# Vad kan filosofin ge vetenskapen?
## Exemplet Gadamer

CHARLOTTA WEIGELT

I detta bidrag är det min önskan att återuppväcka den gamla frågan om filosofins uppgift, särskilt i relation till andra vetenskaper. Som titeln antyder kommer jag att beröra Hans-Georg Gadamers idéer i denna fråga, och det bör kanske påpekas redan inledningsvis att min huvudsakliga avsikt i detta sammanhang är att lyfta fram Gadamers position just som ett exempel på en problematik som jag hoppas kunna inringa, snarare än att utveckla någon djupgående diskussion av hans filosofi.

Frågan rörande filosofins eventuella bidrag till övriga vetenskaper kan förvisso behandlas som en rent teoretisk fråga, och mer precist som en filosofisk fråga i sin egen rätt, men den är också en del av vår vardag på ett högst konkret sätt, eller borde åtminstone vara det, försåvitt vi som arbetar på universitetet som filosofer då och då måste, eller kanske rentav vill, samarbeta med företrädare för andra discipliner. Mot denna bakgrund gäller den fråga jag vill resa i det följande vad vi egentligen tänker oss att vi kan bidra med i sådana sammanhang och på vilka grunder. Vissa, kanske framför allt inom den så kallade analytiska eller anglosaxiska traditionen, menar att filosofins främsta uppgift är att fungera som en ganska handfast hjälpreda till andra vetenskaper, för att på så sätt bidra till deras kunskapsproduktion, exempelvis genom att erbjuda dem förklaringsmodeller eller metoder. Men inom den så kallade kontinentalfilosofiska traditionen däremot, fokuseras i regel filosofins kritiska uppdrag. Snarare än att tala till vetenskapen på dess egen nivå är filosofins uppgift enligt detta synsätt att så att säga gå bakom ryggen på vetenskapen, i bemärkelsen kritiskt granska dess förutsättningar och resultat i syfte att hjälpa samhället, och inte bara vetenskapssamhället, till en förståelse av vetenskapens

mening, det vill säga dess specifika sätt att förklara världen. Just däri ligger filosofins vidare politiska och etiska betydelse, också som teoretisk filosofi. Det finns emellertid anledning att fråga sig om inte förutsättningarna för ett äkta samarbete mellan filosofin och andra discipliner, det vill säga ett samarbete som innebär ett verkligt utbyte i båda riktningar, oundvikligen blir riktigt dåliga om filosofin från början definierar sig själv i termer av en kritisk medvetenhet utifrån vilken alla andra vetenskaper måste avfärdas som avgjort naiva.

Den förste att formulera en tydlig vetenskapsteoretisk distinktion mellan filosofi och annan forskning är Aristoteles, som i inledningen till den fjärde boken av *Metafysiken* konstaterar: ”Det finns en vetenskap som studerar det varande såsom varande samt de bestämningar som tillkommer detta i sig självt. Denna är inte densamma som någon av de så kallade specialvetenskaperna, för ingen av de övriga vetenskaperna undersöker det varande i allmänhet såsom varande utan skiljer ut en del av det och studerar det som tillfaller den”.[1] Med denna distinktion tillskrivs det specialvetenskapliga arbetet ett grundläggande möjlighetsvillkor, urskiljandet av ett föremålsområde bland andra, vilken det inte självt kommer bakom. Endast filosofin, såsom generell ontologi, kan klargöra och problematisera det som alla andra vetenskapliga discipliner bara kan ta för givet.

Den mest dramatiska skildringen av filosofens öde står dock Platon för. I sin berömda grottliknelse i sjunde boken av *Staten* ger han en utförlig redogörelse för vad som sker med den filosof som försöker kommunicera med andra människor och upplysa dem om att det finns en annan verklighet att se än den som de omedelbart har för ögonen. Filosofens egen bildningsresa liknas här vid en fånges befrielse från ett liv i grottans skuggvärld och upp till den värld som lyses upp av solens ljus. Men när filosofen återvänder ned till grottan för att förklara för sina forna medfångar att den värld de lever i är en värld av sken, inte sanning,

[1] Aristoteles, *Metafysiken*, red. Werner Jaeger (Oxford: Oxford University Press, 1957), 1003a21–25.

kommer han själv att verka löjlig och inkompetent, eftersom hans egen vistelse i solljuset har gjort honom oförmögen att orientera sig bland skuggorna: ”Då kommer det väl sägas att han kommer hit med ögonen förstörda av vistelsen däruppe och att det inte är värt att ens försöka ta sig upp? Och om de kunde få tag i den som försökte befria dem och föra upp dem och de kunde döda honom – då skulle de väl göra det?”[2] Och i en annan av sina dialoger, *Theaitetos*,[3] spär Platon på bilden av filosofen som både oduglig i fråga om vanliga människors vardagsbestyr och helt ointresserad av dylika ting, när han låter Sokrates berätta en historia om hur Thales en gång råkade ramla ned i en brunn som han inte såg eftersom han gick med blicken riktad mot himlen. Det hela bevittnades av en tjänsteflicka, som inte kunde låta bli att skämta med Thales för att denne var så uppslukad av himlafenomenen att han inte såg vad han hade rakt framför sig. Och detta skämt träffar alla som sysslar med filosofi, fortsätter Sokrates: filosofen är en sådan person som inte ens vet huruvida hans granne är en människa eller ej, men vad en människa är, det intresserar han sig för (174a-b).

Man kan naturligtvis skratta åt denna myt om filosofen som på en gång både överlägsen och helt borttappad i den vanliga världen. Men såvitt jag kan se är det inte desto mindre ett faktum att många av oss fortfarande tar denna bild av filosofin på allvar och dessutom har goda skäl därtill, försåvitt den i hög grad har varit bestämmande för den tradition vi verkar inom, och mer precist ligger i botten på dess idé om den filosofiska kritikens särart och möjlighet. Samtidigt står det klart att många också spontant känner att det är något förmätet över den här bilden, och att det är dags för filosofin att lämna sitt elfenbenstorn och försöka gripa in i världen och göra skillnad där.[4] Såvitt jag kan

[2] Platon, *Skrifter. Vol. 3*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis 2003), 517a2–6.
[3] Platon, *Skrifter. Vol. 4*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2006).
[4] Se Hannah Arendt, ”Socrates”, i *The Promise of Politics*, red. Jerome Kohn (NY: Schocken Books, 2005), s. 5–40, som menar att Sokrates död är det trauma som får Platon, och i förlängningen en stor del av den filosofiska traditionen generellt, att ge upp förhoppningen om att kunna åstadkomma något i politiskt hänseende.

se är det emellertid allt annat än klart hur filosofin skulle kunna axla en dylik uppgift utan att hamna i en ordentlig identitetskris.

Vad som intresserar mig i detta sammanhang är således att väcka frågor kring filosofins klassiska självbild: vad har hänt med den och hur förhåller vi oss själva till den och därmed i förlängningen till vår uppgift som filosofer? Om vi tänker oss att denna självbild är förlegad eller överdriven, vad menar vi då att vi själva har att komma med, och hur skiljer vi vårt arbete från det som utförs inom andra discipliner? Jag tänker mig att tematiken kan utvecklas längs två huvudsakliga spår, vilka är intimt sammanflätade: dels som en fråga om vad en filosofisk kritik kan och bör vara, och dels som en fråga om denna kritiks tillämpbarhet och därmed konkreta nytta för vetenskapen, och i förlängningen för samhället i stort. För att på nytt återknyta till Platon skulle vi kunna säga att denna problematik i grund och botten rör *methexis*: möjligheten till översättning eller just tillämpning av filosofins tankegods, eller med andra ord möjligheten att kliva ned i grottan och gripa in i världen, samt försöka åstadkomma förändring där, helst utan att bli dödad.[5]

Det är i denna senare fråga jag vill börja, och det är också i det sammanhanget som Gadamer blir relevant, i och med att hans hermeneutiska filosofi i allra högsta grad syftar till att göra konkret nytta för vetenskapen, och mer precist för humaniora, på så sätt att den syftar till att hjälpa de humanistiska vetenskaperna till en bättre självförståelse. Men i detta projekt utgår Gadamer från en fenomenologisk tradition, och jag tänker då i första hand på arvet från Edmund Husserl och Martin Heidegger, där vi finner både ett mycket tydligt ställningstagande i fråga om skillnaden mellan filosofi och vetenskap och en avgjort ambivalent hållning vad gäller frågan om filosofins uppgift i förhållande till vetenskapen. Låt oss därför först kasta en hastig blick på fenomenologin.

[5] Platons begrepp *methexis* (”deltagande” eller ”delaktighet”) får sin kanske tydligaste utläggning i början av den tionde och sista boken av *Staten*.

Hos Husserl och Heidegger får skillnaden mellan filosofi och vetenskap inte bara en tydlig utan kanske till och med sin skarpaste formulering någonsin i filosofins historia. Som fenomenologi är filosofin grundad i ett perspektivskifte – i korthet en vändning från vår naturliga upptagenhet vid världen som en objektiv totalitet, mot dess givenhet för en subjektivitet – som är så radikalt att Husserl i sitt sena verk *Krisis* liknade det vid en religiös omvändelse, vilken innebär den största existentiella förändring som är given åt mänskligheten.[6] Hädanefter kommer världen att te sig i ett annat ljus, för dess tidigare så självklara anspråk på objektivitet har blivit till en fråga och en uppgift. I *Krisis* finner vi också något av ett typexempel på hur en fenomenologisk vetenskapskritik kan se ut, nämligen när Husserl i verkets nionde paragraf utvecklar sin omtalade tolkning av Galileis matematisering av naturen. Den huvudsakliga poängen i Husserls kritiska läsning av Galilei är, helt kortfattat, att dennes vetenskapliga genombrott var grundat i en blindhet inför den egna subjektiva prestationen: Galilei är, som Husserl uttrycker det, *entdeckender und verdeckender Genius*,[7] ett geni som på en och samma gång både upptäcker och täcker över. Han upptäcker, eller kanske ännu hellre avtäcker den naturliga världen i en viss mening, men täcker samtidigt över denna menings specifika särart och erfarenhetsmässiga förutsättningar. Med Husserls egna ord innebar Galileis matematesering av naturen att vår livsvärld, alltså den värld vi har tillgång till före varje vetenskaplig bearbetning, förses med och på så sätt anpassas till en förklädnad bestående av idéer (*Ideenkleid*).[8] Det är nämligen endast genom en dylik idealisering som en exakt vetenskap om naturen blir möjlig. Denna ompaketering förledde emellertid Galilei att missta den egna metoden för verkligheten rätt och slätt. Han skulle alltså inte ha insett att hans eget arbete, som

[6] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Gesammelte Schriften 8*, red. Elisabeth Ströker (Hamburg: Meiner, 1976), s. 140.
[7] Husserl, *Krisis*, s. 53.
[8] Husserl, *Krisis*, s. 51.

exempelvis hans berömda idéer om fritt fall, bara träffar en idealiserad natur, vilken inte utan vidare säger något om den natur som är oss given i direkt erfarenhet men som vetenskapen likväl gör anspråk på att kunna förklara för oss.

Som redan antytts syftar dock Husserls kritiska reflektion över Galileis insatser på intet sätt till att försöka korrigera naturvetenskapen och dess resultat utan till att diagnosticera dess förutsättningar och innebörd, vilket i just det här sammanhanget också blir till ett bidrag till en samtidskritik, och mer precist till ett försök att sätta fingret på vad Husserl kallade modernitetens kris.[9] Denna kris består i all korthet i att vi idag självklart vänder oss till vetenskapen för att få svar på de stora livsfrågorna om livets mening, människans villkor, och så vidare, vilka i sista hand låter sig ledas tillbaka till den helt grundläggande frågan om vad det innebär att såsom människa ha en värld. Det senare är dock en fråga som den moderna vetenskapen inte kan besvara, eftersom den väsentligen är grundad i ett slags subjektivitetsglömska, vilken går hand i hand med en absolut distinktion mellan fakta och värde (där endast det förra tänks vara ett möjligt föremål för vetenskaplig behandling). Närmare bestämt var det delvis just tack vare denna glömska som dess framsteg blev möjliga.

Enligt detta synsätt är det alltså inte bara så att det inte är filosofins uppgift att kommunicera med andra vetenskaper på deras egen nivå, utan vetenskapens själva möjlighet springer ur en blindhet inför det som filosofin gjort till sin huvudfråga. Eller som Heidegger brukade säga i sina senare skrifter: vetenskapen kan inte tänka, och det är inte heller dess uppgift.[10] Den kan inte besinna den mening i vilken den förstår världen och som dess förklaring av världen ytterst bottnar i. Men denna diagnos, och

[9] På svenska finns Husserl, ”Den europeiska mänsklighetens kris och fenomenologin”, övers. Jim Jakobsson & Hans Ruin, i *Fenomenologin och filosofins kris* (Stockholm: Thales, 2002), s. 85–127.

[10] Se exempelvis Martin Heidegger, ”Vad innebär tänkandet?”, s. 86–101, i *Teknikens väsen och andra uppsatser*, övers. Richard Matz (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1974), s. 91.

inte minst slutsatsen att filosofen måste låta vetenskapen få fortsätta med sitt arbete ifred, tycks bli mer komplicerad när vi vänder oss till humanvetenskaperna, vilka handlar om oss själva. Även om filosofin, eller åtminstone fenomenologin, inte sysslar med människan såsom människa, med allt vad det kan innebära, utan såsom subjektivitet eller existens, så är anspråket ändå att just i kraft av detta speciella perspektiv komma åt det som i grund och botten utmärker oss som människor, så att säga före varje partikulärt vetenskapligt perspektiv på människan, vare sig det gäller människan som psykofysisk eller som kulturell varelse, som agent i historien, och så vidare. Innan vi kan förstå något av detta måste själva hennes världsinnehav klargöras. Det är därför ganska naturligt att det tar emot för en fenomenolog att överhuvudtaget tänka sig möjligheten av att kunna dela med sig av frågan om vad det innebär att vara människa åt någon annan disciplin, samtidigt som det å andra sidan kan tyckas vara djupt orättvist att förneka humaniora rent principiellt någon insikt i det mänskliga. Det senare tycks ju innebära att man underkänner hela dess existens.

Denna ambivalens är kanske som mest tydlig hos Husserl, som i princip under hela sitt verksamma liv tvekade i fråga om huruvida psykologin har ett existensberättigande som en disciplin inom den så kallade naturliga inställningen (där det mänskliga psyket inordnas i naturen och därmed i ett kausalt sammanhang) eller om den måste bli till transcendentalfenomenologi för att kunna fullbordas just som en psykologi värd namnet, i antagandet att det bara är en konsekvent genomförd fenomenologisk betraktelse över psyket, där det senare förstås som ett subjekt för världen och inte som ett objekt i densamma, som kan undkomma den cartesianska dualismen. Och i *Vara och tid* kritiserar Heidegger på ett liknande sätt humanvetenskaperna för att vila på en cartesiansk och därmed djupt problematisk förståelse av den mänskliga existensen, vilken tenderar att närma sig människan som blott ett ting bland andra, samtidigt som han påpekar att hans diagnos inte innebär någon

negativ dom över dessa vetenskapers resultat.[11] Förvisso har de fel utgångspunkter men gör ändå ett bra jobb. Men hur fenomenologins egna analyser skulle kunna ge ett positivt bidrag till humaniora är något som varken Husserl eller Heidegger tar upp, annat än att de ständigt påpekar att humanioras framgång som vetenskap hänger på en riktig förståelse av den mänskliga subjektiviteten eller existensen, vilken de själva uppenbarligen gör anspråk på att äga eller åtminstone vara på väg mot.

Mot denna bakgrund framstår Gadamers projekt i *Sanning och metod* som ett försök att ta sig an den uppgift som Husserl och Heidegger lämnade mer eller mindre hängande i luften.[12] I detta verk förklarar Gadamer det som sin ambition att just reformera humanioras självförståelse, och befria den från en i grunden naturvetenskaplig idé om kunskap, objektivitet och sanning. Särskilt inriktar sig Gadamer på att försöka slå hål på vad han själv kallar för upplysningens fördom om fördomen, vilket syftar på antagandet att kunskap kräver att vi frigör oss från våra förutfattade meningar, så att vi därigenom kan förstå saken (vilken för Gadamer alltid i första hand är en text) rent utifrån den själv, eller på dess egna villkor.[13] Gentemot denna uppfattning vill Gadamer visa att fördomar i bokstavlig mening, det vill säga omdömen fällda på förhand, inte nödvändigtvis är ett hinder för förståelse utan först och främst en av dess mest grundläggande förutsättningar. Mer specifikt gäller det att inse, framför allt för oss humanister, att vi alltid står inom, och därmed också står i skuld till, en tradition som föregår oss och skänker oss själva möjligheten till förståelse. Men just i denna sin transcendentala roll kan traditionen aldrig göras helt trans-

[11] Heidegger, *Vara och tid*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2013), § 10.
[12] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüger einer philosophischen Hermeneutik*, 6 rev. uppl. (Tübingen: Mohr, 1990). Verket är bara delvis översatt till svenska: *Sanning och metod i urval*, övers. Arne Melberg (Göteborg: Daidalos, 1997), och de delar av *Wahrheit und Methode* som jag stöder mig på är med något undantag inte inkluderade i den svenska översättningen. Jag hänvisar därför till den tyska utgåvan.
[13] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 275.

parent: vi kommer aldrig bakom den, för varje försök att ta ett kritiskt grepp om den är med nödvändighet en partikulär och ensidig tillämpning av den.[14] Idén att förståelse alltid realiseras som tillämpning är Gadamers försök att ta tillvara på den insikt som finns nedlagd i Platons *methexis*-begrepp, och den banar väg för slutsatsen att det inte kan finnas någon metod genom vilken vi skulle kunna säkra förståelse.

Frågan är då vad ska man göra med denna insikt som Gadamer förmedlar till oss: hur skulle den kunna omsättas och få praktisk betydelse, exempelvis inom vetenskapen? Den humanist som läser *Sanning och metod* kanske fortsättningsvis avhåller sig från att vända sig till naturvetenskapen som till en förebild i metodfrågor, men om han eller hon är perceptiv i sin läsning inser hen att det faktiskt inte finns någon säker metod att följa överhuvudtaget. Faktum är att Gadamer inleder *Sanning och metod* med att slå fast just detta: ”Det hermeneutiska fenomenet är överhuvudtaget inte något metodproblem”. Om vi dessutom tar fasta på, vilket Gadamer kom att göra så småningom, att även förståelsen av naturen är hermeneutiskt betingad,[15] så infinner sig frågan om vad exakt som skiljer humaniora från naturvetenskap utifrån ett hermeneutiskt perspektiv: all vetenskap, inte bara den humanistiska, är fel ute om den vilar på förutsättningen att kunskap innebär fullkomlig fördomsfrihet (det var för övrigt också Husserls poäng). Så vad kan den filosofiska hermeneutiken ge till just humaniora?

Annorlunda uttryckt syftar den filosofiska hermeneutiken till ett kritiskt synliggörande av vissa förutsättningar för det vetenskapliga arbetet, men denna kritik kan inte omsättas i specifika positiva rön utan att just det kritiska perspektivet går förlorat. Denna omständighet har dock inte hindrat forskare från både humanistiska och samhällsvetenskapliga discipliner från att i

[14] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 312–318.

[15] Se Gadamer, ”Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik”, s. 3–23 i *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register* (Tübingen: Mohr, 1986/1993), s. 3; och ”Vorwort zur 2. Auflage”, s. 437–448 i samma band, s. 438f.

hermeneutiken vilja se en metod. En hastig genomgång av några mer eller mindre nyskrivna vetenskapsteoretiska handböcker för humanister och även samhällsvetare visar att den filosofiska hermeneutiken blir till något annat än vad som ursprungligen avsågs när den åberopas i metodfrågor. Hermeneutiken uppfattas då just som en metod,[16] ibland som en hjälpreda för att kunna välja mellan olika metoder,[17] och den missförstås också på en rad andra sätt.[18] Som redan antytts ser denna förvrängning av den filosofiska hermeneutikens intentioner ut att bero på att författarnas perspektiv inte är den rent teoretiska frågan om kunskapens natur utan gäller just vetenskaplig praxis och metod. Man vill sätta fingret på hur hermeneutiken kan vara betydelsefull för en humanist, till exempel. Det är naturligtvis en helt rimlig fråga, men likväl leder den helt fel ur ett filosofiskt perspektiv.

Liknande funderingar har aktualiserats för min del när jag på senare tid har deltagit i en forskarhandledarkurs, där vissa texter i kurslitteraturen har försökt använda sig av ett filosofiskt tankegods, företrädesvis olika typer av diskurs- och maktanalys, för att på så sätt kasta ljus över handledarsituationens förutsättningar.[19] För mig som filosof var det ganska plågsamt att läsa

[16] Dagfinn Føllesdal, Lars Walløe & Jon Elster, *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi* (Oslo: Universitetsforlaget, 1990), s. 99.

[17] Carl Martin Allwood & Martin G. Erikson, *Grundläggande vetenskapsteori för psykologi och andra beteendevetenskaper*, 2 uppl. (Lund: Studentlitteratur, 2017/2010), s. 115.

[18] Se t.ex. Jan Holm Ingemann, *Vetenskapsteori för samhällsvetare*, övers. Hans Dalén & Ulrik Lögdlund (Malmö: Gleerups 2016), s. 87–88, där förståelse i hermeneutisk mening likställs med empati och inlevelse, och Sten Andersson, *Om positivism och hermeneutik. En introduktion i vetenskapsteori* (Lund: Studentlitteratur, 2014), s. 30, 92, 112, där Gadamers hermeneutik sägs förkroppsliga ett relativistiskt perspektiv och innebära ett förkastande av sanningsbegreppet.

[19] Kursen i fråga var ”Handledning av forskarstuderande”, 7,5 hp, och gavs vid Södertörns högskola ht 2017/vt 2018. Den litteratur som mina anmärkningar ovan särskilt hänför sig till är Barbara Grant, ”Walking on a Rackety Bridge. Mapping Supervision”, föredrag presenterat på HERDSA International Conference, Melbourne 12–15 juni 1999; Barbara Grant, ”Mapping the Pleasures and Risks of Supervision”, *Discourse. Studies in the Cultural Politics of Education* 24/2 (2003): 175–190,

dessa texter: författarna tycktes mig handskas avgjort valhänt med det teoretiska stoff som de utgick från, och framför allt lyckades de inte tillämpa eller omsätta det senare i relation till sitt eget empiriska material, med resultatet att handledarsituationens särart gick förlorad. Det som sades om dess förutsättningar, exempelvis att där finns dolda förväntningar och fördomar, skulle kunna sägas om i princip vilken mänsklig aktivitet som helst. Jag noterade dock att kursdeltagare från andra ämnen tyckte att dessa texter var mycket givande.

Jag har därför kommit till den preliminära slutsatsen att filosofins uppgift och nytta kanske just ligger i att missförstås och förvrängas av andra vetenskaper. Eller för att på nytt hänvisa till Platon: *methexis* är förvisso omöjligt i den meningen att tillämpning av ”idéer”, eller i vidare mening av ett teoretiskt tankegods, med nödvändighet innebär ett visst mått av förvrängning och förskjutning, men likväl är det både nödvändigt och verkligt. Varje försök att förstå världen, vare sig det springer ur vetenskapen eller ej, innebär just en dylik tillämpning, varvid vi omsätter allmänna principer och begrepp till enskilda omständigheter. Endast så kan de förra fyllas med mening och ett bestämt innehåll.

En annan fundering som forskarhandledarkursen gav gällde vår tids upptagenhet vid, för att inte säga nästan neurotiska inställning till förutsättningar och fördomar, vilket i mångt och mycket är raka motsatsen till Gadamers välvilliga tillit till traditionen som en sanningskälla. Denna anmärkning leder mig in på det andra av de två spår som nämndes ovan, nämligen frågan om den filosofiska kritikens möjlighet och beskaffenhet. Jag tänker då på den identitetspolitiska diskussion som långt ifrån enbart förs inom den akademiska filosofin utan även, och kanske ännu mer, inom samhällsdebatten i stort. Denna diskus-

och Paula Mählck & Måns Fellesson, ”Capacity-Building, Internationalisation or Postcolonial Education? Space and Place in Development-aid-funded PhD Training”, *Education Comparee* 15 (2016), s. 97–118. Jag vill gärna påpeka att min skepsis inför denna litteratur inte innebär någon kritik av själva kursen.

sion är utan tvivel tämligen låst: båda sidor anklagar varandra för att reproducera de fördomar man vill komma bort ifrån, det vill säga vare sig man bejakar eller ställer sig kritisk mot ett identitetstänkande. I det senare fallet kan man beskyllas för att vara blind för den verklighet där fördomar de facto är kopplade till identitet, medan den förra hållningen är sårbar för invändningen att den inte tycks kunna erbjuda något annat alternativ än att hålla fast vid ett sätt att sortera människor på som man själv har förklarat är djupt begränsande.

Jag ska inte här ge mig in i denna komplexa problematik utan nöjer mig med att avslutningsvis konstatera att denna diskussion borde vore tacksam för filosofer att gå in i, i syftet att reda ut de ingående begreppen, vilket som sagt är filosofins självpåtagna uppgift. Problemet är emellertid att vi inte är överens om vad kritik är, just till följd av filosofins egen utveckling under de senaste decennierna, vilken i grund och botten är en utveckling av det transcendentalfilosofiska arvet från Kant. Jag tänker mig att frånvaron av konsensus på denna punkt, i fråga om hur kritik kan och ska bedrivas, kan formuleras som en oenighet i fråga om hur vi ska handskas med Kants distinktion mellan det transcendentala och det empiriska. Denna distinktion börjar på sätt och vis lösas upp redan hos Husserl och Heidegger, i korthet i och med att de båda historiserar det transcendentala, det vill säga tänker sig att även de mest grundläggande formerna och kategorierna för vår erfarenhet är historiskt betingade. Likväl skulle ingen av dem gå med på att denna omtolkning innebär att filosofin blir avhängig de övriga vetenskapernas rön, exempelvis i frågan om vad som utmärker människan och hennes existens. I stället utsätts det som kan synas vara empiriska begrepp, som exempelvis historia, för ett slags transcendental rening.[20] Först när vi kommer till den post-fenomenologiska filosofin kan vi se

[20] Ett typiskt exempel på denna inställning finner vi hos Heidegger i *Vara och tid*, §§ 72–76, där han i sin diskussion av vad det innebär att den mänskliga tillvaron väsentligen är en historisk varelse ägnar stor möda åt att argumentera för att det som han själv utlägger som existensens historicitet principiellt föregår och utgör möjligheten för all empirisk historieskrivning.

en stark tendens till att i grunden ifrågasätta Kants ovan nämnda distinktion, genom att man bjuder in empiriska kategorier, som exempelvis kön, i det transcendentala. Härvidlag förfar man delvis med hjälp av ett slags *methexis*-argumentet, vars övergripande poäng i detta sammanhang är att det transcendentala måste omsättas och transformeras av den empiriska verkligheten för att filosofin ska kunna handla om och bli relevant för verkliga människor. Men om vi håller med om att detta argument har en poäng, tycks vi kastas tillbaka till vår ursprungliga fråga om filosofins nytta för vetenskapen och samhället i stort. Om filosofin inte kan upprätthålla en tydlig distans från de empiriska vetenskaperna, vad består då den filosofiska kritikens särart och möjlighet i?

Filosofins belägenhet tycks således alltjämt vara den som Platon skisserade i sin grottliknelse: om filosofen bejakar grottans skuggvärld kan hon förvisso kommunicera med andra men har inget särskilt att säga, och om hon i stället stiger upp i ljuset kan hon inte tala till dem som är kvar i mörkret, eller bidra till deras kunskapsutveckling på något sätt. Hon har ju fått ”ögonen förstörda av vistelsen däruppe”, och det kan därför inte vara ”värt att ens försöka ta sig upp”. Platons dom över filosofens öde kan kanske tyckas väl dyster. Min poäng är inte att filosofin inte längre har någon uppgift i relation till vetenskapen, eller att det inte finns någon som vill lyssna till vad filosofin har att säga, utan att dess uppgift till sin natur är mer eller mindre paradoxal. Filosofins arbete med att synliggöra vetenskapens förutsättningar och att utvärdera dess anspråk på att förklara världen är onekligen en helt väsentlig del av ett självreflekterande samhälle. Men så fort vi försöker dra lärdom av filosofins kritiska budskap, och omsätta det till konkret vägledning, förvränger vi det senare, på det sätt som jag försökt redogöra för ovan. Vill vi ha vetenskaper som kan utöka vår kunskap om världen och på olika sätt bidrar till samhällets utveckling på ett positivt sätt måste filosofen inte bara acceptera att de övriga vetenskaperna ”bara drömmer om det som är och aldrig kan se det med vaken

blick”,[21] utan även fundera över om inte de förra faktiskt gör störst nytta om de får fortsätta sova.

[21] Platon, *Skrifter. Vol. 3*, 533c1-2