle svara på den frågan. Idén att det vanliga, icke-filosofiska språket är alltför infekterat med gemene mans fördomar för att göra rättvisa åt "sakerna själva" förefaller mig hur som helst vara ett av de mest traditionella dragen i Heideggers tänkande. Det är ett synsätt han kan sägas ha gemensamt med så annorlunda filosofer som Leibniz, Frege, eller rentav Quine. Men i stället för att ta matematikens eller naturvetenskapens språk som förebild, vänder sig Heidegger till dikten. Grovt talat: Hölderlin är för Heidegger vad, säg, Euklides var för Spinoza, eller Peano för Russell.

Nu menar jag förstås inte att sådana svepande paralleller gör full rättvisa åt Heideggers sätt att tänka kring de här frågorna. Jag ska inte heller försöka göra honom full rättvisa – det skulle kräva en betydligt noggrannare undersökning än vad det finns utrymme för här. Men jag ska försöka kasta något mera ljus över hur jag uppfattar Heideggers synsätt, genom att kontrastera det mot Wittgensteins. Mitt syfte är inte att argumentera för eller emot någon av dem, även om det kanske redan har framgått att mina sympatier ligger hos Wittgenstein. Jag vill snarare försöka antyda vari jag tror kontrasten dem emellan – och de likheter som också finns – egentligen består.

Låt oss börja med en av likheterna, nämligen tanken att filosofins svårighet till stor del utgörs av svårigheten att påminna oss om det i någon mening allra mest näraliggande och välbekanta. I en välkänd passage i *Filosofiska undersökningar* skriver Wittgenstein:

Tingens för oss viktigaste aspekter är fördolda genom sin enkelhet och alldaglighet. (Man kan inte märka en sak – därför att man ständigt har den framför ögonen.) De egentliga grundvalarna för sin forskning uppmärksammar människan inte alls (§ 129).

Med detta skulle Heidegger, som vi sett, instämma helhjärtat. Däremot skiljer sig Wittgenstein och Heidegger radikalt åt när det gäller hur dessa genom sin alldaglighet fördolda aspekter hos tingen ska dras fram i ljuset. Wittgenstein talar gång på gång om hur vi i vad han kallar "grammatiska" eller "logiska" undersökningar måste undvika varje tendens att sublimeras språket. Som filosofer bör vi inta ett vardagligt, prosaiskt, opolerat perspektiv på språkets ord och uttryck (jfr t ex Wittgenstein 1964, § 18). Lösningarna på de filosofiska problemen

måste, säger han, vara ”hemvävda och vanliga” (1993, ss 166f). Och i ett ofta citerat avsnitt heter det:

När filosoferna använder ett ord – ”vetande”, ”vara”, ”föremål”, ”jag”, ”sats”, ”namn” – och traktar efter att fatta tingets *väsen*, måste man alltid fråga sig: Används då detta ord någonsin faktiskt på detta sätt i det språk där det har sin hemort? – *Vi återför orden från deras metafysiska till deras vardagliga användning* (1992, § 116).

Att döma av passager som denna tycks avståndet mellan Wittgensteins och Heideggers sätt att tänka enormt stort.

Men låt mig nu på en gång lägga till att jag tror det vore missvisande att karakterisera Wittgenstein som ”vardagsspråksfilosof”, och det av åtminstone två skäl. För det första menar han inte att avvikelser från vardagligt språkbruk skulle *i sig* vara filosofiskt problematiska. Wittgenstein är ingen språkpolis; det vore honom fjärran att vilja korrigera en språkanvändning enbart på grund av att den avviker från invanda sätt att tala. Att ”återföra orden till deras vardagliga användning” har för Wittgenstein inget egenvärde, utan syftar enbart till att komma tillrätta med vissa filosofiska problem och vanföreställningar – problem och vanföreställningar som uppstått just på grund av en förvrängd bild av hur vissa ord brukar användas. Faktum är att Wittgenstein ibland inte alls resonerar särskilt ingående om hur vi talar till vardags. I stället kan han hitta på nya, mer eller mindre bisarra ”språkspel”, eller via en rent intern kritik identifiera en motsägelse i ett resonemang eller en problemformulering. Vilken behandling som är den rätta kan, tror jag Wittgenstein menar, inte avgöras på förhand, utan beror helt på det enskilda problemets särart.

Det andra, kanske ännu viktigare men ofta förbisedda skälet till att Wittgenstein inte bör kallas vardagsspråksfilosof är att det egentligen inte är vardagsspråkets vardaglighet han ser som filosofiskt relevant. Snarare är det vardagsspråkets karaktär av sedvänja – av etablerat, vanemässigt, in-nött språkbruk – som är det centrala för Wittgenstein. Tänk bara på hans matematikfilosofiska utredningar, som ju faktiskt är det område där han skrev mest. I de utredningarna handlar det inte om att återföra matematikens terminologi till något slags vardagsspråk. Tvärtom hävdar Wittgenstein gång på gång att förekomsten av förklarande vardaglig prosa i matematiska framställningar är filosofiskt vilseledande, då sådan prosa gör att det filosofiskt väsentliga i matematiken förloras ur sikte.

Men vad är då detta filosofiskt väsentliga, enligt Wittgenstein? Jo: de etablerade matematiska teknikerna; de invanda, rutinmässigt utförda räkneprocédurerna. Wittgenstein fäster särskild vikt vid de mest primitiva teknikerna, de vi alla har lärt oss i skolan: utvecklingen av enkla talserier, de fyra räknesätten, konstruktionen av elementära geometriska bevis, och så vidare. Att finna lösningen på de centrala matematikfilosofiska problemen är, enligt Wittgenstein, möjligt bara om vi drar oss till minnes dessa enkla matematiska tekniker – tekniker som vi är benägna att se som alltför triviala för att vara av filosofiskt intresse.

Snarare än vardagligheten är det alltså den vanemässiga, rutinartade dimensionen av vårt språkbruk som Wittgenstein vill dra fram i ljuset. Visst är det så att många filosofiska problem involverar ord och uttryck som hör hemma vardagsspråket, och i sådana fall kommer det relevanta vanemässiga språkbruket att vara en del av vår vardagliga språkliga praxis. Men, som vi såg i fallet med matematikfilosofin, är detta inte nödvändigtvis fallet. I matematikfilosofins fall hör många av de problematiska uttrycken hemma i ett tämligen speciellt språk, nämligen matematikens, och då är det den invanda användningen av *detta* språk, och inte av "vardagsspråket", som vi bör uppmärksamma.

Att man bör vara försiktig med att beskriva Wittgenstein som en vardagsspråksfilosof, betyder emellertid inte att hans synsätt ligger närmare Heideggers än vad man till förstoundertill kan tro. Tvärtom tror jag att Wittgensteins fokusering på det vanemässiga i språket innebär en enorm skillnad gentemot Heideggers sätt att tänka. För det Heidegger finner oegentligt i vardagligt språkbruk är, tycks det, just dess karaktär av etablerad sedvänja. Det är i samband med det vanemässiga, rutinartade språkbruket som Heidegger ser sig nödsakad att plocka fram sina mest negativt laddade beteckningar: "förfall", "nivellering", "prat", "skvaller". Att filosofen skulle förlita sig på de språkvanor människor i allmänhet är fastvuxna i, är för Heidegger en fullkomligt missriktad, ja närmast löjlig tanke. Filosofen bör, menar han, i stället sträva efter att komma åt språkets "kraft" och "dolda rikedomar", och det är möjligt enbart genom att bryta med de etablerade sätten att "prata".

Den här skillnaden mellan Wittgenstein och Heidegger är, tror jag, en mycket viktig skillnad. Men det är svårt att bli riktigt klar över vari den består. För det finns samtidigt, det måste erkännas, ett slags temperamentslikhet dem emellan, som bland annat yttrar sig i en djup misstro mot allt vad offentligt samtal heter, vare sig det äger

rum i medierna eller i de akademiska föreläsningssalarna. Sett enbart som en beskrivning av detta offentliga samtal tror jag Wittgenstein skulle betrakta Heideggers ordande om "förfall" och "nivellering" som fullständigt adekvat. Vad han däremot inte skulle gå med på, är Heideggers tendens att låta sina beskrivningar gälla alla former av vanemässigt språkbruk. Wittgenstein ser en klar rågång mellan å ena sidan den offentliga jargongen och frasmakeriet, och å andra sidan de primitiva språkvanor vi tillägnar oss redan som barn. I Heideggers fall är denna rågång, om än inte helt utsuddad, så i varje fall betydligt oklarare.

Låt mig till sist ta upp ytterligare en svårighet när det gäller att teckna den skillnad som finns mellan Wittgensteins och Heideggers syn på det vanliga språkets plats i filosofin. Det kan ibland låta som om Wittgenstein ser det rutinartade som språkets egentliga kärna; som om han ville säga att språkets *väsen* står att finna i det vanemässiga språkbruket. Läser man honom på det sättet, tycks det som om han är ute efter att framställa en teori av rätt traditionellt snitt, där det poetiska språket, liksom andra exempel på språklig kreativitet, ses som parasiterande på en mer fundamental nivå av sedvanlig, inrotad, oreflekterad praxis. Jag tror att en sådan läsning grundar sig i en missuppfattning av vad Wittgenstein är ute efter. Wittgensteins syfte är inte att fastställa någon entydig, enkelriktad logisk ordning mellan olika nivåer i språket. Att fästa uppmärksamheten på språkets karaktär av sedvänja är för honom inte en del av ett teoribygge, där den vanemässiga sidan av språket framställs som grundläggande. Syftet är i stället, som alltid när det gäller Wittgenstein, att lösa, eller upplösa, de filosofiska problemen. Om det är något som parasiterar på det rutinartade i vårt språkbruk är det, enligt Wittgenstein, bara de filosofiska problemen och skenbilderna. Har vi väl genomskådat filosofernas sätt att förvränga sin relation till de etablerade språkvanorna, så inser vi att deras frågor helt enkelt är illa ställda.

För Wittgenstein anser ju verkligen att filosofins svårigheter går att komma tillrätta med. Han säger rentav att de filosofiska problemen skiljer sig från alla övriga problem, just genom att de kan lösas fullständigt (t ex 1993, s 180). Och med det menar han att de kan fås att upplösas, försvinna; att vi faktiskt kan inse att de filosofiska gåtorna är skenproblem, illa formulerade frågor. Även här tycks skillnaden mot Heidegger fundamental. För Heidegger är det filosofiska frågandet och

tänkandet något djupt allvarligt, som inte kan avslutas med att gåtorna helt enkelt upplöses. Han skulle, förefaller det mig, helt enkelt inte stå ut med tanken att filosofins gåtor är ”grammatiska vitsar” (Wittgenstein 1992, § 111); han finner absolut ingen anledning att skratta åt det filosofiska tänkandet. När man läser Wittgenstein får man å andra sidan ofta lust att skratta. Och kanske är det här jag borde ha börjat det här föredraget. För den här olikheten, att Wittgensteins filosofi ofta är humoristisk medan Heideggers nästan aldrig är det, slår mig som kanske mer fundamental än någon av de andra skillnader jag har nämnt. Men eftersom jag redan tagit så mycket av läsarens tid och uppmärksamhet i anspråk, så väljer jag att sluta här i stället.

Not

I de fall där det föreligger svenska översättningar av Heideggers och Wittgensteins texter har jag använt dem. För övrigt är översättningarna mina egna.

Litteratur

HEIDEGGER, M, *Varat och tiden*, del 1, Doxa, Lund, 1981 [1927]. Övers: R Matz.

– *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe* vol 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984 [1959].

– *Was Heißt Denken?*, Reclam, Stuttgart, 1992 [1954].

– *Brev om humanismen*, Thales, Stockholm, 1996 [1949]. Övers: D Birnbaum och S-O Wallenstein.

RUIN, H, ”Tanke, tecken, dikt”, i A Orlowski och H Ruin (utg), *Fenomenologiska perspektiv. Studier i Husserls och Heideggers filosofi*, Thales, Stockholm, 1996.

WITTGENSTEIN, L, *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1964.

– *Filosofiska undersökningar*, Thales, Stockholm, 1992 [1953]. Övers: A. Wedberg.

– ”*Philosophie*. §§ 86–93 (s 405–435) aus dem sogenannten »Big Typescript«”, i *Philosophical Occasions*, Hackett, Indianapolis, 1993.

SARA HEINÄMAA

Filosofi – praktik och dialog

Som filosof känner jag mig än en gång tvungen att börja reflektera över filosofins natur. En sådan självkritisk åtgärd förefaller vara särskilt viktig i vår tid, i min tid. Med detta avser jag att innan en filosof kan åstadkomma eller erbjuda några resultat – praktiska eller teoretiska lösningar, nya idéer eller tolkningar, råd eller terapi – bör hon kritiskt och konsekvent betrakta sin egen verksamhet.

Det är inte nog att filosofen först utför en sådan självkritisk gest och sedan går vidare för att konstruera sina teorier, som om denna enda gest skulle erbjuda en solid grund för all hans fortsatta verksamhet. Det är vad Descartes föreslog, och vad han gjorde. I sin *Betraktelser* skrev han:

”Redan för åtskilliga år sedan lade jag märke till hur många falska åsikter jag i min ungdom antagit vara sanna och hur tvivelaktigt allt är som jag sedermera byggt på dem. Jag insåg därför också att jag *någon gång i livet* bör rasera allt och på nytt bygga upp från första grunden ...” (Descartes B: 91).

Detta är den traditionella cartesianska uppfattningen om den filosofiska självkritikens uppgift, men den förefaller mig vara bristfällig. Den självkritiska handlingen måste utföras på nytt, den bör upprepas. När lösningarna och resultaten börjar utforma sig, och senast när de börjar stelna, måste filosofen vända tillbaka för att studera sina tankars ursprung, hon måste återvända till sina idéers källor.

I Platons *Gästabudet* talar den visa kvinnan Diotima – genom Sokrates – om ett sådant återvändande. Hon hånar Sokrates vars tankar är delade i motsatser och saknar förmågan att uppehålla sig i mitten (Platon G: 202a). *Han* tror att det som inte är vackert måste vara fult, och att det som inte är visdom måste vara okunskap. Men *hon* framhäver att det alltid finns – eller händer – någonting mellan ytterligheterna, och att detta mellanläge motiverar all rörelse.

Diotima hävdar att filosofen inte besitter kunskap eller visdom. Det är fel att betrakta honom som ägare av sanningen. Hans visdom ligger i hans kärleksfulla attityd: han varken äger sanningen eller saknar den, han *begär* den. Och detta begär, denna kärlek, innebär att han ständigt rör sig mellan dessa två poler av sanning och osanning, mellan kunskap och okunskap (Platon G: 203–204).

Enligt en vanlig tolkning är den filosofiska rörelsen vertikal och reser sig från okunskapen till kunskapens absoluta höjder. Men vi behöver inte resonera på detta sätt. Det mellanläge som Diotima lyfter fram kan förstås som ett öppet rum mellan två positioner, som båda är lika ödesdigra för visdomen. Både Gud, som ser sanningen, och den okunnige, som inte alls bryr sig om sanningen, är lika nöjda med sina positioner och lika omotiverade att rubbas ur sina lägen (Platon G: 202a). Bara den som kan rädda sig undan de båda ytterligheterna kan älska sanningen och ge sig hän åt filosofin.

Som sådan är filosofens rörelse inte linjär, utan cirkulär eller zic-zac. Trots det vore det ett misstag att säga att han återvänder till samma utgångspunkt för han själv har förändrats genom sin aktivitet.

Jämför hans arbete med en målarens. Den franske konstnären Paul Cézanne behövde ”hundra arbetspass för ett stilleben och hundrafemtio sittningar för ett porträtt” (Merleau-Ponty DC: 9). Hans måleri var ett ständigt upprepat försök att finna ett nytt sätt att se på världen, på föremål, landskap och ansikten. När han blev färdig med en skiss eller målning, återvände han till början av sitt arbete. Han började igen med sin ursprungliga uppgift att måla vad han såg, men hans sätt att se hade förändrats. Hans arbete blev en serie ständigt återkommande försök, en bestående början (Merleau-Ponty DC: 9).

På motsvarande sätt kan vi föreställa oss att filosofen förändras när han rör sig fram och tillbaka mellan kunskap och okunskap. Hans reaktioner förändras, han utvecklar nya färdigheter och nya förmågor. Han lär sig att se nya problem och nya möjligheter mellan och ovanför gamla motsättningar. Också han är en ständig nybörjare (jfr Waldenfels 1993).

Detta är en gammal syn på filosofin, och enligt den är filosofin snarare färdighet än en form av sakkunskap. Det går inte att finna filosofin i teoretiska koncept, system eller doktriner, utan den finns i speciella sätt att tänka. Man kunde säga, för att använda Aristoteles’ terminologi, att filosofin är *praxis*, inte *poesis*. Och det betyder att

dess resultat inte är en separat produkt, utan ligger i själva aktiviteten (Aristoteles EN VI, 1140a1–25, 1140b6–7, s 162–164). Filosofi är inte att sträva efter objekt, utan det är någonting man gör, och gör tillsammans med andra – som en lek eller ett spel.

Detta är alltså en gammal syn, men jag finner den på nytt hos en av de moderna filosofiska skolorna. Jag avser här den fenomenologiska filosofitraditionen, initierad av Edmund Husserl vid sekelskiftet, och vidareutvecklad av Maurice Merleau-Ponty, och av två kvinnliga filosofer som står närmare mig, Simone de Beauvoir och Luce Irigaray (Heinämaa 1996, 1996, 1999a).

1. Fenomenologi

I sin föreläsning om den europeiska människans kris, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, skiljer Husserl på tre olika uppgifter eller intressen som en frågeställning kan ha: den kan vara praktisk, teoretisk eller kritisk. Han hävdar att filosofin delar ett teoretisk intresse med de empiriska och formella vetenskaperna: uppmärksamheten riktas inte mot det faktiska eller närvarande, utan mot det möjliga och universella (K: 321–322).

Filosofen, liksom vetenskapsmannen, riktar in sig på att beskriva och förstå världen som *totalitet*. Deras gemensamma teoretiska mål är allmängiltighet, och inte bara att beskriva den eller den individualiteten. Men filosofin skiljer sig från empiriska och formella vetenskapen i sin radikalism; dess uppgift är att ställa de yttersta frågor. Filosofen vänder tillbaka för att undersöka grunderna för det teoretiska bygget, de dolda antaganden och förpliktelser det vilar på. Hans studie har alltså inte bara teoretiska intresse, utan också ett *radikalt kritiskt* intresse (Husserl K: 329).

Husserl belyser denna skillnad genom att beskriva det kritiska tänkandets ursprung: den universella teoretiska kulturen ger upphov till en specifik ny slags praktik. Denna nya praktik börjar som ett kritisk ifrågasättande av olika teorier, teoretiska resultat och metoder, men den utvecklas till en ”universell kritik av allt liv och alla livsmål, alla kulturprodukter och system som det mänskliga livet har producerat” (Husserl K: 329).

Den kritiska filosofiska praktiken bygger på teoretisk praktik och dess teoretiska intresse, och är som sådan universell till sin omfattning. Det innebär att inte bara bestämda antaganden eller slutsatser

ifrågasätts, utan att varje övertygelse i princip måste bli problematiserad. Den inbegriper således också en självkritik, en problematisering av filosofiska teorier och dess universalism.

Enligt Husserl är den självkritiska uppgiften kärnan i all filosofi. Med detta hävdar han inte att vår filosofiska tradition har lyckats utföra en radikal självkritik. I stället lyfter han fram en *uppgift* som han funnit implicit i traditionen. Han skriver:

För mig är filosofin som idé en universell och i radikal mening 'sträng' vetenskap. Som sådan är den en vetenskap som bygger på en obeveklig grund, eller vilket är samma sak, en vetenskap som bygger på det yttersta ansvar, där ingen självklarhet [Selbstverständlichkeit], varken predikativ eller pre-predikativ, kan passera oomtvistat som bas för kunskapen. Den är, vill jag betona, en idé, som (...) kan realiseras bara i form av relativa och temporala validiteter och i en historisk process – men på sådant sätt att den i själva verket kan realiseras (Husserl IdIII: 406).

Filosofin erbjuder inte lösningar på samma sätt som man producerar nya saker. Men det betyder inte att filosofens rörelse är en upprepning av en och samma gest. Själva föremålsmodellen är vilseledande. En filosofisk lösning är inte som ett objekt som vi manipulerar. "Lösningen" ligger i själva tankegången, och vi kan tillägna oss den enbart genom att följa och modifiera den i våra egna tankar.

2. Kärlek och förundran

Jag vill presentera två inställningar som bidrar till förståelsen av filosofin som en självkritisk aktivitet. Dessa inställningar är känslorna *kärlek* och *förundran*. I gammal filosofisk terminologi kallades de själens passioner, eftersom man föreställde sig att själen, eller dess rationella sida, förblir passiv i dem: någonting rör själen, den är inte aktiv eller under kontroll, utan blir påverkad. På det viset har vi i vår filosofiska skolning lärt oss att betrakta både kärlek och förundran som icke-intellektuella, irrationella och irrelevanta när det gäller frågor om sanningen. Vad jag vill göra är att tvärtom påstå att dessa passioner är oerhört viktiga för den filosofiska kritiken, och att det är en intellektualistisk uppfattning av filosofin är tankemönster som bör ifrågasättas.

Mitt förslag är att vi bör älska och förundras om vi vill ägna oss åt filosofin. Men vad betyder detta? Vad är kärlek och förundran? Eller

borde vi hellre fråga oss *hur* vi bör älska och förundras, och hur vi bör älska och förundras i filosofin?

Ett utmanande svar på dessa frågor ger Luce Irigaray i sitt verk *Éthique de la différence sexuelle* (1984). Boken består av essäer som ställer frågan om sexuell olikhet till vårt filosofiska förflutna, bl a utifrån texter av Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Merleau-Ponty och Lévinas. I denna bok introducerar Irigaray kärlek och förundran som utgångspunkter för en ny etisk attityd till det andra könet, både män och kvinnor. Hon skriver:

Denna förvåning, förundran, beundran inför det okända borde återvända till sin plats: den sexuella skillnaden. Passionerna har antingen undertryckts, förkvävt, förvandlats eller reserverats för Gud. Ibland har utrymme lämnats för beundran av konstverk. Men aldrig har den placerats, aldrig fått förbli på detta ställe: *mellan man och kvinna*. På denna plats förekommer lust, ägande, förbrukning, avsmak, etc. Inte denna beundran som alltid ser vad den ser som för första gången, och som aldrig fattar den andre som sitt föremål. För vilken detta föremål blir oangripbart, omöjligt att äga och omöjligt att reducera. Subjektivt, fritt? (Irigaray E: 20).

Irigaray påstår alltså att vi måste återföra känslorna av förundran och kärlek till rummet mellan könen. Men som jag ser det är det inte allt hon gör; förutom att argumentera för en återvändo till dessa passioner, försöker hon i själva sin tankeutövning utföra denna återvändo. Hennes sätt att läsa och skriva uttrycker dessa känslor. Det vi har är alltså inte enbart ett argument för kärlek och förundran, men också – och kanske viktigare – ett försök att hitta en kärleksfull och förundrande attityd inför filosofiska texter.

Man kan säga att Irigaray i sin verk lyssnar till ord av författare som har gått ur tiden och rummet, och att hon följer deras tankebanor. Hon assimilerar inte sig själv med vad hon finner i texten, utan låter texten öppna hennes vanemässiga uppfattningar. Platons och Descartes ord avbryter hennes tankegångar och tillåter henne att avvika från dem.

I stället för att konstruera eller dekonstruera texten, närmar sig Irigaray den försiktigt, som genom en smekning. Hennes mål är inte att begripa eller dechiffra innehållet i texten, men att följa dess budskap och svara på det, att öppna ett tomt rum där hon och traditionen kan befrukta varandra.

Men vilken betydelse ger Irigaray befruktning och fruktsamhet? Här refererar hon än en gång till Diotimas undervisning i Platons *Gästabudet*. Den kärlek som Diotima predikar, en kärlek som är passande för filosofer, blomstrar inte utanför det älskande paret och strävar inte efter ett möjligt resultat, ett fysiskt eller andligt barn. Den stannar och dväljs hos paret, i deras ömsesidiga aktivitet och passivitet. De befruktar varandra, och deras avkomling är endast den förvandling de genomgår.

3. Filosofins fruktsamhet

Vad kan vi som filosofer – älskare av visdomen – lära oss av Irigarays diskussion om fruktsamhet? Vad betyder kärleken, som den beskrivs av henne, för filosofin?

För det första innebär detta att filosofin inte skall bedömas efter de praktiska eller teoretiska läsningar den erbjuder – varken nytta eller stabilitet är den standard som gäller här. I stället bör det filosofiska tänkandet uppskattas efter sin rörlighet och öppenhet. Uppgiften är inte att nå en fast, oföränderlig position; uppgiften är att förändras. Det betyder inte att verkligheten måste förändras för att motsvara mina förväntningar. Förändringen finns hos mig och mellan oss: världen ger mig möjlighet att ifrågasätta mina förväntningar och föreställningar, möjlighet att bli en annan (E: 23).

Den andra modellen som Irigaray introducerar, Descartes beskrivning av förundran, hjälper oss att förstå denna uppgift. Enligt Descartes är förundran ett slags avstannande: när vi förundras avstannar blodets och hjärtats rörelser, som upprätthåller välbefinnandet i föreningen mellan kropp och själ, för ett ögonblick. Detta sker när vi ser eller hör något ovanligt och exceptionellt, något som avviker från det vi är vana vid, från kroppens och själens natur och föreställningar. När vi förundras har vi inte ännu tillämpat våra motsatta uppfattningar om njutning och smärta, rätt och fel på det vi ser. I detta flyktiga ögonblick förvånar världen oss, den uttrycker sig och tar form inför våra ögon oberoende av vår förväntan (Heinämaa 1999b).

Irigaray presenterar Descartes förundran som en möjlighet till ett nytt slags möte mellan könen. Hennes tanke är att vi måste låta bli att mäta det andra könet med våra egna mått, för att kunna se henne som hon är, och honom som han är. Förundran och överraskning är öppna tillstånd där vi kan lyssna till den andra när hon eller han uttrycker sig själv.

Men detta är inte allt som Irigaray har att säga. Det är inte endast mellan mannen och kvinnan, som förundran är av så stor vikt. Den är avgörande mellan läsaren och texten. Också här hänvisar förundran till möjligheten och uppgiften att avvika från de vanliga handlingsmönster, uppgiften att avhålla sig från sina vanor och ifrågasätta sina tolknings- och värderingsmönster. Målet är inte en mera fullständig självkänedom, men en öppnare, mer flexibel rörelse. En rörelse som kan möta den andra – världen, människan, texten – i dess obekanta och främmande gestalt.

Irigarays verk visar att en läsare kan relatera till en text på ett ömsint sätt, och den visar *hur* det kan ske. Hon försöker inte hitta något avgörande påstående eller någon sammanfattande sanning, inte heller letar hon efter något fatalt misstag. I stället utvecklar hon tankeelement som kan leda henne och texten i nya riktningar, till oväntade möjligheter. Här ligger, enligt min mening, filosofins kärna.

Litteratur

ARISTOTELES, *Den Nikomakiska Etiken*, övers: Mårten Ringbom, Holger Schildts Förlag, Helsingfors 1967.

DESCARTES, René, "Betraktelser över den första filosofin", i *Valda skrifter*, övers: Konrad Marc-Wogau, Natur och Kultur, Stockholm 1953. Ursprungligen publicerad 1641.

HEINÄMAA, Sara 1996, "Woman – nature, product, style?" i Hankinson Nelson, L och Nelson J, (ed) *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, Kluwer, Dordrecht, Boston, London. Översatt till svenska "Kvinna – natur, produkt, stil? En omprövning av den feministiska vetenskapsfilosofins grunder", *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, vol 19, No 1, 1998.

– 1997, "What is a woman? Butler and Beauvoir on the foundations of the sexual difference", *Hypatia*, vol 12, No 1.

– 1999a, "Simone de Beauvoir's phenomenology of sexual difference", *Hypatia*, vol 14, No 4.

– 1999b, "Wonder and (sexual) difference: Cartesian radicalism in phenomenological thinking", i Aho, T och Yrjönsuuri, M, (ed) *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, Acta Philosophica Fennica, vol 64, Helsinki.

HUSSERL, Edmund, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie", i *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana, Band VI*, ed Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1962.

– IdIII, "Nachwort" i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Husserliana, Band V*, ed. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1952.

IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "Le doute de Cézanne", i *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1995. Ursprungligen publicerad 1945.

PLATON, "Gästabudet", i *Skrifter i svensk tolkning*, Första delen, övers: Claes Lindskog, Doxa, Lund 1984.

WALDENFELS, Bernhard 1993, "Interrogative thinking: Reflections on Merleau-Ponty's later philosophy", i Burke, P och van der Veken, J (ed) *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Kluwer, Dordrecht, Boston.

JOHANNA OKSALA

Foucault, fenomenologin och filosofins uppgift

Vanligen framställs Foucault i motsatsställning till fenomenologin – både till dess bas i Husserls tänkande och till dess existentialistiska omtolkningar. Enligt en allmän tolkning motsatte sig Foucault Husserls transcendentalism och riktade in sig på att studera konkreta historiska fakta. Foucault förknippas inte med Husserl och hans transcendentala subjektivitetsfilosofi, utan snarare med sådana tänkare som Cavaillés, Bachelard och Canguilhem och det företräde de gav åt begrepp, system och strukturer (se t ex Gutting 1989:9–12; Canguilhem 1994:88–89; Watson 1994:263).

Mitt syfte är att ifrågasätta denna allmänna uppfattning om Foucaults förhållande till fenomenologin. Jag hävdar inte att Foucault skulle vara en fenomenolog i Husserls bemärkelse. Däremot kommer jag att argumentera för att det finns intressanta förbindelser mellan det foucaultska tänkandet och fenomenologin, och att den vanliga polariseringen inte gör rättvisa åt dessa förbindelser.

Detta synsätt kan förefalla svårt att försvara, med tanke på att Foucault i olika texter och intervjuer uttryckligen tog avstånd från fenomenologiska och existentialistiska tänkesätt (t ex Foucault 1966 och 1972). I synnerhet i *Les mots et les choses* (1966) kritiserade Foucault den existentialistiska fenomenologin för naiv humanism och för cirkelbevis. Andra centrala problem, som Foucaults fenomenologikritik pekar på, är grundvalsfrågan, subjektivitetens roll och förståendet av filosofins historia.

Jag kommer ändå inte här att utlägga eller utvärdera Foucaults fenomenologikritik. Snarare skall jag försöka visa att trots dessa välkända skillnader mellan Foucault och fenomenologin, föreligger också viktiga, underliggande former av släktskap. Jag vill synliggöra denna gemensamma mark och dessutom hävda att detta kan öppna Foucaults tänkande på ett nytt sätt.

Min framställning bygger på två grundläggande teser om fenomenologin som jag inte här kommer att argumentera för – jag har gjort detta på annat håll (Oksala 1998) – utan helt enkelt antar som utgångspunkter. För det första: fenomenologin är en transcendental frågeställning som undersöker grundvalsfrågor: den ställer fundamentala frågor om hur någonting får betydelse eller mening. För det andra: fenomenologin ser filosofins uppgift framför allt som en *kritisk praktik*. Husserl uttalar detta explicit i olika sammanhang. Han skriver till exempel att filosofen är en *ständig nybörjare* (ewiger Anfänger) som om och om igen måste återvända från reflektionens klara, distinkta fokus till dess obemärkta horisonter (se även Fink 1933:229–383; Merleau-Ponty 1945, 1960; Lenkowski 1978; Himanka 1999; Heinämaa 1999).

Målet för denna artikel är att relatera Foucaults tänkande till dessa två fundament. Den består följaktligen av två delar. Först presenterar jag Foucaults genealogiska studier kring makt och subjektivitet som konstitutionsanalyser. I den andra delen fokuserar jag på Foucaults senare tänkande kring subjektivitet och etik och visar hur detta återspeglar idén om filosofin som kritisk praktik. Jag hävdar alltså att Foucault inte fullständigt avfärdar fenomenologin, utan snarare kan anses kritiskt utveckla den. Detta kritiska förhållningssätt är i sig en del av den fenomenologiska rörelsen inom filosofin – en del av fenomenologins uppfattning om själva filosofin.

1. Makt, konstitution och intentionalitet

I den anglo-amerikanska världen har Foucaults tänkande påverkat samhällsvetenskaperna i kanske ännu större utsträckning än själva filosofin. Hans *makt*-begrepp har tagits upp inom en rad olika discipliner, det är ett av hans mest kända men också omstridda tankeverktyg. Det har förorsakat en mängd diskussioner och motstridiga tolkningar, men också uppenbara vantolkningar. Till de senare hör att Foucault ofta utan vidare lästs som en social konstruktivist.

Foucault framhåller att subjektivitetens och kunskapens konstitution bara kan studeras i samband med etablerade kulturella praktiker som regleras genom maktrelationer. Maktrelationer har därmed en grundläggande roll, men denna grundval får inte uppfattas som en ensidig, orsaksmässig determinism (jfr Cousins & Hussain 1984:252–3). Snarare liknar den *transcendental konstitution*.

Foucaults maktgenealogier beskriver inte enbart hur olika former av

samtida subjektiviteter utvecklats genom historisk-sociala processer, de strävar också till att förstå de villkor som möjliggör deras uppkomst. Historisk och transcendental konstitution är således oskiljaktiga, möjligheternas villkor återfinns i de verkliga och historiska situationer och diskurser som struktureras av makten.

Därför är den fråga Foucault ställer, trots att historien betonas, fortfarande en fråga om *konstitution*. Även om han klart motsätter sig möjligheten att en historiskt motiverad analys skulle ta det konstituerande subjektet som sin utgångspunkt, avstår han inte från det *transcendentala* ifrågasättandet (se t ex Foucault 1984/1994a). Tillfrågad om hur hans genealogiska betraktelsesätt, ett ifrågasättande av villkoren för möjligheter, modaliteter och grundvalar för vissa objekt och fält, ska placeras i förhållande till fenomenologin, svarar Foucault:

Jag ville undersöka hur problemen med konstitution kunde lösas inom en historisk ram (*trame*), utan att man hänför dem tillbaka på ett konstituerande subjekt [...]. Men denna historiska ram skulle vara någonting utöver en enkel relativisering av det fenomenologiska subjektet. Jag tror inte problemet kan lösas genom att man historiserar det subjekt som fenomenologerna hänvisar till och ersätter det med ett medvetande som utvecklas under historiens lopp. Man måste göra sig av med inte bara det konstituerande subjektet, utan göra sig av med själva subjektet, för att kunna initiera en analys som kan klargöra subjektets konstituering inom en historisk ram. Och det är vad jag skulle kalla genealogi, det vill säga en form av historia som kan klargöra hur kunskapsformer, diskurser, objektfält osv konstitueras, utan att man skulle behöva hänvisa till ett subjekt som är antingen transcendental i förhållande till händelsernas fält eller som för sin tomma oföränderlighet genom historiens lopp (1977/1994: 147).

När Foucault uppmanar oss att göra oss av med subjektet, är det tydligt att han ändå inte avfärdar subjektivitetens realitet, som en behaviorist skulle göra. Inte heller förnekar han existensen av verkliga subjekt som utövar ett inflytande på sin omgivning och på det historiska förloppet. Däremot förnekar han att subjektiviteten kan erbjuda oss en bas eller princip för kunskap, värden och historia. J N Mohanty ger en koncis förklaring av Foucaults position när han skriver att Foucault omarbetar problemet med konstitution genom att avfärda den *transcendentala* subjektiviteten som alla objektiviteters grundval och genom att i stället

erbjuda en teori om hur själva subjektiviteten är historiskt konstituerad (Mohanty 1997:79). Men denna konstitutionsprincip är inte historia i traditionell bemärkelse, eftersom idén om en enda kontinuerlig historisk process som utspelar sig i en tid, i sig själv är en konstruktion bakom vilken vi finner det transcendentala subjektet (a a, 83). Den konstituerande principen, ”det transcendentala”, är för Foucault makten.

Foucault betonade konsekvent att maktrelationer inte i första hand är repressiva, de är produktiva. De skapar kunskapsobjekt, förståelsefält, ämnesmässiga institutioner och praktiker. Men, hävdar Foucault vidare, de skapar också alla möjliga former av subjektivitet.

Makten tillämpar sig själv på det omedelbara vardagsliv som kategoriserar individen, märker honom med hans egen individualitet, fäster honom vid hans egen identitet, präglar en sanningslag på honom som han måste erkänna och som andra måste erkänna i honom. Det är en form av makt, som gör individer till subjekt (1982:212).

När Foucault hävdar att maktrelationer skapar subjektivitetsformer, hänvisar han helt tydligt inte till ett orsaksförlopp, en kausal process. Han hävdar inte att individer produceras som subjekt liksom bilar produceras av olika material i en fabrik. Snarare är villkoren för varje slag av subjektivitetsmöjligheter alltid omgivna av ett flertal deskriptiva regimer, representationsteknologier och subjektspositioner som bestäms av genus, sexuell praktik, etnicitet och klass. Subjektiviteten är alltid uppknuten till normaliserande kategorier, begrepp, bilder och praktiker: att vara subjekt innebär att vara subjekt för makt. Nätverk av makt/kunskap är grundvalen för subjektivitet i den meningen att de formar betingelserna för möjligheten att det skall finnas subjekt.

Den här innebörden av konstitution begripliggör också Foucaults tes att maktrelationer är icke-subjektiva men avsiktliga. I första bandet av *Sexualitetens historia*, där Foucault lägger fram sin uppfattning om makten i form av en serie påståenden, skriver han att maktrelationer är ”helt igenom genomsytrade av beräkning: ingen makt utövas utan en hel rad avsikter och mål. Men det betyder inte att den lyder ett individuellt subjekts val eller beslut [...]” (1980:120). Detta påstående har ofta tolkats som om det skulle tillskriva makten ”ockulta” egenskaper, eller helt enkelt som nonsens (t ex Walzer1986:51–68, Taylor 1986:69–102).

Det som hävdas är snarare att makten bör granskas som intentionalitet: inte som ett objektivt faktum eller mönster utan som en avsiktlig, produktiv aktivitet. Makten är inte ett objekt och kan inte teoretiseras som en objektlik entitet, struktur eller sakläge. Det är en praktik; en handling inriktad på andra handlingar.

Sålunda är maktrelationer inte enkla, kausala bestämningsrelationer; de inbegriper betydelse och intentionalitet. Avsiktligheten hos helheten av maktrelationer möjliggör individuella avsikter och motiv. Men det är inte bara individuella avsikter som teoretiseras som följer av makt; inte heller historiska texter kan studeras utanför nätverket av maktrelationer. Makten fungerar med andra ord som en bas för individuella, betydelsegivande handlingar och historiska realiteter.

Thomas Flynn jämför Foucaults föreställning om en praktik med Wittgensteins "språkspel"-begrepp: praktiker är för-begreppslika, anonyma, socialt sanktionerade regelverk som styr hur man varseblir, bedömer, föreställer sig och handlar (Flynn 1994:30). Spel-analogin kan utvecklas vidare för att belysa avsiktligheten hos maktrelationer som en praktik. Alla spel innehåller betydelser som inte kan reduceras till de enskilda spelarnas avsikter eller handlingar, utan som gör dessa avsikter möjliga. På ett liknande sätt är maktrelationer avsiktliga, men denna intentionalitet är inte enskilda subjekts avsikter eller handlingar, snarare producerar de individen som subjekt.

Å andra sidan kan analogin med ett spel vara vilseledande, eftersom det för Foucault inte finns några givna regler eller kategorier för förståelse som föregår spelets början och möjliggör enskilda betydelsegivande handlingar. Det finns inget statiskt regelverk som spelarna kan följa. Avsiktligheten i maktrelationer uppstår enbart genom de avseende subjektens verksamhet. Maktrelationer existerar enbart när de utövas.

För att sammanfatta detta första avsnitt, kan Foucault sägas omarbета de fenomenologiska idéerna om konstitution och intentionalitet via sin maktuppfattning. I följande avsnitt avser jag att visa att också Foucaults syn på filosofin har rötter i fenomenologin.

2. *Filosofin som kritisk praktik*

De två senare delarna av *Sexualitetens historia* tog en helt annan form än Foucault ursprungligen planerat. Foucault antyder i inledningen till del 2 att hans tidigare arbete saknade en analytisk 'axel'. För att kunna

studera "sexualitets"-upplevelsens historia måste han, vid sidan av de metodologiska verktyg hans arkeologier och genealogier försett honom med, också "studera hur individerna förmås erkänna sig som sexuella subjekt" (1986:8).

I sina senare arbeten övergår Foucault till att studera subjektivitetens konstituering ur subjektets synvinkel: de sätt på vilka individer formerar sig som subjekt. Foucault beskriver i olika sammanhang denna 'förändring' i sitt tänkande som en omstöpnings av sina intressen (t ex a a, 14). Han undersöker fortfarande subjektivitetens historia, de sätt på vilka subjektiviteten konstituerats i vår kultur, via sanningsspel och maktrelationer. Nu fokuserar han emellertid på en ny beståndsdel av detta konstituerande: förhållningssätt till en själv och till andra.

Detta nya fokus, på hur självet styrs av en själv, är avgörande för Foucaults utarbetande av en etik, eftersom detta är det fält där han själv placerar etiken. Etiken är den aktivitet genom vilken individer konstituerar sig själva, genom sig själva, som etiska subjekt. Därmed är etiken den sida av moralen som har att göra med ens förhållande till sig själv.

Foucault anser fortfarande att subjektiviteten konstitueras i de kulturella nätverken av makt/kunskap: att vara ett subjekt betyder alltid att man subjektiveras av makt, men kan ändå inte reduceras till enbart detta. En viktig del av subjektivitetens konstituering genomförs via subjektets eget samvete eller dess självkänedom. Foucault skriver:

Ordet subjekt har två betydelser: underkuvad någon annan genom kontroll och beroende, och knutet till ens egen identitet genom ett samvete eller självkänedom. Vardera innebörden antyder en maktform som underkastar och underställer (subjugates and makes subject to) (1982:212).

Som Foucault föreställer sig motståndet mot underkastelsen, kan detta inte placeras utanför maktens nätverk, eftersom subjektiviteten är möjlig enbart inom dessa. Det innebär att också motståndet blir möjligt enbart inom dem, genom subjektets självkänedom och aktivitet. Foucaults senare arbeten om etik kan ses som en undersökning av underkastelsens andra sida: det står för möjligheten att utmana systemets bestämmingar; att vägra vara det vi är (t ex Bernauer & Mahon 1994:141–158; Boothroyd 1996:361–386; McWhorter, 1999).

Den etiska fråga som Foucaults senare verk försöker besvara är alltså hur vi kan kämpa för "frihet": hur kan vi utveckla subjektivitetsformer

som är ägnade att fungera som motstånd mot den normaliserande makten? Det är i detta sammanhang vi bättre kan förstå Foucaults idé om *existensens konst*. Måltavlan för dessa praktiker är inte i första hand estetiskt utarmade erfarenhetsformer, utan slag av normalisering: de typer av makt som skapar subjektivitetsformer. Den normaliserande makten kan utmanas genom att man kreativt omskapar sig själv och sin livsstil: utforskar möjligheterna till nya subjektivitetsformer, nya upplevelsefält, nöjen, relationer, sätt att leva och tänka.

Det centrala målet för Foucaults etik är alltså att försöka finna sätt att leva och tänka som blir överskridande i en omfattning som, liksom ett konstverk, inte enbart är resultat av en normaliserande makt. Foucaults etik bör således inte förstås som ett narcissistiskt projekt eller som rent estetiskt i en visuell bemärkelse, som ett försök att se "stilenlig" ut. Snarare är det ett kritiskt projekt som ifrågasätter vanemässiga upplevelser och handlingar. För Foucault är ett konstverk inte uttryck för en inre själ eller känsla, utan en öppning mot radikalt nya, tidigare otänkbara möjligheter.

Detta kritiska projekt är också en nyckel till förståelse av Foucaults syn på filosofin. Filosofins kritiska funktion består enligt Foucault lika mycket av skapande verksamhet som av en kritisk praktik där vi undersöker vårt nu och det samtida fältet av möjlig erfarenhet. Det estetiska och det filosofisk-kritiska är sammanflätade: "att förändra sitt jag genom det egna vetandet är [...] någonting som ligger rätt nära den estetiska erfarenheten" (1983/1988a:14).

För att förstå Foucaults idé om filosofin som kritisk undersökning, måste man se hans tänkande i förhållande till Kant, men också till fenomenologin. I en essä, "*Que'est-ce que les Lumières?*" (1984) klarlägger Foucault sin filosofisk-kritiska position. Han hävdar att Kant grundade två kritiska traditioner, som delar den moderna filosofin. Den ena har utvecklats som en analytisk sanningsfilosofi, det är en filosofisk tradition som definierar villkoren för möjligheterna till sann kunskap. Den andra kritiska traditionen, *det närvarandes ontologi*, ställde emellertid frågan: Vad är vårt nu (actualitéé)? Vilket är det samtida fältet för möjlig erfarenhet? Denna vår egen ontologi undersöker de historiska villkoren för möjligheten av våra erfarenheter, praktiker, kunskap och förnuft. Det är denna tradition som, enligt Foucault, har lagt grunden till den form av reflektion som hans eget verk tillhör (1984/1994b: 687–688).

Trots att Husserls fenomenologi kan anses tillhöra den tradition som strävar till att definiera villkoren för den sanna kunskapens möjlighet, placerar Foucault den på ett annat sätt. Han spårar det samtida, franska historisk-kritiska tänkandet tillbaka till Husserls tänkande. I en introduktion till den engelska översättningen av Georges Canguilhems *Le Normal et le pathologique* skiljer Foucault mellan två sätt på vilka franska tänkare tillägnade sig Husserls tänkande efter hans föreläsningar i Paris år 1929. Det ena var Sartres existencialistiska läsning som tog Husserls tänkande i riktning mot en subjektfilosofi, den andra var Cavaillés' läsning som, enligt Foucault, förde det tillbaka till dess grundläggande principer inom formalismen och vetenskapsteorin (1978/1991:8–9). Foucault placerar helt klart sitt eget tänkande i Cavaillés' tradition, som utvecklades som en tänkandets historia och som vetenskapsfilosofi (se t ex 1983/1988b: 22).

Foucault hävdar dessutom att Husserl i sina sena arbeten inte ställde traditionella epistemologiska frågor kring kunskapens universella natur eller villkoren för dess tidlösa möjligheter, utan snarare ställde en *kritisk* fråga om vår epistemiska historia, liksom om vår nuvarande verklighet. Foucault placerar alltså Husserls tänkande i den tradition som ifrågasatt den västerländska rationalitetens anspråk på universalitet och autonomi och som sedan dess penetrerat filosofins historisk-kritiska dimension. Foucault skriver:

Och om fenomenologin, efter en ganska lång period där den hölls vid gränsen, till slut i sin tur trängde igenom, var det utan tvivel den dag som Husserl, i *Cartesiska meditationer* och i *Krisis*, ställde frågan om förhållandet mellan det 'västerländska' projektets universella förnuftsutveckling, vetenskapernas positiva karaktär och filosofins radikalism (1978/1991:11).

Filosofin som en det närvarandes ontologi är för Foucault inte en teori utan en kritisk praktik. Den är inte ett kunskapssystem, utan ett försök att ifrågasätta rådande kunskapssystem. Huvudsyftet är inte att konstruera teoretiska system som producerar ackumulerande resultat, utan snarare att ta isär dessa. Den filosofiska verksamheten är "tankens kritiska granskning av sig själv" som "består i att försöka utröna hur och hur långt det vore möjligt att tänka på annat sätt i stället för att berätta vad man redan vet" (1986:12).

Den uppgift Foucault ställer för sitt tänkande liknar med andra ord

den som Husserl finner i vår filosofiska tradition. Filosofin är i sin kärna en rörelse, inte mot allt mer precisa och korrekta former av kunskap, utan en rörelse av ständigt återvändande: att om och om igen ifrågasätta det som tas för givet, att börja tänkandet på nytt.

Översättning: Trygve Söderling

Litteratur

BERNAUER, J W & MAHON, M, "The ethics of Michel Foucault" i Gutting, G (ed) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

BOOTHROYD, D, "Foucault's alimentary philosophy: Care of the self and responsibility for the other", *Man and World*, 29, 1996.

CANGUILHEM, G, "The death of man, or exhaustion of the cogito" i Gutting, G (ed) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

COUSINS, M and HUSSAIN, A, *Michel Foucault*, Macmillan, London, 1984.

FINK, E, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien, Jahrgang XXXVIII, Heft 1*, 1933.

FLYNN, T, "Foucault's mapping of history" i Gutting, G (ed) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

FOUCAULT, M, *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, Paris, 1966.

FOUCAULT, M, *Vetandets arkeologi.*, Cavefors, Lund, 1972. Original: *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, Paris, 1969.

FOUCAULT, M, "Entretien avec Michel Foucault", i Defert, D och Ewald F (ed) *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault, III, 1976–1979*, Editions Gallimard, Paris, 1977/1994.

FOUCAULT, M, "Introduction to George Canguilhem", *The Normal and the Pathological*, Zone Books, New York, 1978/1991.

FOUCAULT, M, *Sexualitetens historia 1. Viljan att veta*. Övers: Britta Gröndahl. Gidlunds, Stockholm, 1980. Original: *Historie de la sexualité, 1: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

FOUCAULT, M, "The subject and power" i Dreyfus H och Rabinow P (ed) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1982.

FOUCAULT, M, "The minimalist self", i Kritzman, LD (ed) *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, Routledge, New York, 1983/1988a.

- FOUCAULT, M, "Critical theory/ intellectual history", i Kritzman, L D (ed) *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, Routledge, New York, 1983/1988b.
- FOUCAULT, M, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", i Defert, D och Ewald F (ed.) *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault, IV, 1980–1988*, Editions Gallimard, Paris, 1984/1994a.
- FOUCAULT, M, "Qu'est-ce que les Lumières?", i Defert, D och Ewald F (ed) *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault, IV, 1980–1988*, Editions Gallimard, Paris, 1984/1994b.
- FOUCAULT, M, *Sexualitetens historia 2. Njutningarnas bruk*. Övers: Britta Gröndahl. Gidlunds, Stockholm 1986. Original: *Historie de la sexualité, 2: L'usage de plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984.
- GUTTING, G, *Michel Foucault's archeology of scientific reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- HEINÄMAA, S, "Cognition, passion, and philosophy: Merleau-Ponty's modification of phenomenology, *Synthese*, 1999.
- HIMANKA, J, "Reduction in concreto: Two readings of *The Idea of Phenomenology*" utkommer i *Recherches Husserliennes*, 1999.
- LENKOWSKI, W J, "What is Husserl's epoché: The problem of the beginning of philosophy in a Husserlian context", *Man and World*, 3/4, 1978.
- McWHORTER, L, *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M, "La langage indirect et le voix du silence" i *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- MOHANTY, J N, *Phenomenology: Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 1997.
- OKSALA, J, "Sukupuolinen subjekti: Merleau-Ponty'n ruumiifenomenologiasta Foucault'n genealogiaan" ("Sexuellt subjekt: från Merleau-Pontys kroppsfenomenologi till Foucaults genealogi"), licentiatarbete, Filosofiska institutionen, Helsingfors universitet, 1998.
- TAYLOR, C, "Foucault on freedom and truth" i Hoy, D C, *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- WALTZER, M, "The politics of Michel Foucault" i Hoy, D C, *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- WATSON, S, "Between tradition and oblivion: Foucault, the complications of form, the literature of reason, and the aesthetics of existence" i Gutting, G (ed) *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

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 sokratiske 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

HANS RUIN

Den fenomenologiska reduktionen

Filosofi som radikal självbesinning hos Husserl och Wittgenstein¹

I sina föreläsningar om "Fenomenologins idé" från 1907 presenterar Husserl för första gången den tankeoperation som därefter skulle förbli hans mest bestående filosofiska signum, nämligen "den fenomenologiska reduktionen", eller helt enkelt "epochén". Den beskrivs där som en form av tvivel, som i sin tur skall leda till ett rent skådande av fenomenen.² Tjugo år senare, i *Cartesianska meditationer*, som först framfördes som en föreläsningsserie i Paris, vidhåller han att det endast är genom den fenomenologiska reduktionen som vi får tillträde till den fenomenologiska inställningen (*Cartesianska meditationer*, s 150). Genom hela sitt omfattande verk – såväl det publicerade som det opublicerade – återkommer han ständigt till denna operation som det helt avgörande steget in i det fenomenologiska problemområdet. Den sanna fenomenologen måste till att börja med "sätta världen inom parentes", han måste "upphäva dess vara-giltighet"; och till sist måste han dra sig undan i den sfär av transcendental subjektivitet som friläggs genom att den fenomenologiska reduktionen genomförs på ett fullständigt och systematiskt sätt.

1 Föreliggande uppsats har flera källor. Temat med reduktionen behandlade jag redan i en trebetygsuppsats från 1984, "Edmund Husserls fenomenologiska reduktion". Delar av detta material ingick i ett anförande vid filosofidagarna i Umeå 1995 under titeln "Metafysik eller medvetandefilosofi – om den fenomenologiska reduktionens räckvidd". Detta föredrag har i sin tur omarbetats utifrån intryck och inspiration från det symposium om fenomenologi och språkfilosofi som är temat för detta nummer av FT (där jag själv presenterade en annan text). Därtill har Nicholas Smith bidragit med värdefulla synpunkter.

2 *Fenomenologins idé*, övers Bengtsson (Göteborg 1989), ss 69, 84. I mina citat hänvisar jag i första hand till de svenska översättningar som står till buds, och i annat fall till tyska original som då återges i min översättning.

Redan under Husserls egen levnad möttes denna metod och dess anspråk av såväl tvivel som kritik. Under det halva sekel som gått efter hans död har diskussionen fortsatt om reduktionens innebörd, räckvidd och legitimitet. Man har inte minst frågat sig om den inte i själva verket bara utgör det sista försöket att hålla fast vid en cartesianskt präglad solipsistisk subjekt filosofi som det nu är hög tid att man lämnade bakom sig. En sådan kritik formulerades av den sociologiskt orienterade fenomenologen Alfred Schütz redan på femtiotalet, som bland annat hävdade att den husserlska formen av subjekt filosofi var oförmögen att handskas med det sociala fenomen, som tvärtom kräver att man tar sin utgångspunkt i det intersubjektiva, i stället för det enskilda och subjektiva. Med utgångspunkt i Wittgensteins sena språk filosofi och det så kallade "privata språk"-argumentet hävdade andra att filosofins moderna språkligt-sociala vändning en gång för alla hade underminerat detta slags subjekt orienterade reflexions filosofi. Hädanefter var det tvärtom nödvändigt att ta sin utgångspunkt i det sociala och gemensamma om man skulle komma till rätta med subjektivitetens, meningens och erfarenhetens problem. Karl Otto Apel framförde denna tanke redan på sextiotalet, och den har senare återupptagits och utvecklats i en bok av Suzanne Cunningham på sjuttiotalet, som i sin tur har påverkat den svenska diskussionen på senare tid.³

Det är nog ingen överdrift att säga att tolkningen av denna fenomenologiska grundoperation i hög grad präglar bilden av Husserls arbete än idag, vilket gör den till ett angeläget tema för varje övergripande bedömning av den fenomenologiska filosofin. Detta gäller i synnerhet det aktuella sammanhanget, som explicit vill undersöka förhållandet mellan fenomenologin och den wittgensteinskt orienterade språk filosofin. För på ingen punkt tycks skillnaden i deras båda angreppssätt bli så tydlig som just när det gäller möjligheten av att utöva något slags fenomenologisk reduktion till en transcendental

3 A. Schütz, "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl", *Philosophische Rundschau* 5 (1957), ss 81–107. K-O Apel, *Transformation der Philosophie I–II* (Frankfurt am Main, 1973), som innehåller texter från 1955 och framåt. Cunningham, *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl* (Haag, 1976). Den senare är en viktig inspirationskälla för den wittgensteinskt orienterade kritik av Husserl och reflexions filosofin som presenteras i Sharon Riders *Avoiding the Subject* (Stockholm, 1998).

subjektivitet eller rent egologisk sfär.⁴ I sin mest tillspetsade form kan det låta ungefär så här: genom sin kritik av tidigare mentalistiska och idealistiska idéer om mening och språkanvändning så skulle Wittgenstein implicit ha visat att också fenomenologin vilar på ett grundläggande missförstånd, inte bara av den filosofiska analysens uppgift, utan av själva dess möjlighet (man får tillägga "implicit" eftersom Wittgenstein inte diskuterar Husserl i sina texter).

Den fråga vi har att ta ställning till är alltså om detta är fallet. Är det rimligt att utläsa en sådan implikation ur Wittgensteins subtila analyser av språkanvändningen i texterna från trettioalets början och framåt? Mitt eget svar är ett bestämt nej. Jag tror att slutsatsen inte bara är felaktig i förhållande till Husserl, utan att den också förvanskar bilden och förståelsen av Wittgensteins egen syftning med sitt arbete. Tvärtemot den alltjämt ofta framförda ståndpunkten att det skulle råda en skarp skillnad mellan Wittgensteins metod och det fenomenologiska arbetssättet i filosofin så skulle jag vilja hävda att vi tvärtom, just i anknytning till problemet med reduktionen finner ett sätt att visa hur de rör sig i likartade banor, om än utifrån olikartade utgångspunkter. Som en nyckelterm här skulle jag vilja peka på idén om det "deskriptiva", i dess kontrastering mot det "förklarande". Vi har det berömda och ofta citerade uttalandet från Wittgensteins *Filosofiska undersökningar* som framhåller den filosofiska analysens särart som att "all förklaring måste bort, och enbart beskrivning träda i dess ställe" (s 74). Bortom alla uppenbara skillnader i filosofiskt temperament och resultat, så möts Wittgenstein och Husserl i tanken på att det är filosofins uppgift inte att kausalt *förklara* företeelser och sammanhang, utan att så långt det är möjligt *klarlägga deras mening genom en deskriptiv analys*.

Men vad är en deskriptiv analys och hur når vi dit? I samma anteckning talar Wittgenstein om hur vi måste vinna en inblick i hur vårt språk arbetar, och i strid mot en drift att missförstå det. Filosofin måste vara en kamp mot "förhäxandet av vårt förstånd genom vårt språk". Husserl skulle aldrig tala specifikt om språkets förhäxande makt, men däremot om en drift till missförstånd av sakernas tillstånd, som vi måste aktivt kämpa mot för att bemästra. Enligt Husserl kräver det just att vi förmår utföra den fenomenologiska reduktionen, såsom

4 Inte minst under den konferens i Uppsala under vilket många av de här ingående bidragen presenterades blev detta också tydligt.

den enda vägen till en äkta och radikal kunskapskritik. Just begreppet "kritik" är centralt här, eftersom det också sammanlänkar de två filosofiska arbetssätten; hos såväl Husserl som hos Wittgenstein så ses den filosofiska tanken i sin på samma gång särskiljande och dömande funktion; den är någon som träder ut ur och ifrågasätter en gällande förståelseform. Det är genom reduktionen som vi enligt Husserl vinner tillträde till det filosofiskt-deskriptiva fältet, i strid mot en nivellerande makt som manifesterar sig i ett visst vanetänkande. Mitt bidrag här syftar därför till att ge en inledning till detta tema hos Husserl, i syfte att öppna upp en dialog mellan fenomenologin och Wittgenstein.⁵ Texten bör inte läsas som ett färdigt och avslutat resultat, utan mer som ett uppslag med vilket det finns anledning att gå vidare. Området är svårbemästrat och mångfacetterat och man bör undvika alltför snabba slutsatser.

Att den fenomenologiska reduktionen av Husserl uppfattades som ett avgörande inslag i den fenomenologiska analysen står utom allt tvivel. Citat till stöd för denna bedömning skulle kunna mångfaldigas. Samtidigt är det ju inte uppenbart att alla de hänvisningar till reduktiva förfaranden som Husserl nämner under de trettio år som temat förekommer i hans verk syftar på ett och det samma. Man måste framför allt skilja mellan den "fenomenologiska" och den så kallade "eidetiska" eller "väsensmässiga" reduktionen. Utifrån förebilden av det matematiskt-logiska kunskapsfältet avsåg Husserl med den eidetiska reduktionen bara att generalisera ett betraktelsesätt som inom dessa discipliner är en självklarhet, nämligen att analysen syftar till det generellt-ideella framför det empiriskt-partikulära. Men också inom den fenomenologiska reduktionens egen domän använder sig Husserl av skilda tillvägagångssätt, och framför allt närmar han sig dess problem utifrån skilda utgångspunkter. Bland kommentatorerna har detta resulterat i försök att urskilja olika "vägar" till reduktionen. Ett ofta citerat arbete är en tidig uppsats av Iso Kern som just talade

5 Denna dialog har naturligtvis redan pågått sedan länge, inte minst gäller det förhållandet mellan Wittgenstein och Heidegger som uppmärksammats av flera författare (däribland Apel, Taylor, Rorty, Cavell, Mulhall, m fl) i ett antal studier under de sista decennierna. Denna litteratur är inte något jag berör här, men som det finns anledning att återkomma till vid ett senare tillfälle. Däremot känner jag inte till något arbete som utvecklat just den förbindelse till Husserl som antyds här utifrån reduktionens problem.

om ”tre vägar” till den fenomenologiska reduktionen, en cartesiansk, en ontologisk och en som gick via psykologin.⁶ Här kommer jag inte att gå djupare in på denna fråga, utan jag kommer att utgå från att reduktionen trots olika vägar och formuleringar syftar till ett och detsamma, nämligen upprättandet av den specifikt fenomenologiska erfarenheten och analysen.

Det kan vara att värt att ytterligare kort kommentera hur reduktionen tagits emot bland Husserls efterföljare. På ytan kan det se ut som endast ett fåtal bland hans arvtagare delade Husserls egen syn på dess betydelse. Men situationen är i själva verket inte så entydig. Även om Heidegger exempelvis ingenstans praktiserar reduktionen utifrån Husserls anvisningar, så är det lätt att visa hur han inte bara tematiserar dess möjlighet inom sin egen existentialontologiska fenomenologi, utan också indirekt förordar dess nödvändighet i det han säger om vikten av att upprätta en ”egentlig” hållning i den egna förståelsen. Merleau-Ponty däremot följer delvis Husserls anvisningar i sina tidigare arbeten, samtidigt som han gör reduktionens räckvidd till ett tema i sig. Det gäller också elever som Landgrebe och Fink. Överhuvudtaget kan man bland de mer originella arvtagarna utläsa en gemensam hållning till den husserlska metodiken, varigenom den på samma gång övertas och problematiseras i sina mest långtgående anspråk på att upprätta en absolut förutsättningslöshet. Samtidigt möter man också ett mer fundamentalt ifrågasättande av reduktionens själva värde och möjlighet, vilket är fallet bland annat med Ingarden.

Denna klyvnad mellan å ena sidan fullständig oförståelse och sympatisk rekonstruktion av Husserls avsikt genljuder alltjämt i forskningslitteraturen. Som ett exempel på det förra kan man nämna David Bells aktuella översiktsverk *Husserl* som säger sig inte se någon poäng alls i det reduktiva förfarandet (speciellt ss 162f). Som en kontrast till

6 Kern, ”Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1962), ss 303–49. Omtryckt på engelska i Elliston & McCormick (utg), *Husserl. Expositions and Appraisals* (Notre Dame, 1977), s 126–149. Vissa läsare vill också se en strikt skillnad mellan en fenomenologisk och en transzendental-fenomenologisk reduktion, där det först är den senare som gör anspråk på att frilägga ett fält av transcendental subjektivitet, medan den förra bara är en reduktion som öppnar upp det noematiska eller meningsmässiga. Här kommer jag dock att betrakta dem som olika aspekter av ett och detsamma reflexiva förlopp.

denna bedömning står Dan Zahavis *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, som inleds med en initierad och i grunden sympatisk rekonstruktion av reduktionen som en helt rimlig väg till en utläggning av de meningssammanhang som fenomenologin studera (se fr a kapitel 1). Zahavi har arbetat nära Rudolf Bernet, den nuvarande chefen för Husserl-arkivet i Löven, som också i flera sammanhang har behandlat den fenomenologiska reduktionen på ett klagörande sätt. Med dessa exempel vill jag bara inskräpa att diskussionen om reduktionens vara och värde på intet sätt tillhör en förfluten dimension inom den fenomenologiska filosofin, utan tvärtom en levande angelägenhet, och att vi idag, efter fenomenologins egen språkliga, ontologiska och existentiella vändning, kanske till och med skulle ha bättre förutsättningar att utvärdera dess betydelse.

I och med dessa inledande anmärkningar är det dags att gå över till själva sakfrågan. I centrum för Husserls filosofiska intresse står kunskapsproblemet i en klassisk kantiansk formulering: hur är objektiv kunskap möjlig, dvs hur är något sådant som ett subjekts "träffande" av objektet möjligt? Till skillnad från sin (och vår) tids olika naturaliserade epistemologer ansåg inte Husserl att denna fråga kunde besvaras med en modell hämtad från naturvetenskapen. Kunskapsproblemet är inte ett problem som låter sig ställas som en relation mellan två naturliga entiteter, naturföremål och psyke, vilket endast leder till en *metabasis*, en sammanblandning av nivåer. Kunskapsproblemet kan endast behandlas inom ramen för en filosofi, som utifrån sitt pågående "kunskapande" systematiskt reflekterar över denna möjlighet. Med samma termer som vi finner hos Dilthey, och senare hos Wittgenstein, säger Husserl att det högsta målet därmed inte är "förklaring" utan "klargörande" eller "förstående". Fenomenologins mål är just detta: att "förstå" kunskapen som väsensmöjlighet.

Om vi förmår hålla oss till detta i korthet framställda program så kan vi undvika den olyckliga fälla som förvirrat mycket av diskussionen inom och utom fenomenologin, nämligen att vilja se två klart skilda perioder i Husserls utveckling: å ena sidan en antipsykologistisk och mer fregeansk inställning i *Logiska undersökningar* och å andra sidan en transcendentalfilosofisk och solipsistisk i *Idéer* och framåt.⁷

⁷ Denna läsart präglar bland annat Bells ovannämnda studie, och även många av uppsatserna i antologin *The Cambridge Companion to Husserl*, utg B Smith & D W Smith (Cambridge, 1995).

Enligt denna Husserl I/II uppdelning skulle reduktionen endast beröra den transcendentalfilosofiska perioden efter *Logiska undersökningar*. Tvärtom anser jag att det endast är genom att ta fasta på detta verks metodologiska grundprincip som vi kan se varför Husserl leds till att formulera något sådant som en reduktion. Jag syftar då på vad han säger i den första undersökningens sjunde paragraf om vikten av att vid kunskapsteoretiska studier iaktta "förutsättningslöshet". I sin enklaste form innebär detta nämligen bara ett rationalitetskriterium: som filosoferande bör vi eftersträva att inte ta några nedärvda sanningar för givna utan att pröva dem utifrån det strängaste kriterium vi kan uppställa: den egna erfarenheten, såsom en fulbordad (eidetisk) evidensupplevelse. Som metodologisk princip kan den tyckas lika självklar som innehållslös. Vi måste därför också se hur den i själva verket har ett specifikt mål, nämligen det mål som redan angripits i verkets omfattande *Prolegomena*: psykologismen, det vill säga tesen att inte bara logiska utan även andra väsenssammanhang ytterst är att betrakta som psykologiska fenomen som därmed kan göras till föremål för en psykologisk undersökning. Med ett annat ord: vad principen om förutsättningslöshet redan i *Logiska undersökningar* riktar sig mot är varje försök till "naturalisering" av medvetandet och kunskapsprocessen.

Mot bakgrund av detta för fenomenologin så grundläggande metodantagande är det inte så svårt att se vad som motiverar Husserl att inleda sina föreläsningar om "Fenomenologins idé" som han gör några år senare. Utgångspunkten för detta verk är att det finns två skilda hållningar att inta till kunskapsproblemet. För den naturliga och naiva inställningen är kunskapen som möjlighet inte ett problem; problemet är bara hur vi skall gå till väga för att skaffa oss mer och säkrare sådana. För den filosofiskt reflekterande däremot är det just kunskapens *möjlighet* som står i fokus för intresset. Men i och med att detta är sagt så är det inte säkert att vi därmed inrättat oss i den genuina filosofiska hållningen. Tvärtom är risken stor att vi – hur mycket filosofer vi än anser oss vara – lever kvar i den naturliga inställning inom vilken en kvalificerad kunskapsreflexion inte är möjlig. Åtminstone är det Husserls åsikt att denna risk är överhängande. Och det är här som reduktionen kommer in i bilden. Det är nämligen den som skall säkerställa att den rätta attityden, det rätta perspektivet, på problemen verkligen iakttagits. Så länge vi dröjer kvar i den naturliga inställningen

– och detta kan inte nog understrykas – så kommer vi vara benägna att se klagörandet av kunskapens möjlighet som ett psykologiskt-naturvetenskapligt problem. Det är – och jag citerar – ”... för att undvika denna förskjutning och ständigt komma ihåg innebörden hos frågan efter denna möjlighet som vi behöver den fenomenologiska reduktionen” (*Fenomenologins idé*, s 45).

Hur skall då detta gå till? I dessa tidiga föreläsningar är det framför allt en formulering som återkommer. Husserl säger där att vi skall förse allt transcendent, det vill säga allt som inte är givet immanent för medvetandet, med ”index noll”, eller med ”tvelaktighetens index” (ibid, s 46, s 69). Formuleringarna kan tyckas antyda att vi i likhet med Descartes skall börja tvivla på att yttervärlden existerar, men en kompletterande formulering markerar tydligt att det är något annat som står på spel; där heter det om reduktionen att den inte innebär ett ”uteslutande av det reellt transcendentia utan uteslutandet av det transcendentia överhuvudtaget som accepterad existens” (ibid, s 49). Det är alltså inte de individuella tingens existens som vi skall betvivla, utan snarare det *existensbegrepp* under vilket de alla faller. Och om vi följer denna andra formulering så är detta inte något som vi egentligen kan betvivla, utan snarare något som vi bör bortse ifrån, något att ”utesluta”.

Om vi tar ett raskt hopp till *Idéer* så erbjuder den ytterligare en räckta metaforiska omskrivningar. I dess berömda §31 heter det om den naturliga inställningen att vi inte ger upp dess ”generaltes” – att världen består av olika sorters kausalt förbundna ting varav mitt medvetande är ett – utan vi låter den undergå en ”modifikation” och en ”omvärdering”: vi sätter den ”ur spel”, vi ”kopplar bort den”, vi ”sätter den inom parentes”, vi ”gör ingen användning av den”. Uttrycken är alla Husserls och han staplar dem på varandra, med en iver som om den egentliga innebörden i det han ville få sagt hela tiden hotar att rinna honom ur händerna. Av de återopade citaten är det tydligt att Husserl, trots att han vid flera tillfällen anknyter till Descartes och det universella tvivlet, egentligen inte avser ett tvivel. Att sätta ur spel och inom parentes är inte att tvivla. Vad det handlar om är snarare att utgå från en föreställning – i det här fallet den naturliga inställningens generaltes – och vidmakthålla denna föreställning *samtidigt* som man neutraliserar dess anspråk. Man gör det som tidigare var ett spontant omfattat omdöme till ett ”giltighetsfenomen” för att använda en annan

term som Husserl ofta återoppar.

En vanlig misstolkning av formuleringar som dessa är att reduktionen därmed till sist bara skulle handla om att isolera det upplevda från upplevelsen. I stället för att vara inriktade mot världen och tingen så skulle vi nu vända oss mot vårt inriktande, med andra ord, mot vår intentionalitet. Fenomenologi är förvisso intentionalitetsforskning, och reduktionen är det sätt på vilket dess forskningsfält upprättas och vidmakthålls. Men den stora – och för vår förståelse av fenomenologin – helt avgörande frågan gäller vad sådan intentionalitetsforskning egentligen innebär. Innebär den bara att vi släpper taget om världen för att i stället sysselsätta oss med upplevelserna? Svaret på den frågan är ett bestämt nej. En sådan begränsad undersökning av det intentionala har förvisso sitt intresse och sin legitimitet, som en form av medvetandefilosofi och fenomenologisk psykologi. Men den uttömmar inte den husserlska fenomenologins syftning. Vad denna filosofiska teori och analysmetod satt upp för sig själv som sitt forskningsfält är nämligen inte bara medvetandefenomen, utan *erfarenheten som sådan*, och därmed allt som ges och presenteras för ett kunskapssubjekt överhuvudtaget. Med dess egen terminologi är den både ”noetisk” och ”noematisk”, vilket innebär att den både utforskar hur något presenteras och det presenterade som sådant. Dess metod är en reflexiv analys av olika fenomenens framträdelsebetingelser, utifrån det erfaraende subjektets horisont, men dess forskningsfält innefattar alla typer av erfarenheter, eller ”givenheter”.

Denna kritiska synpunkt kan motiveras på flera nivåer. Till att börja med verkar det konstigt att Husserl skulle behöva göra så stor affär av en annars så till synes lättbegriplig vändning. Varför kämpa så mycket mot den naturliga inställningen, om det bara handlar om att isolera medvetandet för systematisk introspektiv utforskning? Om det bara gällde att markera att vi söker det ideala och inte det konkret psykiska, så hade det väl räckt med den eidetiska reduktionen? För det andra – och det är allvarigare – så framstår det som obegripligt hur fenomenologin skulle kunna uppbära anspråket på att säga något intressant överhuvudtaget om kunskapsproblemet, fattat som en subjekt-objekt-relation. Om objektet är bortkopplat och det enda vi undersöker är subjektets inre liv, då tycks alla mer grundläggande ambitioner ha återkallats. För det tredje blir det svårt att förstå hur Husserl kan mena att han genom denna operation vunnit tillträde till – som han säger

i *Idéer* – en ny ”vararegion” och en ”grund” (*Ideen*, s 67). Slutligen förefaller det vara helt oförenligt med det anspråk som antyds redan i *Fenomenologins idé* och som explicit formuleras i *Cartesianska meditationer*, nämligen att vi igenom den ”förlust” som reduktionen innebär egentligen och i sista ledet inte har förlorat någonting utan tvärtom vunnit världen åter, men nu i ”universell självbesinning” (*Cartesianska meditationer*, s 161).

För att förstå dessa anspråk måste vi i stället fördjupa vad Husserl menar med att göra något till ett ”giltighetsfenomen”. I sin naturliga eller (eller för att tala med Wittgenstein: ”förhäxade”) position är det intenderande medvetandet på ett oreflekterat sätt bundet till objektet i dess givna och vedertagna framträdelseform. Objektet uppfattas som havande egenskaper som man ännu inte till fullo besitter kunskap om, ett inre, en bortsida, dolda kausala samband, etc. Men medan dessa egenskaper av det naturliga medvetandet uppfattas som helt enkelt existerade ”därute”, så låter oss den fenomenologiska reduktionen bearbeta en sådan erfarenhet genom att låta dessa underförstådda antaganden framträda *just som antaganden*, som giltighetsfenomen. Jag ser därmed objektet inte bara som ”objektet därute” utan snarare som ett system av anspråk, menanden, en dynamisk intentional horisont. Förutsättningen för denna andra ordningens reflexion är just att jag för ett ögonblick berövar objektet dess ”makt” över min tanke, för att därefter ge det denna makt tillbaka, men nu som en horisont av förväntningar. Därmed har jag också automatiskt berövat det dess här och nu och gjort det till en möjlig erfarenhet. Jag äger fortfarande all den kunskap jag nyss ägde om det, men nu liksom kompletterad eller rentav dubblerad som en ideal möjlighet. Jag kan i vilket ögonblick som helst återvända till min tidigare objektsrelation och utforska föremålet lite till, på samma sätt som jag kan frysa det också i den fasen och konstatera att väsenstrukturen nu är den samma. I detta avseende innebär den fenomenologiska blicken, och den filosofiska inställningen som åstadkommit av reduktionen, att en ny region blivit principiellt tillgänglig, nämligen regionen av objekts-menande överhuvudtaget, som en region av möjligheter.

Så länge den naturliga inställningen råder, och därmed den vetenskapsfilosofiska naturalism som är dess teoretiska utväxt fortsätter att råda, så kommer alltid det reflexiva kunskapsidealet att framstå som sekundärt. Kunskapsproblemet kommer då att – åtminstone principiellt

– vara problemet om hur en entitet orsakar eller betingar en annan entitet, även om dess exakta struktur ännu inte är frilagd. Vad den fenomenologiska reduktionen vill uppnå är inte bara systematisk själv-reflexiv hållning, utan den vill en gång för alla säkerställa att man inte längre tror sig kunna finna svaret på kunskapsproblemet genom en naturaliserande metod, psykologisk eller fysiologisk. Den vill inrätta sig på en punkt där man inser att den yttersta kunskap vi kan få om kunskapen är ett deskriptivt skådande av den som ideal möjlighet. Vi kommer inte ner till en grund från vilken kunskapen kan härledas, säkerställas eller bevisas. Men vi kan vinna ett reflexivt perspektiv från vilket kunskaps- och meningsproblemet kan genomlysas och därmed beskrivas. Att nå fram till denna punkt är inte alla självklart förunnat; den måste erövrats med ett visst våld, eftersom det finns ett motstånd. Det är detta motstånd som reduktionen vill bemästra genom ett samlat metodiskt grepp.

En vanlig kritik mot Husserl, inte minst från de som hämtar inspiration från Wittgenstein, anser att han med sin reduktion också binder sig vid anspråket att mening och kunskap är något som får sin giltighet utifrån ett solipsistiskt konstruerat jag. Man tar då fasta på hans formuleringar om den transcendentala subjektiviteten som en absolut grund, och på jaget som en konstituerande pol. Den fenomenologiska reduktionen skulle då utgöra just den illusoriska vägen till ett lika illusoriskt fundament, som vilar på ett missförstånd angående meningens och kunskapens intersubjektiva och sociala karaktär. Men den läsart som jag velat frammana här pekar i en annan riktning. Den betraktar inte det transcendentalfenomenologiska fältet som ett en gång för alla stabilt konstituerande fundament, utan ser det snarare som namnet på en forskningsdomän, vars egenart och karaktär kräver ett utövande av fenomenologiska analyser. Till denna forskningsdomän hör individuella medvetandeförlopp, likväl som språk och intersubjektivitet. Det väsentliga är inte att en gång för alla säkerställa en nivå från vilken allt annat kan härledas, utan i stället att försäkra sig om ett blickfång som låter oss ställa de kunskaps- och meningsteoretiska frågorna på ett klarare och mer grundligt sätt. Det väsentliga är inte existensen av det utpekade fältet – för dess mer precisa existensart måste förbli föremål för en oändlig analys, eller en ”oändlig uppgift”, som Husserl ibland säger – utan problematiserandet av dess vardagliga korrelat. Vad medvetandet i den vardagliga och naturliga inställningen inte förmår

begreppsliggöra, helt enkelt för att det lever för nära intill och för djupt inflätat i nedärvda språk- och tänkesätt – är det den kritiska reduktionens uppgift att frilägga. Dess uppgift är således inte i första hand grundande och legitimerande utan kritisk och problematiserande. Först när den är i kraft kan vi förvandla det passivt betingande till en aktiv erfarenhet; först då kan vi göra den vardagliga världserfarenheten till ett tema för filosofisk beskrivning. I detta avseende utgör den fenomenologiska reduktionen i första och sista led ett uttryck för det genomgående husserlska filosofiska idealet av tänkandet som ”radikal självbesinning”. Det är ur detta genomgående ideal om filosoferande som självbesinning och självutläggning som jag föreställer mig att ett samtal kan och borde inledas med Wittgenstein, för vilken en sådan i grunden etisk förståelse av det teoretiska arbetet inte är främmande. Men för att komma vidare i ett sådant samtal måste man först komma förbi missvisande läsararter av den fenomenologiska reduktionen och se den i dess fulla kritiskt-emancipatoriska syftning.

Litteratur

- BELL, DAVID, *Husserl* (London 1990).
BERNET, RUDOLF, *La vie du sujet* (Paris, 1995).
HUSSERL, EDMUND, *Cartesianska meditationer*, övers Birnbaum & Wallenstein (Göteborg 1992).
– *Fenomenologins idé*, övers Bengtsson (Göteborg 1989).
– *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III* (Haag: Nijhoff, 1976), s 67.
– *Logische Untersuchungen Bd II/1* (Tübingen, 1913/1980).
ZAHAVI, DAN, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität* (Haag, 1996).
WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Filosofiska undersökningar*, övers A Wedberg (Stockholm, 1978).

PÄR SEGERDAHL

Har filosofin fortfarande någon roll att spela?

1. Har specialvetenskaperna gjort filosofin överflödig?

Filosofin har under nästan hela sin historia präglat tänkande människors sätt att förhålla sig till världen. Descartes, Kant och Hegel lästes inte bara av filosofer, utan av de lärda i allmänhet. Under århundraden har man knappast kunnat vara en inflytelserik person utan att åtminstone känna till de ledande filosofiska idéerna. På så vis kunde också dessa idéer genomsyra kulturen. Filosofernas arbeten, däribland teologernas och naturfilosofernas, innehöll de mest genomtänkta beskrivningarna av världen. Man gick till dessa för att finna hur det låg till med saker och ting, hur man på fast grund borde förhålla sig till naturen, konsterna, vetenskaperna, tron, moralen eller statskicket. Vad som var riktigt angeläget, och hur angelägenheter var ordnade i förhållande till varandra – allt detta kunde man nå absolut klarhet i genom att eftertänksamt studera filosoferna.

Så här är det knappast längre. Filosofins roll att prägla vårt sätt att se på världen har övertagits av specialvetenskaperna och annat i offentligheten, såsom journalistiken. Idag går vi till fysikerna, teknikerna, sociologerna, statsvetarna, psykologerna, ekonomerna, språkvetarna eller andra specialister för att få snabba besked om hur det ligger till med saker och ting. Filosofin, däremot, finner sig sällan tillfrågad, och det är kanske inte heller rimligt att fråga filosofin, när man i stället kan tillfråga experter som dagligen detaljstuderar världen med tillgång till material och specialmetoder som filosofin saknar. Martin Heidegger går så långt att han säger att filosofin är vid sitt slut, och att det tänkande som eventuellt avlöser filosofin kommer att vara ringare än filosofin: ”Ringare”, säger han, ”också därför att detta tänkande kommer att ha ännu mindre verkan än filosofin, såväl direkt

som indirekt, i den industriella epokens teknisk-vetenskapligt präglade offentlighet” (Heidegger 1998: 100-101).

– Har då filosofin inte längre någon roll att spela? Har filosofin osjälviskt bidragit till uppkomsten av specialvetenskaperna, och därigenom gjort sig själv överflödigt?

2. Husserl om den fenomenologiska filosofins nödvändighet

Edmund Husserl avfärdar den beskrivning jag gjort av hur filosofin skänkt bort sina uppgifter. Specialvetenskaperna är inte kapabla att överta filosofins uppgifter. Tvärtom har deras försök att göra detta bidragit till att de andliga behoven i vår tid blivit nästan outhärdliga. Han skriver:

Naturvetenskaperna har inte i något enda fall utrett åt oss den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss, och är. Den allmänna tron att det är deras funktion att åstadkomma detta och att de bara ännu inte är tillräckligt avancerade ... har av de med djupare insikt avslöjats som vidskepelse. Den nödvändiga åtskillnaden mellan naturvetenskap och filosofi ... håller på att etableras och klargöras. Som Lotze uttrycker det, ”Att kalkylera världens gång innebär inte att förstå den” (Husserl 1965: 140).

Filosofin har enligt Husserl en central roll att spela, en roll som skiljer sig från specialvetenskapernas mer perifera roller. Filosofin vill inte orientera oss i livet så som specialvetenskaperna orienterar oss om yttre detaljer. Filosofin vill utreda vari den mest omedelbara verkligheten består, den i vilken vi rör oss som erfara och tänkande varelser. Men problemet med specialvetenskaperna är inte bara att de inte är kapabla att utreda denna verklighet åt oss. Det mest akuta problemet, enligt Husserl, är att existensen av alla dessa vetenskaper, med sina egna uppställda verklighetskoncept, hotar idén om en absolut verklighet. Vår relation till verkligheten är i vår historicistiska, naturalistiska, psykologistiska – och därmed relativistiska – tidsålder inte längre en harmonisk relation. Filosofins uppgift, enligt Husserl, är att reharmonisera vår relation till verkligheten.

Detta är alltså den uppgift som Husserl ålägger fenomenologin. Till sakerna själva så som de föreligger rena, när de inte sammanblandas med motstridiga vetenskapliga framställningar. Då kommer vi också att finna den grund varpå specialvetenskaperna vilar. Då kommer vi att

finna hur den erfarenhet som vetenskaperna har som material ytterst är, som Husserl säger, konstituerad.

3. Att återupptäcka den riktiga verkligheten genom epoché

Hur bär Husserl sig åt, när han återupptäcker ”den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss, och är”? Specialvetenskapernas svaghet är att de naivt tar sina konstruktioner för något verkligt. Men antingen dessa konstruktioner motsvarar en verklighet eller inte, så har vi ju en ständigt pågående ström av erfarenheter. Vi *har* en verklighet, utan att anstränga oss det minsta, och alldeles oberoende av hur framgångsrika vi är i vårt vetenskapande. Om vi kan direktundersöka denna absolut givna erfarenhet, utan att halka ut i ett teoretiserande som är antingen sant *eller* falskt, då har vi funnit filosofins säkra metod att återupptäcka och utreda den riktiga verkligheten. Och Husserl menar att detta är möjligt. För att inse denna omedelbart givna verklighet, alldeles inför våra blickar, så behöver vi bara ta ett steg bakåt, och sätta varafrågan inom parantes. Husserl talar om att utöva avhållsamhet, om en fenomenologisk epoché, där vi sätter den objektiva världen inom parantes: ”vad som därigenom blir tillgängligt för mig, den mediterande”, skriver han, ”är mitt rena liv med alla dess rena upplevelser och rena meningar, fenomenens universum, i fenomenologins specifika och vida mening” (Husserl 1992: 38).

Det är inget tomt prat när Husserl talar om hur epochén sätter honom i kontakt med fenomenens universum. Epochén är ett sätt att tänka, och den som lärt sig detta sätt att tänka har den i någon mening riktiga känslan av att äntligen ha funnit verklighetens omedelbart givna sida; en sida som kan utforskas, och som måste accepteras som den är. Husserl tycks ha funnit sättet att genomföra *filosofiska* undersökningar av vår mest näraliggande verklighet.

Trots detta måste man säga att det är en märklig sida av verkligheten som Husserl utpekar åt oss som ”den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss och är” – för det är ju ändå en häpnadsväckande verklighet som få av oss anat. För att få upp ögonen för den verkar det som om vi måste genomgå specialundervisning och tillägna oss ett särskilt seende, och ett nytt språk fullt av invecklade termer som ”epoché”, ”noetisk” och ”fenomenologisk reduktion”. Har inte den sida av verkligheten som Husserl på detta vis pekar ut åt oss allför mycket gemensamt med de specialvetenskapliga verklighetsbegrepp som han

ville ge en absolut grund? Faktum är ju att Husserl öppet medger att den sida av verkligheten som epochén sätter oss i kontakt med inte är vår vanliga verklighet, utan närmast ett verklighetsdestillat:

Genom denna fenomenologiska epoch reducerar jag mitt naturliga, mänskliga jag ... till mitt transcendental-fenomenologiska jag, den transcendental-fenomenologiska själverfarenhetens rike (Husserl 1992: 42).

– Vad är det för reducerad sida av verkligheten som vi kommer i kontakt med genom epochén, egentligen?

4. Fenomenologi som grammatisk meditation

I den andra av de Cartesianska meditationerna har Husserl en tärning framför sig. Men han intresserar sig inte för tärningen på det "naiva" eller "naturliga" sättet som en faktisk tärning, utan på det strängt fenomenologiska sättet som ett rent *cogitatum*. Vad han vill visa, är att detta *cogitatum*, som epochén ställer inför hans blick, inte är något godtyckligt infall, utan en subtilt syntetiserad givenhet som låter sig beskrivas i minsta detalj. Om denna tärning säger han att den

visar sig själv som en syntetisk enhet av en mångfald samhöriga framträdandeformer. ... Om vi ger akt på något speciellt kännemärke hos tärningen som visar sig i varseblivningen av den, till exempel dess gestalt eller färg, en av dess sidor, eller denna sidas kvadratiske form eller dess färg för sig etc, så upprepas samma sak igen. Vi påträffar oavslutligt detta kännetecken som en enhet i en strömmande mångfald. I det omedelbara seendet återfinns en oföränderlig och bestående gestalt eller färg; i den reflexiva inställningen återfinns vi dessutom de därutöver tillhöriga sätten att framträda, den kontinuerliga följderna av successiva riktningar, perspektiv och så vidare. ... Följaktligen är det enskilda cogitot inte medvetet om sitt *cogitatum* på ett odifferentierat och tomt sätt, utan i en deskriptivt strukturerad mångfald med en helt bestämd noetisk-noematisk uppbyggnad, som på ett väsensmässigt sätt tillhör just detta identiska *cogitatum* (Husserl 1992: 56).

Husserl vill här visa att vi genom ett fenomenologiskt skådande kan utreda en subtilt strukturerad verklighet. Vad som ändå ger anledning

till vissa frågor, är att vad Husserl här säger om tärningen som *cogitatum*, är slående likt sådant som vi brukar säga om helt vanliga tärningar. Vi brukar ju tala om en tärnings gestalt, färg och sidor, eller om en sidas kvadratiske form. Och om vi ser tärningen ur olika perspektiv, så kan vi fråga, ”är detta samma sida av tärningen som tidigare var uppåtvänd?”, det vill säga, vi talar om tärningen som en och samma tärning, och om sidan som en och samma sida, även om vi ser tärningen ur olika perspektiv. Så på vilket sätt handlar Husserls ord, när han utövar epoché, om ett *cogitatum*, och inte om en faktisk tärning?

Vi kan tänka oss hur Husserl *koncentrerar sig på tärningen* ... och sedan säger vad vi nyss hört honom säga. Jag vill föreslå att Husserls epoché består i att använda tärningen som ett *exemplar* av en tärning. Detta tärningsexemplar får sedan bilda utgångspunkt för att illustrera vår användning av ord som syftar på tärningar. Tärningsexemplaret har således sidor och färg, som förblir samma sidor och färg när perspektiven varierar på typiska sätt. Husserl konstaterar också att när han säger, ”Denna tärning”, så *menar* han inte bara det i varseblivningen givna, för tärningen som *cogitatum* har också en typisk baksida, som med-menas när vi inom epochén säger, ”Denna tärning”. Baksidan är osynlig, men i någon mening ändå närvarande, och potentiella, föranade varseblivningar skulle synliggöra baksidan. – Här kan vi tänka oss att Husserl vrider på tärningen, och när han varseblir baksidan, så överväldigas han på ett sätt som vi normalt inte överväldigas när vi ser baksidan av en tärning, eftersom detta för Husserl är en direkt bekräftelse på hur tärningens föremålsliga mening konstituerats intentionalt. Den intentionala analysen ger alltså serien av upplevelser när vi vrider på tärningen ett meningssammanhang, som kunde kallas föremålslighetens sammanhang.

Så vad innebär det att sätta den objektiva tärningen inom parantes? Mitt svar är att det, åtminstone till stor del, innebär att övergå från att använda vårt språk i de vanliga sammanhangen, till att med hjälp av en tärning *illustrera* användningen av orden ”tärning”, ”baksida” eller ”färg”. Man kunde säga att epochén består i att koncentrera sig på saker och ting som om de vore illustrationer i en grammatikbok. Det är i en sådan bok aldrig fråga om några faktiska förhållanden. Om vi i boken finner en tärning med en röd sida, och under tärningen satsen ”denna sida av tärningen är röd”, så finns tärningen och satsen där inte för att hävda att jag faktiskt har en sådan tärning hemma, utan

de finns där bara som illustration till hur vi använder ord. Man kunde säga att illustrationerna och satserna inte sträcker sig utanför grammatikboken mot faktiska förhållanden i världen, utan de är immanenta till grammatikboken. Vad Husserl kallar att "sätta världen", kunde beskrivas som att slå igen boken och återgå till att leva och tala som vanligt igen – i de vanliga praktiska sammanhangen.

Den som finner principen för en sådan interaktiv grammatikbok, upptäcker snart att han kan illustrera subtila drag i vårt språk på detta sätt, exempelvis att föremål har en baksida, eller en viss storlek, eller att vad vi kallar "att se en tärning" inte involverar något informationsbärande ljus i fysikens mening. Filosofiskt betydelsefulla observationer låter sig göras i detta skådande. Jag menar att det var denna upptäckt som överväldigade Husserl som principen för den fenomenologiska undersökningen, och som fick honom att vilja säga att här har filosofin äntligen funnit fast mark, och sin egen metod. Husserl själv hade inställningen att han på detta sätt tog oss till en ren sida av verkligheten som föregår språket – men så är alltså inte fallet, menar jag. Den givna ordning som på detta sätt förefaller möjlig att utreda i minsta detalj är åtminstone i stora drag en ordning som finns i vårt vanliga språk.

Jag föreslår alltså att det är genom att koncentrera sig på tingen som grammatiska exemplar av sig själva som Husserl utövar epoché – han talar själv om att ha "de ifrågavarande exemplariska fenomenen för ögonen" (Husserl 1989: 97) – och att det är så som han menar sig finna grunden för "den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss, och är". Det är en verklighet som tycks tillfredsställa den fenomenologiska strävan efter en absolut givenhet, som dessutom ska fungera som yttersta ordnande instans. För genom att göra tingen till grammatiska exemplar av sig själva, så tycks de visa sina egna väsen för den fenomenologiska betraktaren, som på detta sätt tycker sig finna källan till ordningen i den mänskliga erfarenheten. Vårt språks grammatik läggs som en konstituerande ordning på vad Husserl beskriver som en annars herakleitisk medvetandeström. "Fenomenologin klargör genom skådande, den bestämmer mening och den skiljer mening åt" (Husserl 1989: 98).

– Och då vill jag naturligtvis fråga hur Husserls fenomenologiska meditationer är relaterade till den senare Ludwig Wittgensteins grammatiska undersökningar.

5. Att återupptäcka den riktiga verkligheten genom ett primärt språk

I förordet till *Philosophische Bemerkungen* uttrycker Wittgenstein en filosofisk inställning som är klart besläktad med Husserls. Det handlar inte om att förstå världen i dess periferi eller mångfald, som är specialvetenskapernas anda, utan om att förstå världen i dess mitt, i dess väsen. Redan i den första paragrafen förs fenomenologin på tal, och då just som grammatik. Fenomenologin, skriver Wittgenstein där, är grammatiken för beskrivningen av de fakta som fysiken bygger sina teorier på. Men redan i denna första paragraf finner vi att Wittgenstein är i färd med att ompröva fenomenologin. Han skriver nämligen:

Jag har inte längre något fenomenologiskt språk, eller "primärt språk" som jag brukade kalla det, som mitt mål. Jag ser inte längre det som nödvändigt. Allt som är möjligt och nödvändigt är att skilja vad som är väsentligt från vad som inte är det i *vårt* språk (Wittgenstein 1975: §1).

Wittgensteins omprövning av fenomenologin är, som vi ser här, *samtidigt en omprövning av hans tidigare inställning till språket*. Denna tidigare inställning till språket var faktiskt i stor utsträckning densamma som Husserl hade. Så här skriver nämligen Husserl om förhållandet mellan det vanliga språket och det språk som fenomenologen använder:

På grund av det vanliga språkets oklarhet, mångtydighet och bristfällighet vad gäller uttryckets fullständighet, erfordras, även om vi ständigt måste utnyttja detta språks uttrycksmedel, ett nytt grundande av betydelserna genom en ursprunglig orientering mot de insikter som växer fram vetenskapligt och en fixering av dessa insikter i betydelser (Husserl 1992: 32).

Detta för ju tankarna till *Tractatus* logiska analys. Både Husserl och den tidige Wittgenstein strävade efter ett mer egentligt språk som direkt svarar mot den omedelbara erfarenhet som vetenskaperna i ett senare stadium pålägger sina teorier. *Tractatus Logico-Philosophicus* är en bok med en fenomenologisk inställning. En skillnad som finns redan här är dock den att medan Wittgenstein menar att världens väsentliga ordning blott kan visas, så utvecklar Husserl en komplicerad terminologisk apparat för att i detalj tala om denna ordning. I någon

mening går Wittgenstein här längre än Husserl, för Wittgenstein insåg att försöket att *säga* den väsentliga ordningen i världen leder till skapandet av ett särskilt språk som, om det överhuvud betyder något, skulle tala om en annan verklighet än *vår* verklighet. Motivet bakom distinktionen säga/visa är således, menar jag, den fenomenologiska viljan att klargöra *vår* erfarenhet, den erfarenhet vi *har*, och inget vid sidan om liggande (en vilja som givetvis även Husserl hade). En annan skillnad är att den tidige Wittgensteins fenomenologi är språklogisk, medan Husserl uttrycker sig i en mer mentalistisk vokabulär i den idealistiska traditionen. Husserls fenomenologiska reduktion kan emellertid ses som en motsvarighet till *Tractatus* fullständiga logiska analys: Bägge ska föra oss till vår mest omedelbara erfarenhet, till den hårda kristallen.

Men i *Philosophische Bemerkungen* omprövar Wittgenstein som sagt fenomenologin. Trots detta kommer han i denna bok som en besatt ständigt tillbaka till föreställningen om ett språk som mer troget återger vår omedelbara erfarenhet. När Wittgenstein några år senare börjar skriva *Filosofiska undersökningar*, så är detta plågsamma omprövande, med sina ständiga bakslag, i stort sett över, och vi finner där en stämning som faktiskt liknar lugnet efter stormen. – Vad är det då för uppfattning om fenomenologin, och om filosofin, som vi finner där?

6. Att påminna sig om hur det är att leva utan att meditera

Den senare Wittgenstein talar ofta självironiskt om filosofer som stirrar tomt framför sig – som filosoferar meditativt inåtvänt – och ibland får man intrycket att han försöker locka ut dessa bleka gestalter i friska luften:

Titta på den blå himlen och säg till dig själv 'Så blå den är!' – Om du gör det spontant – inte med filosofiska avsikter – så faller det dig inte in att detta färgintryck bara tillhör *dig*. Och du har inga betänkligheter mot att rikta detta utrop till en annan (Wittgenstein 1992: §275).

Detta är en av de många påminnelser som i *Filosofiska undersökningar* riktas mot den fenomenologiska inställningen, med dess föreställning att varje ego har sitt universum. Jag har vid en snabb genomläsning funnit åtminstone femtio liknande påminnelser, varningar och vänligt ironiska skämt, som mer eller mindre explicit anspelar på

den fenomenologiska meditationssituationen. Ett återkommande ord i Husserls arbeten är ju det utpekande ordet ”denna”, exempelvis i fraser som ”denna tärning” eller ”denna röda nyans”. Ett sådant filosofiskt bruk av ordet ”denna” var välbekant för Wittgenstein, men i paragraf 253 vänder han sig mot det, med anmärkningen att man ”genom att emfatiskt betona ordet ’denna’ inte definierar ett kriterium på identitet. Emfasen förespeglar oss snarare att vi är förtroagna med ett sådant kriterium men att vi måste påminnas om det”. Och i paragraf 295 karakteriserar Wittgenstein resultatet av det fenomenologiska skådandet just så som jag tidigare gjorde det, som ”en bildlig framställning av vår grammatik. Inte fakta; utan liksom illustrerade talesätt”. Man kunde fortsätta länge att citera sådana anmärkningar ur *Filosofiska undersökningar*.

Trots detta är andan i *Filosofiska undersökningar* djupt besläktad med den i både *Tractatus* och Husserls arbeten. Där finns fortfarande en form av fenomenologisk reduktion; ett återförande till något mer verkligt. Samtidigt sker detta på ett oväntat sätt, som det är mycket svårt att sätta fingret på. Jag tror att vi här kan ha nytta av något som Wittgenstein säger i *Philosophische Bemerkungen* (§53), nämligen att om det funnes ett primärt fenomenologiskt språk, så skulle det vara ett språk som ”inte på något sätt skulle tillåta oss att uttrycka ett företräde för vissa fenomen framför andra; det skulle behöva vara, så att säga, absolut *opartiskt*”. – Ett absolut opartiskt språk: *det* vore ett språk som skulle förverkliga de fenomenologiska ansatserna. Men hur uppnår Wittgenstein den opartiskhet som han talar om?

7. Att få upp ögonen för sina egna krav på en absolut ordning

Idén om ett opartiskt språk är idén om en språklig ordning som motsvarar världens egen ordning: således en föreställning om en *absolut* ordning. Wittgenstein tycks ha börjat ana att denna idé om opartiskhet var själva motsatsen till opartiskhet: en dogmatism. Filosofen kan inte förlita sig på ett opartiskt redskap, som om det fanns en absolut ordning att reflektera, utan det gäller snarare att kämpa emot den föreställningen:

Vi vill skapa en ordning i vårt vetande: en ordning för ett bestämt syfte; en av många möjliga ordningar; inte ordningen (Wittgenstein 1992: §132).

I både *Tractatus* och *Cartesianska meditationer* fanns försök att i ett opartiskt språk ange en allmän ordning. I *Tractatus* får vi veta att satsens allmänna form är ”Det förhåller sig så och så” (§4.5), och i *Cartesianska meditationer* får vi veta att ”Den mest allmänna typiken, i vilken allt specifikt är inneslutet som form, betecknas genom vårt allmänna schema *ego-cogito-cogitatum*” (s 64). Jag tror att den senare Wittgenstein, kanske under inflytande från ekonomen Sraffa, började ana att den opartiskhet som han talar om i *Philosophische Bemerkungen* inte kan uppnås inom ett primärt språk. Att det skulle existera ett opartiskt språk för att ange världens väsen har ju inte uppdragats för oss, utan detta är ett krav, en fordran som vi ställer när vi filosoferar. Och Wittgenstein vill visa hur tom denna fordran är. Vad man kallat Wittgensteins argument mot existensen av ett privat språk hör enligt min bedömning till detta ifrågasättande. Motivet bakom dessa anmärkningar är säkert till stor del den unge Wittgensteins fenomenologiska meditationer. (Jag vill således göra gällande att det inte blott är någon fenomenalism eller sinnesdatateori som Wittgenstein tillbakavisar, även om också sådana idéer var relevanta för honom.)

Uppenbarligen spelar vårt vanliga språk en särskild roll för den senare Wittgenstein. Men inte, menar jag, som om han på äldre dar insett att detta språk *är* det fenomenologiska urspråk han tidigare eftersträvat, vilket vore att idealisera vardagsspråket. Vårt vanliga språk spelar en rakt motsatt roll hos den senare Wittgenstein. Det är genom att påminna oss om hur vårt språk faktiskt fungerar som vi blir medvetna den tendens till idealisering och partiskhet, som trots alla fagra ord karakteriserat det fenomenologiska försöket att vara trogen den ”riktiga verkligheten”. *Fenomenologins strävan efter trohet mot verkligheten är till sist en fordran på en sublim ordning.*

”Ju noggrannare vi betraktar det faktiska språket”, skriver den senare Wittgenstein, ”desto starkare blir konflikten mellan detta språk och vår fordran” (1992: §107). – Tänk bara på de nio färgade kvadraterna i paragraf 48, där Wittgenstein driver med sig själv genom att fråga efter de enkla beståndsdelarna, som om det gick att i allmänhet säga vad som är enkelt och vad som är sammansatt. Tänk på språkspelen i paragraferna 1–8, med de skilda sätt som ord där fungerar, och på Augustinus schematiskt enkla bild av ... *krav* på språkets väsen. Jag citerar än en gång: ”Ju noggrannare vi betraktar det faktiska språket, desto starkare blir konflikten mellan detta språk och vår fordran”. Det

kan se ut som en tanke att Wittgenstein på ett ställe diskuterar en bild av en tärning, och anmärker att frågan huruvida vi framför oss har en bild av en tärning, eller kanske snarare av ett trehörnt prisma, beror på bildens användning!

Vad som hos den senare Wittgenstein i någon mening motsvarar den fenomenologiska reduktionen, är dessa påminnelser om hur vi faktiskt lever och talar. Det är inte direkt givet att vi framför oss har en bild av en tärning, eller att vi skådar en figur med nio enkla beståndsdelar – utan det beror på. Det beror på triviala omständigheter som epochén satt inom parantes. Den fenomenologiska meditationssituationen – och med den föreställningen om en sublim, destillerad, kristallren ordning – är parasitär på vårt vanliga språk. Den visar att vi är bekanta med språkets användningar i de vanliga praktiska sammanhangen, men att vi måste påminnas om dem.

8. Grammatik som sublim verklighet, och som filosofiskt redskap

Jag föreslog att Husserls epoché bestod i att betrakta tingen som exemplar av sig själva; exemplar som får bilda utgångspunkt för att illustrera våra sätt att tala. Jag sa att Husserl funnit principen för en interaktiv grammatikbok. Husserls tänkande utmärks av att han tar innehållet i denna rikt illustrerade bok för en omedelbart given verklighet. Grammatikboken får en apriorisk roll. Wittgenstein finner ett annat sätt att förhålla sig till denna grammatikbok. Den får en ny roll i filosoferandet: han sätter den i samband med de filosofiska problemen. Boken blir något som vi i vissa lägen kan tillgripa, för att behandla filosofiska problem. För det är klart att om den grammatikbok som Husserl upptäckte illustrerar våra sätt att tala, så kan denna bok också användas för att påminna oss om vårt språks användningar, om vi har en tendens att förbise eller missförstå dem.

Det är dock väsentligt att vi hos Wittgenstein ofta slår igen grammatikboken, för att i stället beskriva alldagliga situationer där vi talar på bestämda sätt; vad han ibland kallar språkspel. Husserl skulle antagligen säga att vi i dessa språkspel "sätter världen", och han skulle avfärda dem som precis det som måste undvikas, om vi ska hålla fast vid den sant filosofiska metoden. Så är det alltså inte hos Wittgenstein. Tvärtom vill han visa oss *vägen ut ur* den "sant filosofiska" metoden, som han på ett ställe liknar vid en flugfångstflaska. Hos Wittgenstein är det våra sätt att handla med ord i alldagliga situationer som hamnar

i blickpunkten, och grammatikboken är blott ett sätt att påminna sig om drag i dessa användningar. Dessa påminnelser får sitt ljus från de filosofiska problemen, det vill säga, de tillhör inte ett rent och intresselöst utläggande av tillvarons allmänna ordning, utan de är högst mänskliga redskap som används i våra filosofiska behovssituationer. Hos Husserl, däremot, normerar de grammatiska anmärkningarna en verklighet för sig; de ger sken av att beskriva mer fundamentala fakta – *cogitata*. Denna tendens att tolka grammatiska anmärkningar som om de vore beskrivningar av mer fundamentala fakta är utmärkande för metafysiken. Filosoferna har talat grammatik som om de talade ett primärt, aprioriskt språk om väsensfakta. De har utövat epoché!

– Och då är det dags att återgå till frågan om filosofin fortfarande har någon roll att spela.

9. Behovet att återupptäcka verkligheten

Den djupa attraktion som fenomenologin har haft på tänkande människor under det senaste århundradet – och hit räknar jag intresset för *Tractatus* – vittnar om en tid då känsliga människor dagligen konfronterades med nya vetenskapliga teorier och begrepp, och frågade sig, ”Men var är då den riktiga verkligheten, den i vilken vi faktiskt lever? Var finner vi ett språk som direkt beskriver *denna* verklighet åt oss, *vår* verklighet?” Varför har uppkomsten av specialvetenskaperna, som gradvis frigjort sig från filosofin, på detta sätt förvirrat människor, och givit dem denna metafysiska oro? Mitt svar är att specialvetenskaperna ännu inte helt frigjort sig från filosofin. De presenteras fortfarande med normativa anspråk. Företrädarna för dessa vetenskaper har fortfarande en tendens att tala grammatik, som om de talade ett primärt språk. Men de talar olika primära språk. De talar sina vetenskapers grammatik, som om de beskrev fundamentala fakta. Inom lingvistik till exempel, som är en specialvetenskap vars filosofiska anspråk jag undersökt, framställs ofta de språkvetenskapliga begreppsbyggnaderna normativt, som om de vore hypoteser om språkets väsentliga struktur. Husserls reaktion inför all denna specialvetenskapliga grammatik var, om jag har rätt, att anknyta till vårt vanliga språks grammatik. Denna grammatik blir det autentiska språket (som om man kunde tala grammatik som ett renare och väsentligare språk än det vanliga språket), och det är naturligtvis ingen tillfällighet att många upplevt detta nästan som att komma hem igen.

Wittgenstein kände samma metafysiska oro som Husserl och alla andra som attraherats av fenomenologin. Men även om han arbetar i en likartad anda som Husserl, så har han ett helt annat sätt att komma till rätta med oron, och uppnå det lugn i tankarna som han säger att filosofen eftersträvar. Roten till oron finner Wittgenstein i det idealiserande kravet på en absolut ordning som Husserl aldrig ifrågasätter.

Problemet med våra specialvetenskaper, kunde vi med Husserl säga, är deras tendens att naivt ge sina forskningsmetoder ett normativt företräde, något som kommer till uttryck i den roll som experter spelar i vårt sätt att förhålla oss till världen. Men problemet med Husserls fenomenologi är att också han talar grammatik som om han beskrev fundamentala fakta. Det är Husserl, snarare än Wittgenstein, som idealiserar vårt vardagsspråk. Att Husserl anknyter till vår vardagsspråkliga grammatik (utan att uppfatta eller framställa saken så), och att han ger denna grammatik ett företräde framför de specialvetenskapliga språkens grammatik, löser inte våra problem, utan gör dem tvärtom bara mer akuta. För vi kan i konfrontationen med Husserls reducerade verklighet reagera med samma oro som inför de specialvetenskapliga verklighetsbegreppen. Vi kan med Wittgenstein reagera:

Detta självklara, *livet*, skulle vara något tillfälligt, obetydligt; och mot det, något som aldrig bryr mitt huvud, det egentliga! (Wittgenstein 1993: 192)

Husserl har rakt motsatt inställning till vår vardagliga erfarenhet, när han i slutordet till de Cartesianska meditationerna i stället skriver:

Det vardagliga praktiska livet är naivt, och erfarenheterna, tänkandet, värderandet och handlandet sker inom en i förväg given värld. Här sker alla de erfarenhetens operationer, genom vilka tingen helt enkelt finns där, på ett anonymt sätt: den som erfar känner inte till dem. Inte heller känner han till vad tänkandet utför; de matematiska talen, de predikativa sakförhållandena, värdena, ändamålen och verken framträder bara tack vare dessa dolda operationer, genom vilka de byggs upp steg för steg: endast resultaten är synliga (Husserl 1992: 154).

Detta är i princip samma intellektuella förklaringsarkitektur som vi finner i specialvetenskapernas filosofiska anspråk, exempelvis hos ling-

visten Noam Chomsky, som säger att ”vi måste inse att till och med de mest välbekanta fenomenen kräver förklaring”. I någon mening utövar även Chomsky epoché, när han låter den lingvistiska begreppsapparaten konstituera språkets väsen.

10. Filosofins roll att påminna oss om hur vi lever, rör oss, och är
Vi har under mer än ett århundrade levt i absolut tillit till vetenskapernas synsätt och vokabulär, där ingen på något mer konsekvent sätt undersökt gränserna för de sätt att se tingen som ges av vetenskaperna och andra normgivande expertiser. Gentemot dessa normativa utläggningar av vad språk, moral eller tänkande är, kan det i Wittgensteins anda riktas påminnelser om hur vi lever i alldagliga situationer. Det handlar inte om att tillbakavisa de vetenskapliga begreppen, som för det mesta har fruktbara användningar, utan om att göra det lättare för oss att överblicka användningen av dessa av människor konstruerade, schematiskt enkla begreppsapparater. *De är inte de fundamentala fakta som man vill få oss att tro.* Sådana filosofiska påminnelser är inte gjorda i något primärt språk, utan de är, precis som vilka beskrivningar som helst, beroende av den situation i vilken de görs; i vårt fall, situationen att känna oro och förvirring inför specialvetenskapernas sätt att prägla vårt förhållningssätt till världen (filosofiska problem). När påminnelserna haft sin verkan på oron, så förlorar de sin poäng. De är knutna till våra filosofiska behov, och hör inte till någon förment opartisk utläggning av världens väsen. Ett sådant förmänskligt sätt att filosofera har en påtaglig roll att spela i dagens läge, och kan faktiskt sägas reharmonisera vår relation till verkligheten. Jag vill således säga att Heidegger hade fel när han sa att filosofin är vid sitt slut, och att det tänkande som eventuellt avlöser den kommer att ha en ringare verkan. Därigenom har jag också, i någon mening, givit Husserl rätt.

Litteratur

CHOMSKY, N, *Language and Mind*, New York, 1972.

HEIDEGGER, M, ”Filosofins slut och tänkandets uppgift”, i *Till tänkandets sak*, Thales, Stockholm, 1998.

HUSSERL, E, ”Philosophy as Rigorous Science”, i *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper & Row, Publishers, 1965.

HUSSERL, E. *Fenomenologins idé*, Daidalos, Göteborg, 1989.

- HUSSERL, E, *Cartesianska meditationer: En inledning till fenomenologin*, Daidalos, Göteborg, 1992.
- SEGERDAHL, P, "Linguistic Theory and Actual Language", i *Language & Communication* 15, No. 1, 1995, 31–42.
- WITTGENSTEIN, L, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Doxa, Helsingborg, 1982.
- WITTGENSTEIN, L, *Philosophical Remarks*, Basil Blackwell, Oxford, 1975.
- WITTGENSTEIN, L, *Filosofiska undersökningar*, Thales, Stockholm, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. 1993. "Philosophie", §§86–93 (S. 405–435) aus dem sogenannten 'Big Typescript', i Klage, J C & Nordman, A (eds) *Philosophical Occasions 1912–1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993.

NOTISER

¶ Lena Halldenius har doktorerat i praktisk filosofi i Lund med avhandlingen *Liberty Revisited. A historical and systematic account of an egalitarian conception of liberty and legitimacy*, Bokbox 2001.

¶ I DN den 27 januari rapporteras om en infekterad strid om innebörden i ordet ”sprättägg”. Enligt äggproducenterna skall detta inte tolkas så att hönorna går omkring ute i det fria och sprätter. Livsmedelsverket har protesterat mot detta. Tyvärr har dock länsrätten ställt sig på producenternas sida. ”Efter en genomgång av ordets semantiska betydelse konstaterade länsrätten att det inte innebär att hönsen går ute och sprätter”. Troligen har länsrätten härvid utgått från VW Quines

kända uppsats ”Two Dogmas of Empiricism” – men lyckats få den om bakfoten. Man behöver ju inte gå så långt att man hävdar att satsen ”Sprätthöns går ute och sprätter” är analytisk. Det räcker mer än väl att man inser att satsen är sann för att man skall inse att äggproducenterna vilseleder konsumenterna. Däremot måste var och en gå med på att sprättäggen själva inte sprätter – utom möjligen i vissa undantagsfall, som man helst inte bör råka ut för.

¶ På bokförlaget Nya Doxa har utgivits *Språkfilosofi – en introduktion* av Finn Collin och Finn Guldmann (översättning från danska: Sören Häggqvist), 2001. På samma förlag har även utgivits en översättning från ett annat grannland, nämligen *Egoism* av Thomas Hylland Eriksen och Dag O Hessen (översättning från norska: Mats Söderlind), 2001.

FILOSOFISK TIDSKRIFT har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- skickas normalt med datorpost till
lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till redaktören, Lars Bergström,
Reimersholmsgatan 39, 117 40 Stockholm – men i så fall skall
det dessutom bifogas på diskett
- skall typografiskt utformas i överensstämmelse med den layout
som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra
språk bör översattas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och
placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget;
författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar
av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit infört.

Tidigare årgångar av Filosofisk tidskrift kan köpas direkt från förlaget.
Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1980 – 1991 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

För årg 1992 – 2000 är priset 160 kr/årg, lösa ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

