

*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 dväls 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.