Svante Nordin

Den filosofiska diskursen

Filosofi är normalt dels en diskurs om diskursen dels en särskild diskurs. Den är dels en undersökning av giltigheten och meningsfullheten hos vårt tal om naturen, människan, moralen, religionen, politiken, konsten osv, dels en lära om naturen, människan, moralen, religionen, politiken, konsten. Det karaktäristiska förhållandet mellan dessa båda moment är att diskursen om diskursen mynnar ut i konklusioner som bara godkänner en typ av diskurs, en filosofisk diskurs som därmed blir det privilegierade vetandet om världen.

Det ovan sagda gäller först och främst det som skulle kunna kallas "den stora traditionen" inom västerländsk filosofi, en kungsväg som går från Platon och Aristoteles via Thomas Aquinas och andra skolastiker över Descartes, Spinoza och Leibniz och fram till Kant, Fichte och Hegel. Det finns, menar jag, en filosofisk tradition som genom århundraden uppfattas som rätt och slätt "Filosofin", en filosofisk diskurs, som de olika tänkarna varierat och orkestrerat på olika sätt men som ändå hela tiden varit igenkännbart densamma. Gentemot denna Filosofi — på samma sätt som mot Religionen — har det förekommit kätterier och rent av förnekelser. Möjligen bör man också i och med Descartes tala om en reformation. Ändå har den vidmakthållits som tradition och bibehållit ett hegemoniskt grepp kring Europas filosofi fram till och med Hegel. Därefter inträder förfallet och upplösningen. Jag skall försöka beskriva denna stora tradition, dess utveckling, dess sönderfall och dess lärdomar.

Vilka garantier finns det för att vårt tal är meningsfullt och möjligt att utvärdera med avseende på sant och falskt? Hur kan vi fälla giltiga omdömen? Hur kan vår diskurs säga något om verkligheten och hur kan vi veta när den gör det? Den stora traditionen tillhandahåller ett bestämt svar på dessa frågor, ett svar som i det väsentliga utformades redan av Platon. Svaret går i grova drag ut på att människans lilla diskurs får sin giltighet från en annan, en stor diskurs, vilken samtidigt utgör verklighetens innersta kärna. Med andra ord, verkligheten är själv

Filosofisk tidskrift 1988 nr 1, 01-18

diskurs, ord, logik, tänkande, förnuft och därför kan människans förnuftiga diskurs avbilda verkligheten sådan den är. Verkligheten är begrepp, idéer. Människornas begrepp och idéer behöver således inte vara godtyckliga, de äger sina giltighetskriterier i någonting objektivt. Människan är inte alltings mått, varav en odräglig relativism skulle bli följden. Alltings mått är Gud eller logos. Grunden för allt vårt vetande finns i en logik som tillika är teologi.

Platon är naturligtvis portalgestalten. Men vi känner av hans föregångare Parmenides fragment, som han samlat upp och fogat till en ny helhet. Vi finner således hos Parmenides och eleaterna uppfattningen att tänkande och vara är detsamma och en kontrast mellan den egentliga, förnuftiga verkligheten och den endast skenbara, empiriska. Vi ser hos Xenofanes idén om en ”filosofernas Gud”, Gud som det Ena, evig, oföränderlig, opersonlig. Vi har hos pythagoréerna åsikten av verkligheten som en matematisk ordning. Men först med Platons idélära får vi en första normbildande version av den fullt utbildade filosofiska diskursen.

I Platons dialoger utformar Sokrates sin idélära i kamp mot en fiende. Denna fiende är i yttre mening sofisterna, dvs en konkurrerande grupp filosofer, i inre mening skepticism och nihilism, vilka hotar möjligheten av en meningsfull diskurs genom att ifrågasätta alla giltighetskriterier. Så hotar Trasymakos i *Staten* den moraliska diskursen genom sin definition av rättvisa som ”intet annat än det som är gagneligt för den starkare”. Skulle Trasymakos ha rätt är det ju våld, inte förnuftig diskussion, som avgör vad som är rättvist. På likartat sätt med Protagoras' i *Teaitetos* diskuterade sats att ”människan är alltings mått”. Den skulle enligt Sokrates' uttolkning innebära att det som är sant för den ene är falskt för den andre och att det som är sant i en minut är falskt i den nästa. Därmed skulle möjligheten att fälla sanna omdömen försvinna eftersom ”sann” har en mening bara som motsatt ”falsk”.

Var skall vi då finna kriterier för diskursen som är säkrare än styrkan eller den mänskliga subjektiviteten? Det viktigaste svar som läggs fram i de platonska dialogerna är det som utgår från läran om idéerna.

Idéerna hos Platon är begrepp, universalia, dessa minsta delar i diskursen. Det gemensamma för alla runda föremål är rundhetens idé, det gemensamma för alla sköna skönhetens. Genom tingens delaktighet i idéerna kan vi säga: Detta är runt! eller Detta är skönt! Men denna möjlighet uppstår endast därigenom att idéerna är eviga, oföränderliga, icke-relativa, höjda över sinnevärldens ständiga växlingar. Vad vi ser

här är skuggor, urbilderna finns i förnuftets eviga rike. Ingenting av det sinnena ger oss är sann verklighet och ingenting i den empiriska verkligheten kan bli föremål för sann kunskap. Den sanna kunskapen, epistemè, handlar om idéerna och är en ren förnuftskunskap. Den blotta åsikten, doxa, handlar om sinnevärlden.

Men idéerna är inte bara den sanna diskursens garanter. De är också ideal, normer i moralisk och estetisk mening. Den Eros som Sokrates prisar i *Symposion* är den som längtar efter skönhetens idé, en förnuftets förälskelse i det som är högre än de skuggor och avbilder som här omger oss, inte sköna ting eller ens sköna gossar utan Skönheten själv.

Skillnaden mellan epistemè och doxa är för Platon också en demarkation mellan människor. De sanna filosoferna äger epistemè, sofisterna odlar doxa. Men doxa är även den kunskap som den stora hopen av människor följer, de som är försänkta i skuggvärldens betraktelsesätt och som, om de såg solen, bara skulle bländas. En social utopi byggs i *Staten* på den tanken. Staten skall enligt Platons ideal styras av Förnuftet. Väktarna av förnuftets diskurs, filosoferna, blir därmed de rätta styresmännen. De som saknar tillgång till denna diskurs, den stora massa som ägnar sitt liv åt praktiska bestyr och enskilda näringar, utgör de styrda. Den intellektuella eliten bestämmer, men är i sin tur bara tjänare åt den filosofiska diskursen och av ett strängt reglemente hänvisade till ''plain living and high thinking''.

Språket är således enligt Platon ingenting konventionellt eller godtyckligt. Det finns en norm för begreppsbildningen — de rätta begreppen är de som har sin motsvarighet i eviga idéer. Hos dessa finns även normerna för giltighet hos de omdömen vi kan formulera i språket, normerna för det sanna, det rätta, det sköna.

Platons framställningssätt är osystematiskt och lämnar många lösa trådar, vilka eftervärlden sysselsatt sig med att tvinna. Gud är alltings mått, heter det i *Lagarna*, där f ö idéläran inte förekommer. Men vem är Platons Gud? Att han inte är identisk med någon av Homeros' gudar, vilka uppträder så ovärdigt, betonas med all önskvärd skärpa. Men hur förhåller han sig till idéerna?

Ibland talas det hos Platon om en högsta idé, det godas idé. Kanske är denna idé identisk med Gud, kanske inte. Kanske är denna idé någonting som liknar nyplatonisternas det Ena, kanske inte. Hur förhåller sig mångfald till enhet i idéernas värld? Finns det någonting gemensamt mellan de olika idéerna, uppgår de ytterst i en enda? Frågorna diskuteras i de platonska dialogerna men utan att något definitivt svar ges.

Världen hos Platon är den sanna diskursen och dess skugga. Idéerna finns transcendent, utanför världen av avbilder som strävar uppåt eller tillbaka mot dem. Hos Aristoteles finns idéerna kvar men inskrivna i en något annorlunda konception. Här blir begreppen immanenta, som den inneboende substansen i varje ting. Formerna finns inte längre avskilda från materian utan i den. Varje ting är materia och form, formad materia. Formerna har på intet vis förlorat sin karaktär av allmänbegrepp. De är det allmänna i varje sak, medan materian är principen för individualisering. De är också det som definitionen anger som varje tings väsen.

Således har formerna hos Aristoteles ett primat över materien. Formen är den aktiva principen, materien den passiva. Formen är också det aktuella, det realiserade, det utvecklade, där materien är blott möjlighet och potentialitet. Vi kan tala om en materians strävan mot formen, men också om ett formens bestämmande av materian. Formen är *telos*, ändamålet, det varemot allt söker sig. Den yttersta, med ingen materia behäftade formen, den rena aktualiteten är Gud, världsförnuftet, den orörlige röraren.

I sin kunskapssyn är Aristoteles inte fundamentalt skild från Platon. Kunskap kan enligt honom finnas endast om det nödvändiga — om det tillfälliga, det kontingenta, finns endast åsikter. Därmed är också den universella, den på allmänbegreppen fotade kunskapen den sanna. Att övergå från individer till allmänbegrepp är som att återställa ordningen i en flyende armé, skriver Aristoteles, som inte är främmande för militära liknelser. Den beundransvärda ordningen i naturen jämför han överhuvud med disciplinen hos en armé som ledes av en general.

Diskursens, allmänbegreppens ordning är också naturens. Tingen är en förening av det enskilda och det allmänna. Men det i det enskilda immanenta allmänna är vad som ger ordningen. Därför är det föga förvånande att Aristoteles ägnat sig åt logiken, som han gjort till en vetenskap. Logiken är ju läran om formerna, om den formella struktur som ger verkligheten stabilitet och begriplighet, om det som är nödvändigt.

Platon och Aristoteles grundar den stora traditionen, grundar Filosofin. I den kristna medeltiden blir för lång tid den stora intellektuella frågan hur denna Filosofi förhåller sig till Religionen (eller vetandet till tron). Skillnaderna mellan den religiösa diskursen och den filosofiska var ju oerhörda. Den religiösa diskursen fotades på auktoriteten och uppenbarelsen, den filosofiska på förnuftet. Den religiösa handlade till stor del om historiska händelser som skulle ha inträffat vid en viss tid-

punkt, den filosofiska rörde det eviga och det nödvändiga. Den religiösa lade stor vikt vid det individuella — individen Jesus, den individuella själen — den filosofiska befattade sig bara med det allmänna. Den diskussion som fördes inom skolastiken ledde till ömsesidiga omtolkningar, närmanden, reviravgränsningar, kompromisser. Slutresultatet vad filosofi och teologi anbelangar ter sig ändå förvånansvärt förmånligt för den filosofiska diskursen. Andan hos en Thomas av Aquino är mer grekisk än hebreisk.

Fortlevnaden av den stora traditionen under medeltiden är viktigare än de tonviktsförskjutningar som under olika perioder ägde rum från platonism till aristotelism och tillbaka igen. Debatten fördes ändå inom de uppställda ramarna. Det är signifikativt att medeltidens mest berömda filosofiska debatt rörde allmänbegreppen. Universaliastridens stora fråga var just förhållandet mellan vår diskurs, de begrepp de naturliga språken använder, och idéernas egen diskurs. Fanns idéerna före de enskilda tingen så att dessa blott är avbilder och så att allmänbegreppen direkt hänför sig på det allmänna och endast indirekt på det enskilda? Eller finns idéerna i tingen? Eller är tingen det egentligen existerande så att allmänbegreppen endast är ord, ljudbilder använda om enskilda ting som vi funnit likna varandra? Den senare, den nominalistiska positionen skulle, om den segrat, ha gjort slut på den stora traditionen inom filosofin — den förnekade ju begreppens realitet. Men den segrade inte, kunde kanske inte ha segrat, eftersom den implicerade ett individens primat gentemot lagen och det allmänna, som tiden knappast var mogen att acceptera.

Med den nya tid vars centrala filosofiska personlighet är Descartes sker en vändning. Genom denna vändning skakas traditionen, men går inte under. Tvärtom repar den sig och utvecklas mot nya synteser.

Det stora nya är att Descartes för in tvivlet och jaget i förstaplansroller. Dessa båda makter hade för Platon varit något att bekämpa — skepticism och subjektivism i sofisternas gestaltning hade varit föremålen för hans bästa skott. Men Descartes finner en ny strategi. Tvivlet blir inte längre en fiende att hålla utanför murarna utan snarare en att ta i sin tjänst för att senare leda in i en fälla. Detta är Descartes berömda grepp med ”det metodiska tvivlet”. Föresatsen att tvivla på allt som överhuvudtaget kan betvivlas blir ett led i förnuftets strategi för att finna något absolut otvivelaktigt. Detta absolut otvivelaktiga i sin tur finns hos jaget — ”cogito ergo sum”.

”Jag tänker, alltså finns jag till”, denna ryktbara, mångtydiga sats

jämställer i ett andedrag jaget med tänkandet. Jagets existens grundas genom tänkandet, tänkandets kriterier finns å andra sidan hos jaget, i dess upplevelse av en absolut evidens, en absolut självklarhet. Konfigurationen blir fullständig när ännu en storhet förs in — Gud. Hos jaget finns medvetandet om Gud. Ur idén om Gud bevisas sedan att upplevelsen av evidens och självklarhet måste vara en garanti för sanning. Sådan är Descartes' metod för att rädda diskursen, en metod som så uppenbart innehåller en cirkel att "den cartesiska cirkeln" blivit ett begrepp i läroböckerna.

Kan man läsa tänkarnas misstag freudianskt? Eller åtminstone psykologiskt? Nog finns det underliggande motiv för feltänkandet som resulterade i "cirkeln"? Eller för den andra bekanta underligheten — Descartes' två Gudsbevis? Skall Gud bevisas ur jaget? Eller skall han — i Descartes' text kommer det som en eftertanke — bevisas ur sitt eget begrepp? Är det Gud eller jaget som är alla tings mått? Descartes, den moderna människan, har haft svårt att ge ett entydigt svar på den frågan.

Vad vi finner hos Descartes' närmaste efterföljare är emellertid en rörelse tillbaka mot det objektiva. Så hos Spinoza där världen — Gud eller naturen — är en enda substans. Denna substans är i sin tur en diskurs, vilken fortskrider med en sträng logisk nödvändighet. Ett problem, som redan Descartes brottades med, löser Spinoza på ett radikalt sätt — hur den nya naturvetenskapliga världen skulle förenas med den filosofiska diskursen. Spinozas lösning låg i att det mekaniska nödvändighetssammanhanget i naturen likställdes med det logiska nödvändighetssammanhanget hos en axiomatiserad diskurs. Relationen orsak-verkan identifierades med relationen grund-följd. Det tillfälliga eliminerades helt ur ekvationen liksom hänvisningen till det blott och bart empiriska. Världen framstod som ett i sig slutet system, vilket utgjorde sin egen verifikation, sitt eget sanningskriterium.

Hos Spinoza är det utsträckta och det tänkande inte som hos Descartes två skilda substanser utan två olika aspekter på en och samma substans. Den materiella hierarkin av kroppar är, sedd ur en annan synvinkel, en intellektuell hierarki av idéer, varvid Gud blir densamma som det totala systemet av idéer. Denne den högsta, alla andra innefattande idéer, är även den enda som har en klar uppfattning av helheten. Gud skådar sig själv med absolut klarhet och i den mån vi människor genom filosofin kan nå en klar och fullständig kunskap närmar vi oss Gud, närmar oss den ståndpunkt där man ser världen ur evighetens synvinkel.

Världen som en ordning av idéer, vilka ur en annan synpunkt är kroppar — den föreställningen återfinner vi hos Leibniz. Leibniz' monadlära är såtillvida spinozistisk, men också platonsk genom att monaderna framstår som en mångfald av substanser eller idéer snarare än en enda, låt vara att det är fråga om mångfald i enhet genom att monaderna återspeglar varandra och genom att de bildar en hierarki.

Också för Leibniz är varandets ordning en logisk ordning. I sista hand är alla sanningar logiskt nödvändiga och härledbara ur logiska principer som identitetslagen och den tillräckliga grundens lag. Denna rigorism gjorde det möjligt att en dogmatisk skolastik sådan som wolffianismen kunde utvecklas ur Leibniz' filosofi. Leibniz' monader kunde framstå som logiska idéer, som materiella atomer eller som levande själar. I hans läror fanns något som vette mot rationalistisk dogmatism, något som vette mot den nya naturvetenskapen och något som vette mot mystik och romantik. Överhuvud måste sägas att den stora traditionen kunde bli så långlivad bara tack vare sin mångtydighet och därmed sin förmåga att anpassa sig till nya situationer. Under 1600-talet ingår den förbund med naturvetenskapen liksom den tidigare ingått förbund med teologin. Eller rättare — den befinner sig i förbund med både naturvetenskapen och teologin och inordnar dessa i en gemensam världsbild.

Sådana harmoniseringar liksom f ö hela den rationalistiska föreställningen om idéernas primat över sinneserfarenheten kommer under 1700-talets lopp att te sig alltmer problematiska. Den stora traditionen av rationalistisk metafysik utsätts för en hårdnande kritik från filosofer som Berkeley och Hume. Hos Hume blir avvisandet skarpt och summariskt. Med honom återkommer också filosofernas gamla fiende — skepticismen. Hos Hume tycks till slut varken sinnena eller förnuftet kunna ge oss en säker kunskap om någonting. De bålverk som den stora traditionens filosofer sedan Platon byggt upp föreföll hotade av rasering. I detta läge uppträder Kant, väckt ur sin dogmatiska slummer av Hume och nu tillskyndande för att täta fördämningarna.

Kants filosofi är till att börja med en kritik och som sådan en diskurs om diskursen. Den undersöker hur de olika typer av omdömen vi använder — syntetiska, analytiska, moraliska, estetiska osv — är möjliga. Den avser att undvika den Humeska skepticismens Skylla men samtidigt styra fritt från den Wolffska dogmatismens Charybdis.

I sin kritik av det rena förnuftet genomför Kant en räddning av den naturvetenskapliga kunskapen genom att kalla till sin hjälp en ny ver-

sion av Platons idélära — läran om kategorierna. Hume hade visat det omöjliga i att komma fram till en objektiv kunskap om världen om man utgick från sinneserfarenheten. Kant försökte därför i stället utgå från begreppen, kategorierna. Därvid skulle det vara begreppen som bestämde sinneserfarenheten, inte tvärt om. Förnuftet måste tvinga naturen att följa dess lagar och närma sig den inte som en lyssnare men som en domare, vilken tvingar fram svar på sina frågor. Vi har kunskap a priori om att naturen följer kausallagen och om att dess skeenden utspelas i tid och rum helt enkelt därför att naturen sådan den förekommer i vår erfarenhet formats av våra kategorier och åskådningsformer.

Kants kategorier liknar Platons idéer genom att vara former, genom att vara eviga och oföränderliga, medan det empiriska innehållet växlar, och genom att vara föremål för förnuftskunskap, kunskap a priori. Liksom Platon ansåg Kant att en objektiv diskurs om naturen kunde grundas endast om man antog existensen av sådana stabila former såsom föregående sinneserfarenheten. Men Kants kategorier är inte Platons idéer. Skillnaderna är lika viktiga som likheterna. Idéerna var den verkliga verkligheten, ting *i sig* och inte bara *för oss*. Kategorierna däremot strukturerar endast fenomenvärlden. De saknar tillämpning på noumenalsfären, tingen i sig.

Emellertid finns hos Kant förutom kategorier och begrepp även idéer. Om förståndet opererar med begrepp, empiriska eller a priori, opererar förnuftet med idéer. Och förnuftet är en högre intellektuell förmåga som inte likt förståndet är begränsad till fenomenvärlden utan som når noumenalsfären, världen i sig. Idéerna är således hos Kant något som finns som ting i sig, de utgör ännu tydligare än kategorierna en motsvarighet till Platons idéer. Dessa förnuftsidéer har till skillnad från kategorierna även en normativ betydelse. Att förverkliga idéerna, att bringa sinnligheten till överensstämmelse med ett högre förnuft, det bör vara målet för vår strävan. Idéerna hör till det teleologiska förnuftets sfär. Om fenomenvärlden, det empiriskt erfarbara, styrs av en mekanisk nödvändighet gäller inom noumenalsfären en högre ändamålsenlighet. Idéerna är hos Kant liksom hos Platon och Aristoteles, ändamålsorsaker, ledstjärnor, ideal.

Genom Kants invecklade konstruktioner tar den filosofiska diskursen sin hämnd inte bara på empirismen utan även på den nya naturvetenskapens mekaniska världsbild. I sin sista stora kritik, *Kritik der Urteilskraft*, tycks Kant på väg att återinsätta idéerna i deras forna rättigheter. Arbetet skulle fortsättas och slutföras av hans efterföljare — låt

vara på ett sätt som knappst föll honom själv i smaken. Fichte låter hela verkligheten konstrueras genom Begreppet, i det han återför all kunskap på en "vetenskapens princip", vilande på identitetslagen. Schelling återupplivar hela den platonska traditionen och målar upp en stjärnhimmel av idéer, vilka alla är dels tankar hos Gud, dels förebilder för tingen. Men det är hos Hegel den stora traditionen drivs till kulmination — och upplösning.

Hos Hegel är tänkandet och varat identifierade med varandra. Verkligheten framställs som en diskurs, en serie begrepp, som framgår ur varandra. Denna begreppsutveckling försiggår hos ett subjekt, en Ande, vilken tänker det som är. Hegel såg med all rätt sig själv som fulländaren av den stora traditionen — alla dess bärande temata återkommer hos honom. Men han förvandlar den också och anpassar den till en ny tid och en ny problematik. Den skepticism och förnekelse som alla traditionens företrädare bekämpat bekämpar även Hegel. Men han uppfattar den som negativitet, som led i en dialektik, han försöker bygga in den i diskursen i stället för att konfrontera den frontalt.

Överhuvud försöker Hegel i den rationella diskursen rymma en stor mängd av det som tidigare utestängts — historisk förändring, individualitet, irrationalitet, misstag, ondska osv. Han eftersträvar att införliva mörkret med den rationella diskursen genom att förvandla den till dialektik.

Men Hegels nya logik hör också hemma i ett annat projekt — det att kontrastera ett högre och vidare förnuft mot vad som är blott och bart förstånd. Med enbart förståndets hjälp kan man uppfatta mekaniska orsakssammanhang. Det är, med en term som inte var Hegels, ett instrumentellt förnuft, ett förnuft som kunde säga någonting om medlens effektivitet för att nå ett uppställt mål, men som inte kunde bedöma målens egen förnuftighet. Hegel behövde något mer än ett sådant förstånd. Han behövde ett förnuft i Platons och Aristoteles' mening, ett förnuft som var ändamålsorsak och högsta norm. Hos Hegel är logiken normen inte bara för det sanna utan även för det goda och det sköna. Varje diskurs — den religiösa, den etiska, den konstnärliga — sammanfaller med avseende på sitt innehåll. Formellt kan det skilja sig — vad religionen och konsten säger i bilder och liknelser säger vetenskapen/filosofin i klara begrepp. Men religionen och konsten säger inte något annat, inte ens något mer än filosofin. De säger samma sak men inte med samma klarhet eller samma bevisning.

Hos Hegel är logiken detsamma som Gud sådan han i och för sig är.

Logik och gudslära sammanfaller. Eller, annorlunda uttryckt, Hegels Idé är samtidigt ett subjekt, en Ande. Och någonting annat än denna Ande finns ej. Allt kontingent, allt tillfälligt, allt blott och bart existerande, allt individuellt, allt materiellt upphävs och absorberas i Anden. Världshistorien är Andens utveckling från det potentiella till det aktuella, det helt och fullt realiserade, varvid detta realiserade är den rena formen, det absoluta förnuftet.

De politiska implikationerna av denna åskådning är klara nog. Den idealiska staten, den stat som utgör krönet på den historiska utvecklingen, är förnuftsstaten. Förnuftet styr via sina jordiska tjänare, monarken och ämbetsmännen. Dessa statstjänare framstår därvid som den offentliga klassen, den klass, som har att bevaka det allmänna intresset, inte de enskilda. Just som hos Platon tänks staten styras av förnuftet och dess väktare, varvid Filosofin är förnuftets tal när det är som tydligast.

Hegel lade fram en tolkning av filosofins historia som utgick från att det i fråga om innehållet endast fanns *en* filosofi, ehuru formerna växlade. Denna enda filosofi menade han sig kunna studera i dess olika utvecklingsfaser, vilka förde fram till hans eget system. Denna historieskrivning rymmer, om jag har rätt, en kärna av sanning. Men den tog på en punkt grundligt miste. Den såg den stora traditionens kulmination i Hegels mogna filosofi. Men den insåg inte att denna filosofi skulle bli traditionens slutetapp också i den meningen att denna tradition därefter gick under. Så skedde emellertid varför det kan finnas skäl att här stanna upp och summera det vi hittills kommit fram till. Den tills nu gjorda beskrivningen av den filosofiska diskursens öden kan sammanfattas i ett antal punkter:

1. Filosofin utgår från att diskursens minsta beståndsdelar, begreppen, idéerna är det mest verkliga av allt. Idéerna uppfattas som det arketypiska, som det bestämmande, som det enda fullt ut verkliga.

2. Idéerna är *allmänbegrepp*, varav följer att det allmänna är mer verkligt än det individuella, kategorierna primära i förhållande till enskildheterna.

3. Idéernas ordning är förnuftets ordning likaväl som verklighetens. Idéerna är *logos* — förnuft, logik, ord.

4. Idéernas ordning svarar också mot en idealisk politisk ordning, en förnuftsutopi. Den rätta grunden för staten är inte tradition eller sedvana eller religiös auktoritet utan förnuftet.

5. Vissa personer — filosoferna — framstår som den förnuftiga

diskursens väktare, som experter på rationalitet.

6. Den filosofiska diskursen avgränsas mot andra, framför allt mot (a) en falsk filosofisk diskurs som framförs av sofister, (b) en sunda förnuftets diskurs som duger bra för den stora massans vardagstillvaro men dåligt för högre insikt och (c) en religiös diskurs, som ibland eller på vissa punkter avviker från den filosofiska. Monopolanspråk finns således implicita i den filosofiska diskursen.

7. En av filosofins viktigaste uppgifter är att avvisa skepticism och nihilism och att visa att vår diskurs på olika områden äger garantier för sin giltighet. Filosofin skall på detta vis ''rädda'' vetenskaplig, religiös, moralisk, politisk och annan diskurs från intellektuella fiender.

8. Filosofin utför denna uppgift genom att tillhandahålla en diskurs om diskursen, dvs genom att kritiskt diskutera vår vanliga diskurs, de olika omdömen vi fäller, och söka ange vari dess giltighetskriterier består.

9. Denna diskurs om diskursen leder inte bara fram till en räddning av vardagsdiskursen utan också till att en specifikt filosofisk diskurs försvaras som den djupaste visdomen. Filosofin ''garanterar'' de vardagliga och vetenskapliga diskurserna, men i utbyte mot ett monopol på de yttersta sanningarna om verkligheten. Hos Kant tycks filosofin inför skepticismens anfall göra en taktisk reträtt och nöja sig med att vara ''diskurs om diskursen'', men skjuter snart åter fram mot positionerna.

10. Strategin gentemot konkurrerande diskurser — den religiösa, den poetiska, den naturvetenskapliga etc — måste bli en blandning av avvisande och harmonisering. Antingen förklaras konkurrerande åskådningar som förnuftslösa eller införlivas de med filosofin, t ex så att filosofin påstås vara ''sanningen'' hos dessa konkurrenter.

11. Harmoniseringen har likväl alltid bestämda gränser. Filosofins upphöjande av det allmänna på individualitetens bekostnad kan inte förenas med väsentliga inslag i kristendomen, inte heller med t ex ett genomfört historiskt betraktelsesätt.

12. Den filosofiska diskursens logicism gör det dessutom svårt eller omöjligt för den att tolerera det kontingenta, det tillfälliga, det blott och bart empiriska. Diskursen strävar tvärtom till att upphäva all kontingens, att visa upp en alltigenom intelligibel och rationell verklighet.

13. I filosofins förnuftstro ligger en bestämd optimism inbyggd. Denna förnuftstro kan inte tolerera existensen av något irrationellt, mörkt eller ont. Hos Hegel får optimismen en historisk dimension och ⌊lir ut-

vecklingstro. Under medeltiden och 1600-talet var den framför allt theodicé.

14. Den filosofiska diskursen tilldelar det eviga primat över det tillfälliga och växlande. Den ger också de eviga sanningarna primat över de tillfälliga. Den söker förebilden för all diskurs i matematiken och geometrin. Den söker förvandla all diskurs till logik.

15. Vetandet antas i den filosofiska diskursen uppstå genom metod, genom ett visst ordnat förfarande vid undersökningen. Målsättningen med denna metod är därvid att uppnå visshet, medan det blott och bart sannolika underkänns som sann kunskap.

16. Den filosofiska diskursen har en karaktäristisk tendens att identifiera logos med Gud och Gud med den absoluta verkligheten.

17. En reformation inträffar i den stora traditionen när genom Descartes jaget, subjektet tilldelas en absolut central plats. Hos Descartes liksom senare hos Kant och Hegel blir det individuella jagets förhållande till det absoluta jaget, Gud, ett kritiskt problem. Eftersom det till varje pris gäller att undvika subjektivism — och därmed skepticism — förblir tendensen likväl att underordna det individuella jaget under det universella. Det objektivas primat består och överlever, ehuru skakat, Descartes' nya grundläggning av filosofin.

18. Den filosofiska diskursen tjänar som en röd tråd genom den västerländska traditionen genom att binda samman grekisk filosofi med först kristendomen och sedan den moderna naturvetenskapen. Det var den grekiska filosofins triumf att kunna med sig införliva såväl hebreisk religion som den nya tidens vetenskap. Dock fann den även i dessa båda — kristendomen och naturvetenskapen — farliga fiender, fiender som den till slut inte överlevde.

Efter Hegels död sönderföll hans skola i olika fraktioner. Särskilt från den vänstra fraktionens sida riktades av de mest långtgående en kritik mot inslag i Hegels system som drabbade inte bara detta utan den filosofiska diskursen som sådan. Så hos Feuerbach och hos Marx. Hos dem ifrågasätts själva den stora traditionens grundantagande — den att idéerna är det primära, det bestämmande. Mot den idealismen, som finns implicit i detta antagande, ställs en form av materialism — idéerna är skapade av människorna, inte tvärtom; det egentligen existerande är de sinnligt-konkreta människorna och den sinnligt-konkreta naturen, inte logikens abstraktioner. Alltför länge har människorna, enligt Feuerbach och Marx (som i detta avseende är Feuerbachs lärjunge), låtit sig regera av sina egna skapelser, sina abstraktioner, sina begrepp. Nu bör

filosofi efterträdas av empiriskt grundad vetenskap. Hos Marx identifieras denna vetenskap alltmer med ekonomin. De ekonomiska företeelserna är det bestämmande, de ideologiska, idéerna, är bara reflexer.

Men vetenskapen spelades ut mot filosofin i dess traditionella form också av andra tänkare. Så av Auguste Comte, som ansåg att det "metafysiska" stadiet i mänsklighetens intellektuella utveckling nu borde betraktas som tillryggalagt och efterträdas av det "vetenskapliga". De positiva vetenskaperna med naturvetenskaperna som förebild borde efterträda den spekulativa filosofin. Särskilt tilldelade Comte en ny vetenskap, sociologin, en viktig roll.

Ännu en konkurrent till filosofin lanserades av den nya historievetenskapens företrädare med Ranke i spetsen. Den på dokumentation och källkritik byggda historiska vetenskapen borde enligt Ranke och hans meningsfränder ersätta den spekulativa historiefilosofin. Filosofin själv vore f ö en historisk produkt, ingalunda en betraktelse ur evighetens synvinkel, såsom dess företrädare gärna ville tänka sig saken, utan en produkt av skiftande tidsomständigheter. I det nya tidsklimatet tenderade filosofins historia att bli en viktig angelägenhet medan den spekulativa filosofin kom i vanrykte.

Angreppen kom emellertid inte enbart från vetenskapligt håll. Framstående filosofer angrep i den uppenbarade religionens namn Hegels logicism — och indirekt hela den stora traditionen inom filosofin. Den sene Schelling gjorde bot för sin ungdoms försyndelser samtidigt som han med skärpa vände sig mot Hegels sätt att vidareutveckla den Schellingska ungdomsfilosofin. Det rationella tänkandet kunde aldrig fånga mer än en del av verkligheten, menade Schelling nu. Begreppet täckte verkligheten men en icke-begreppslig rest återstod alltid. Existensen som sådan, det enkla faktum att världen existerade, kunde aldrig förklaras med hjälp av logiska metoder.

Sören Kierkegaard gick ännu längre än Schelling. Någon annan sanning än de subjektiva sanningarna ville han inte erkänna. De vitala sanningarna, dem man kunde leva på, var ingenting som kunde bevisas med vetenskapliga metoder. De var en angelägenhet för hjärtat snarare än för logiken. Den enskilda människan och hennes subjektiva val sattes i stället för den Hegelska filosofins krav på allmängiltighet.

Hos en icke-kristen filosof som Schopenhauer ifrågasattes dessutom själva den optimism som var grundläggande i den stora traditionen. Hos honom framstod förnuftet inte längre som det styrande i tillvaron utan snarare som redskapet för en blind vilja, för irrationella krafter utan-

för medvetandets kontroll.

Om alla dessa invändningar formulerades under Hegels senare år eller strax efter hans död fick de en form av syntes hos en av sekelslutets tänkare — Nietzsche. Nietzsche uppfattade sig själv som, och var verkligen, antitesen, motpolen till det mesta som den stora traditionen stått för.

Filosofernas fel, skriver Nietzsche, på ett ställe i *Götzen-Dämmerung* har varit att förväxla det sista med det första:

De sätter det, som kommer vid slutet — tyvärr! ty det borde inte komma alls! — de 'högsta begreppen', det vill säga de allmännaste, de tommaste begreppen, den sista ångan av en fördunstande realitet i början, *som* början. Detta är nu bara uttryck för deras sätt att vörda: det högre *får* inte växa fram ur det lägre, *får* inte ha växt fram överhuvud . . . Moral: Allt som är av högsta rangen måste vara *causa sui.* Uppkomsten ur någonting annat gäller för invändning, för betvivlande av värdet. Alla de högsta värdena är förstarangsvärden, alla de högsta begreppen, det varande, det obetingade, det goda, det sanna, det fullkomliga, *måste* följaktligen vara *causa sui.* Allt det där kan heller inte vara sinsemellan olika eller befinna sig i motsägelse med sig själv . . . På så vis får de sitt märkvärdiga begrepp 'Gud' . . .

Detta avvisande av den filosofiska diskursen går hos Nietzsche tillsammans med det avvisande av den västerländska traditionen överhuvud. Redan i Sokrates' rationalism ser Nietzsche en avgörande vändning till det sämre. Hos honom besegras den filosofiska rationalismen av skepticism och nihilism. Det förkunnas att Gud är död och därmed garantin för all sanning, teoretisk eller moralisk, undanröjd. Det är inkonsekvent, framhåller Nietzsche, att ha upphört att tro på Gud och fortfarande tro på grammatiken. Han kunde också ha sagt — att ha upphört att tro på Gud och fortfarande tro på logiken. När Gud faller faller också moralen och vetenskapen. Gott och ont reduceras till historiskt uppkomna produkter, förklarliga genom en psykologisk analys. Sanningsbegreppet ersätts av tanken på en rad interpretationer av verkligheten, alla uttryck för en subjektiv vilja till makt. Nietzsches ''perspektivism'' innebär just detta, att det inte finns någon ''verklig värld'' utan bara perspektiv. Detta förefaller leda till fullkomlig relativism, men relativismen upphävs i sin tur genom ett vädjande till viljan. Sedan förnuftet avförts från scenen uppträder viljan i dess ställe, men inte viljan till sanning utan viljan till makt. Såtillvida står Nietzsche närmare Trasymakos än han står Sokrates.

Är förnuftstron och viljan att veta fiender till livet? Nietzsche trodde det. 1900-talets filosofi har ofta nog kommit till samma konklusion.

1900-talets filosofi har aldrig gjort mer än sporadiska och halvhjärtade försök att återuppliva den filosofiska diskursen i dess klassiska form. Hos Bertrand Russell finns vissa ansatser — delvis i anknytning till Leibniz — att åstadkomma en universell logik och ett konstgjort språk som skulle återge verklighetens logiska struktur och därmed utgöra en matris för den sanna vetenskapen. Hos Husserl finns en ansträngning att upprätta filosofin som sträng vetenskap på grundvalen av en idélära och ett skådande av tingens väsen.

Men i huvudsak har vårt sekels filosofi givit Nietzsche rätt. Filosofin i den gamla meningen är död, det som numer går under namn av filosofi spelar i en ny tonart. Det är svårt att hitta helhjärtade försvarare av traditionen, men desto lättare att finna angripare. Bland dessa senare kan nämnas Wienpositivismen, som önskade göra rent hus med det förflutnas filosofi till förmån för den nya vetenskapliga sorten. Eller Ludwig Wittgenstein som menade att de traditionella filosofiska problemen berodde på missförstånd av språket och att de borde upplösas, dvs få sin intighet genomskådad, snarare än lösas. Jag vill emellertid lämna dessa därhän för att i stället säga något om tre kritiker, som alla tagit fasta på något av det som jag här ansett utmärka "den stora traditionen", nämligen Heidegger, Adorno och Derrida.

Hos Martin Heidegger är det fråga om att utsätta västerlandets metafysik för en "destruktion". I likhet med Nietzsche finner Heidegger att västerlandets filosofi redan från och med Sokrates/Platon har gått vilse. Sedan Descartes och det naturvetenskapliga genombrottet har vilsenheten endast förstärkts. Felet ligger i en form för intellektualisering av verkligheten, i försöket att förstå den först och främst genom vetenskap. Detta att söka bestämma verkligheten genom begreppet, med hjälp av en vetenskaplig metod, blir för Heidegger ett sätt att utöva våld mot den, att tvinga in den i en form där den inte ryms, att deformera den. Bakom Heideggers kritik mot den moderna tekniken och dess många destruktiva drag ligger en kritik mot det matematiskt-logiska sättet att uppfatta verkligheten. Tekniken är konsekvensen av det matematiskt-logiska betraktelsesättet med dess objektifierande intention. Tingen och till slut människorna underkastas en logik, som dödar deras egentliga väsen och rycker dem loss från sammanhanget med Varat.

I Frankfurterskolans tradition blir denna logik densamma som kapitalets logik, en det moderna kapitalist- och industrisamhällets logik som förtrycker allt som är spontant, levande och sinnligt hos människorna. Heideggers lärjunge Herbert Marcuse utvecklar detta tema med yt-

terligare inspiration från Freud och Reich. Erotiken förtrycks av logiken, sinnligheten av begreppet. Det moderna samhället genomsyras av en rationalitet som håller oss alla under piskan. Marcuses kollega Theodor Adorno utvecklar kritiken med än större subtilitet. Hos honom blir det fråga om att filosofera för att rädda ''det icke-identiska''. Det identiska i Fichte-Schelling-Hegels mening är ju den logik som ser verkligheten som en totalitet där allt är identiskt (om än en identitet i differens eller enhet i mångfald). Undan denna allt behärskande logik gäller det att rädda det individuella, det sinnliga, det tillfälliga, det irrationella, att i tillvaron finna frirum undan en vetenskaplig rationalitet som söker underkasta sig allt. Adorno vill med begreppets hjälp gå utöver begreppet, han förkastar inte rationaliteten, men söker ändå inskränka dess herravälde genom en ''negativ dialektik''.

Likheterna mellan Adorno och den franska poststrukturalismen är många. Hos Jacques Derrida tillkommer dessutom ett direktinflytande från Heidegger. Derridas ''dekonstruktion'' av den västerländska traditionen riktar sig mot dess ''logocentrism'', mot att den sätter ordet, talet och det logiska begreppet i centrum. Derridas motsvarighet till Adornos ''identitet'' är just ''centrum''. Han bekämpar antagandet att världen (eller historien) utgör en totalitet med ett ''centrum''. Varje diskurs, som vill fånga in verkligheten i en sådan totalitet, ser han som en maktutövning, en polisaktion riktad mot det avvikande, det fragmentariska, det mångtydiga. Ännu i den strukturalistiska diskursen med dess stränga formregler och ambition att hålla verkligheten fast i ett heltäckande begreppsnät ser Derrida en reminiscens av den gamle Adam, en västerlandets metafysik i ny kapprock. Precis som Wienpositivismen eller Heidegger vänder han sig mot ''metafysiken''. Och med ''metafysik'' menar han väsentligen det jag här kallat ''den stora traditionen''.

Från Feuerbach till Derrida finner vi vissa element som återkommer i senare tiders kritik mot denna tradition. Man förnekar identiteten mellan begrepp och verklighet, man bestrider det rena tänkandets — och därmed filosofins — möjlighet att nå den väsentliga sanningen om verkligheten, man åberopar i stället liv, erfarenhet, uppenbarelse, känsla. Man fortsätter att tänka men med andra metoder än de som gavs av den klassiska logiken, Descartes' metodlära eller Hegels dialektik. Man misstror systemet, de universella anspråken, identifikationen av Gud med logiken. Det som gått i kras är den gamla tron på en rationell kunskap som innefattade inte bara naturen, men människan, moralen, este-

tiken och de himmelska tingen. Och därmed tycks allt större delar av den mänskliga diskursen undandra sig rationalitetens kriterier. Positivismen i sin moderna utformning hänvisar den moraliska, den estetiska och den politiska diskursen till känslotänkandets område, ett prisgivande till irrationaliteten av de kanske praktiskt mest betydelsefulla områdena för mänsklig erfarenhet. Heidegger prisgav den västerländska rationaliteten in toto och sökte sig tillbaka till förhållningssätt inför tillvaron som skulle ha funnits före vetenskapens uppkomst. Nietzsche satte viljan till makt i stället för den vilja till sanning, som han misstrodde. Den franska poststrukturalismen driver demonteringen av all meningsfullhet till sin spets. Filosofin tycks efter den stora traditionens kollaps vara på väg mot den absoluta nollpunkten. Nihilismen har tagit sin revansch på filosoferna.

Men en sådan konklusion är naturligtvis riktig bara om man uteslutande tar hänsyn till några av de mest spektakulära företeelserna på den moderna filosofiska scenen. Mellan "den stora traditionen" å ena sidan och neonietzscheanismen å den andra finns ett stort utrymme. Lika litet som Kant i tiden är vi tvingade att välja mellan dogmatism och skepticism. Också för oss finns en möjlighet att arbeta på den uppgift som var Kants (åtminstone intill dess hans arkitektoniska drift tog överhanden) — nämligen att undersöka de olika fält för rationell diskurs som existerar. Det är inte nödvändigt att underkänna rationaliteten i etikens eller estetikens diskurs. Det är heller inte nödvändigt att reducera varje form av rationell diskurs till en enda, den basala eller den högsta. Det är möjligt att diskutera de olika diskursiva fältens förhållande till varandra, deras gränser och sammanhang, utan att återföra dem alla på ett. Det är också möjligt, vilket Kant åtminstone snuddar vid, att föra ett rationellt samtal, att följa regler för rationell diskurs, inom ett område där det inte finns någon absolut avgörbarhet, inget sätt att nå fram till en oomtvistlig sanning. Somliga filosofer har sett denna möjlighet, men man kan måhända förvåna sig över att inte fler har gjort det. Insikten om den skulle nämligen kunna befria dem från att behöva skämmas över att vara filosofer eller över filosofins elände, vilket består just i att filosofins ändlösa diskussion aldrig leder fram till några allmänt accepterade sanningar eller vetenskapliga "resultat". I själva verket kunde filosofin snarare än matematiken stå modell för en typ av förnuftsmässighet som spelar en oerhört stor roll i mellanmänskligt liv — den som styr en diskurs som aldrig alstrar entydiga sanningar men väl åstadkommer belysning av en frågeställning. Det lå-

der något visst paradoxalt vid idén om en sådan förnuftsmässighet — är inte den förnuftiga undersökningen just den som mest effektivt bidrar till uppnående av sanning? Men i själva verket leder, som bl a Karl Popper har påpekat, inte ens den mest uppenbart framgångsrika rationella diskursen, den naturvetenskapliga, till några definitiva sanningar.

Möjligheten av en diskursiv frihet inom gränser har en viss politisk relevans. Detta har framhållits på ett vältaligt sätt av John Stuart Mill i hans *On Liberty*, där ett av de viktigaste argumenten för frihet och ocensurerad diskussion hämtas från det faktum att en åsikt sällan innehåller hela eller den slutgiltiga sanningen:

> Det finns ett fall som är vanligare än något av de förut nämnda; när motstridiga läror, i stället för att vara den ena sann och den andra falsk, delar sanningen mellan sig; och den oortodoxa läran behövs för att tillhandahålla resten av sanningen, av vilken den vedertagna uppfattningen endast är en del. Populära åsikter av det slag som inte kan avgöras med sinnenas hjälp är ofta sanna, men utgör sällan eller aldrig hela sanningen. De utgör en del av sanningen; ibland en större, ibland en mindre del, men överdriven, förvrängd och skild från de sanningar, varav den borde beledsagas och begränsas. Kätterska åsikter, å andra sidan, utgör oftast vissa av dessa undertryckta och förbisedda sanningar, vilka spränger de bojor som höll dem nere och antingen söker försoning med den sanning som innehålls i den dominerande åsikten eller betraktar den som en fiende och etablerar sig själv, med liknande exklusivitet, som hela sanningen. Det senare fallet är det vanligaste eftersom ensidighet alltid har varit regel och mångsidighet ett undantag.

Samtalet, dialogen, förutsätter å ena sidan att sanningen inte är avgjord en gång för alla eller ensidigt utgör den ena partens egendom och å den andra att det existerar regler för förnuftsmässighet och relevans på ett sådant sätt att det lönar sig att ge och ta argument. Många filosofer, inom skilda traditioner och åsiktsriktningar i övrigt, är idag sysselsatta med att utforska dessa förutsättningar för samtalet. Det förefaller mig att vara en angelägen uppgift och en som varken behöver leda till dogmatism eller skepticism.

Det jag velat göra i denna uppsats är dock inte att vidareutveckla tanken på en tredje väg. I stället har jag velat ge en bild i extremt fågelperspektiv av filosofins historia, där jag följt en tråd, men som jag tror en viktig, en sammanhållande sådan, i härvan av utvecklingslinjer. På så vis har jag försökt urskilja ett visst abstrakt mönster — uppkomsten och fortlevnaden av en ”stor tradition”, vars kärna varit tron på en ”filosofisk diskurs” i bestämd mening, samt denna traditions sammanbrott under den moderna eran, i den posthegelianska filosofin. □