

Utgivare: *Institutionen för kulturvetenskaper, Lunds universitet*

Text © Upphovsrätt för enskilda kapitel innehas av respektive kapitelförfattare



Denna text är licensierad under CC BY-NC-ND, Erkännande-Icke-kommersiell-IngaBearbetningar. (Se fullständiga villkor: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.sv>) Enligt licensen får verket spridas utan att tillstånd behövs, men bara i icke-kommersiella sammanhang. Verket får inte bearbetas och den som sprider verket måste ange dess upphovsperson.

Om inget annat anges, omfattas inte bilder och foton av denna licens. Användning av dessa kräver tillstånd från respektive upphovsrättsinnehavare.

DOI: <https://doi.org/10.37852/oblu.348.c809>

Att skriva idéhistoria

ISBN: 978-91-8104-800-1 (tryck)

ISBN: 978-91-8104-801-8 (e-bok)

Ugglan 21

Lund Studies in the History of Ideas and Sciences

ISSN 1102-4313 (tryck)

ISSN 2004-867X (e-bok)

Vid citering: Frits Gåvertsson, "Filosofihistoria", i *Att skriva idéhistoria* (Lund: Lunds universitet, 2026), <https://doi.org/10.37852/oblu.348.c809>

Information om *Ugglan: Lund Studies in the History of Ideas and Sciences* finns här: <https://www.ht.lu.se/serie/41/>

Filosofihistoria

*Frits Gåvertsson*¹

Discussing, some years ago,² different ways of approaching the thought of Descartes, I made a broad distinction between two activities that I labelled "the history of ideas" and "the history of philosophy". The two are distinguished in the first place by their product. The history of ideas yields something that is history before it is philosophy, while with the history of philosophy it is the other way around. In particular, the product of the history of philosophy, being in the first place philosophy, admits more systematic regimentation of the thought under discussion. The two activities can be distinguished also by having rather different directions of attention. The history of ideas, as I intended the distinction, naturally looks sideways to the context of a philosopher's ideas, in order to realize what their author might be doing in making those assertions in that situation. The history of philosophy, on the other hand, is more concerned to relate a philosopher's conception to present problems, and is likely to look at his influence on the course of philosophy from his time to the present.³

¹ Denna text är en utarbetning och vidareutveckling av tankar från min "Moralfilosofin och det goda livet: en filosofiskt filosofihistorisk översikt", i *Livets idéhistoria: Livsbegrepp, livsformer och livshållningar från forntiden till i dag*, red. Jimmy Jönsson, Frits Gåvertsson, Adam Furbring och David Dunér (Göteborg: Makadam förlag, 2026). Arbetet med texten har stötts av Riksbankens jubileumsfond (P19-0937:1) och är en del av projektet *Somervillegruppen och införandet av historiska argument i filosofin*.

² Den diskussion Williams här åsyftar är förordet ("preface") till hans *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (London: Penguin, 1978).

³ Bernard Williams, "Descartes and the Historiography of Philosophy", i *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes Metaphysics*, red. John Cottingham (Oxford: Clarendon Press, 1994), 19–27, 19.

Bernard Williams distinktion mellan vad han kallar "idéhistoria" och "filosofihistoria", baserad på de båda disciplinernas resultat och kontextberoende, är insiktsfull och användbar. Huvudtanken hos Williams är att idéhistoria mynnar ut i studier som är primärt historiska och endast sekundärt filosofiska i sina anspråk medan det omvända gäller för resultatet av filosofihistoriska studier eftersom de är i första hand filosofiska och därmed tillåter en större systematisering av materialet. De båda aktiviteterna särskiljs också, menar Williams, i att de har motsatt intresseriktning: medan filosofihistoriska studier försöker teckna en bild av filosofihistorien menad att, åtminstone delvis, hjälpa oss med våra filosofiska frågor genom att spåra forna tiders tankeutveckling genom historien till våra dagar så riktas idéhistorikerns uppmärksamhet mot tankarnas historiska kontext för att på så sätt försöka spåra studieobjektets avsikter med sina talhandlingar. Eftersom Williams karaktäriserar vad han kallar filosofihistoria på det sätt som han gör klumpar han dock ihop två inriktningar inom fältet filosofihistoria som jag tycker förtjänar att hållas isär. Det Williams kallar filosofihistoria kommer jag nedan kalla filosofisk filosofihistoria för att skilja den från vad jag kommer att kalla traditionell filosofihistoria. Den traditionella filosofihistorien liknar idéhistorisk filosofihistorieskrivning i det att den inte är intresserad av att lösa eller ens diskutera dagens filosofiska problem men den skiljer sig från idéhistorisk filosofihistoria i det att den inte intresserar sig för en vidare kontext. Den traditionella filosofihistorien karaktäriseras av att den riktar sitt intresse mot historiska filosofiska tänkare och tankeströmningar (nära nog) enbart för deras egen skull men utan att vända blicken ut mot den omgivande kontexten. Den traditionella filosofihistorikerns blick riktas i stället inåt mot ett mer eller mindre isolerat tankeinhåll utvunnet ut de filosofiska texter som utgör studieobjektet. Williams distinktion mellan idéhistorisk filosofihistoria och vad han kallar filosofihistoria kan därmed kompletteras med ytterligare en distinktion mellan vad vi kan kalla traditionell filosofihistoria och filosofisk filosofihistoria.⁴ Denna text är följaktligen ett försök att bringa ordning i

4 Det ursprungliga namnet på den senare inriktningen är *the history of philosophy done philosophically* och kommer från Miles Burnyeat, "Introduction", i Bernard Williams *A Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy* (Princeton NJ.: Princeton University Press, 2006), xiii–xxii. Williams tydligaste utveckling av metodologin återfinns i "Descar-

skillnader och likheter mellan tre ansatser till filosofihistorieskrivningen: traditionell filosofihistoria, idéhistorisk filosofihistoria, och filosofisk filosofihistoria. Syftet är alltså att klargöra såväl som utvidga Williams kortfattade diskussion. Även om jag försökt förhålla mig neutral i diskussionen gällande de tre inriktningarnas eventuella brister och förtjänster är det ändå viktigt inledningsvis att framhålla att min egen filosofihistoriska forskning i stor utsträckning kan sägas utgöra försök till det jag här kallar filosofisk filosofihistoria, och som kan sägas ligga i linje med huvuddelen av Williams eget filosofihistoriska arbete.

Filosofi och historia

Filosofihistoria som ämne kan sägas vara besläktat både med filosofin som sådan och med historievetenskaperna och kanske främst med idéhistoria. I likhet med idéhistorikern studerar den traditionelle filosofihistorikern gångna tiders tänkare, men lite förenklat kan det sägas att traditionell filosofihistoria och filosofisk filosofihistoria ofta antar ett snävare kontextuellt fokus än idéhistoria samt att både traditionell och filosofisk filosofihistoria skiljer sig från idéhistoria genom att förutom att intressera sig för idéernas härkomst, uppkomst, utveckling, reception och praktiska betydelse också intresserar sig för deras rimlighet, sanningsvärde och logiska relationer till andra idéer. Filosofisk filosofihistoria skiljer sig från de båda andra inriktningarna genom att dessutom ha en tydligare uttalad ambition att genom historiska studier också bidra till dagens filosofiska debatt. Dock skall här tilläggas att både traditionella filosofihistoriker och filosofiska filosofihistoriker under de senaste årtiondena börjat bli mer benägna att ta en större kontext i beaktande och alltså därigenom närmat sig idéhistorisk forskning.

Inte bara är relationen mellan filosofin, dess historia, och dess historieskrivning komplicerad, spänningen mellan filosofin och historievetenskapen går också långt tillbaka. I *Poetiken* menar Aristoteles att

tes and the Historiography of Philosophy” omtryckt i tidigare nämnda volym, 257–263. Se även Bernard Williams, ”Why Philosophy needs History”, *London Review of Books*, 17 Oktober, 2002, 7–9.

historieskrivningen är mindre filosofisk än vad diktkonsten är eftersom den senare är långt mer generell än den förra:

Ty skillnaden mellan historieskrivaren och diktaren är inte att den ene skriver på prosa, den andre på vers, ty Herodotos verk skulle kunna versifieras och inte vara mindre historia med vers än utan; skillnaden ligger i att den ene säger det som har hänt, den andre sådant som skulle kunna hända. Därför är också diktningen också mer filosofisk och seriös än historieskrivningen; diktningen säger det allmängiltiga, historieskrivningen det enskilda (Arist. *Poet.* 1451^b5f. Övers. Jan Stolpe).

Aristoteles ger här uttryck för en tendens, vanlig bland filosofer genom historien, att se på historievetenskaperna som hopplöst partikulära och tidsbundna i skarp kontrast mot en bland filosofer vanlig självbild av att handskas med transhistoriska och generella problemkomplex. Aristoteles antagande om att historieskrivning bara befattar sig med det partikulära både kan och bör såklart ifrågasättas, men faktum kvarstår ändå att historiografin (till skillnad från historieteorin) kan sägas vara, åtminstone fram till 1800-talet, en av få kunskapsdiscipliner som vuxit fram och utvecklats relativt oberoende av filosofin.⁵

Enligt filosofihistorikern Marcel van Ackeren kan spänningen mellan filosofin och dess historia (samt skrivandet av densamma) sägas resultera i tre olika grupperingar av forskare.⁶ En grupp analyserar och tolkar äldre filosofiska texter helt utan att ta hänsyn till dagens debatter och dagens terminologi, det vill säga, de kan sägas ha ett rent (idé)historiskt intresse: inom denna grupp ryms både det jag här kallar traditionell filosofihistoria och idéhistorisk filosofihistoria. En annan grupp fokuserar på dagens filosofiska problemkomplex utan att ta hänsyn till sina föregångare, de har med andra ord ett renodlat filosofiskt intresse utan några som helst historiska eller historiografiska ambitioner. Dessa båda grupper av forskare kan alltså mer eller mindre klart delas upp i historiker och idéhistoriker (den första

⁵ Se till exempel Mats Persson och Sharon Rider, "Inledning", *Lychnos* (2006): 131–134.

⁶ Marcel van Ackeren, "Philosophy and the Historical Perspective: A New Debate on an Old Topic", i *Philosophy and the Historical Perspective* red. Marcel van Ackeren och Lee Klein (Oxford: Oxford University Press, 2018), 1–17.

gruppen) och filosofer (den andra gruppen), men en tredje grupp vill göra gällande att filosofin, för att vara framgångsrik, måste bedrivas som ett samspel mellan äldre och nutida debatter. Denna grupp har vuxit sig starkare de senaste årtiondena. Låt oss kalla denna senare grupp – som alltså försöker bidra till den nutida debatten genom studiet av historiska tänkare och tankesystem – för filosofiska filosofihistoriker. Givet denna uppdelning kan vi nu fråga oss vad som skiljer traditionell idéhistorisk forskning om filosofins historia från traditionell filosofihistoria samt hur dessa båda angreppssätt också skiljer sig från filosofisk filosofihistoria. Kanske kan det hela uttryckas som så att både filosofiska filosofihistoriker och idéhistoriska filosofihistoriker (såväl som idéhistoriker i allmänhet) samt traditionella filosofihistoriker historiskt sett alla arbetat under en slags systematiserande kontinuitetstanke (även om sådana idéer också fått utstå en hel del rättmätig kritik på senare tid både från idéhistoriskt och filosofihistoriskt såväl som filosofiskt håll). Traditionellt sett kan alla dessa tre ansatser, med andra ord, sägas ha sett sitt studieobjekt som ett pågående samtal som sträcker sig genom historien, och sin forskningsuppgift som att göra reda för hur de idéer som förs fram i detta uråldriga men samtidigt pågående samtal förvaltas, förändras, och utvecklas samt hur dessa idéer egentligen bör förstås. Skillnaden mellan filosofisk filosofihistoria å ena sidan och traditionell filosofihistoria och idéhistoria å andra sidan skulle då kunna sägas bestå i att den filosofiske filosofihistorikern är mer intresserad av att berätta denna historia fram till dagens debatter för att kunna ta hjälp av lärdomar ur historien för att föra den nutida diskussionen framåt än vad idéhistorikern eller den traditionelle idéhistorikern sett har varit. Denna gräns har dock börjat grumlas i ljuset av hur våra dagars forskningsfinansiering tenderar att vara utformad. Det är nämligen så att även idéhistoriker och traditionella filosofihistoriker idag, för att öka sina chanser att få forskningsanslag beviljade måste visa på en tydlig ramhällsrelevans med sin forskning, vilket gör att både idéhistorisk och traditionell filosofihistorisk forskning börjat närma sig den filosofiska filosofihistoriska forskningen.

Skillnader i syfte, frågeställningar och källmaterial

Filosofisk filosofihistoria, traditionell filosofihistoria och idéhistorisk filosofihistoria skiljer sig åt med avseende på källmaterial och forskningspraktik. I en mening delar traditionell filosofihistoria, filosofisk filosofihistoria och idéhistorisk filosofihistoria dock studieobjekt eftersom ansatserna studerar just filosofins historia, det vill säga de sätt som gångna tiders tänkare filosoferat på, men historiskt sett har en avgörande skillnad bestått i hur de olika forskningstraditionerna närmat sig detta studieobjekt.

De tre forskningstraditionerna delar också i stor utsträckning källmaterial i det att de studerar gångna tiders filosofiska texter för att försöka teckna en bild av sitt studieobjekt. Traditionellt sett har dock idéhistorikern, som försöker förstå inte bara det filosofiska tänkandet utan också dess materiella och sociala förutsättningar och följder, arbetat med en vidare kontext, och följaktligen också ett större källmaterial än filosofihistorikern, som koncentrerat sig, ibland nästan uteslutande, på filosofernas egna texter och lämnat den vidare kontexten därhän men i gengäld i större utsträckning försökt inte bara förstå utan också utvärdera och bedöma gångna tiders filosofiska teser.

Vi kan härmed konstatera att forskningspraktiken också skiljt sig åt mellan disciplinerna både på grund av hur kontexten avgränsas och beroende på om målet med undersökningen stannat vid förståelse eller om idén också har varit att skärskåda och utvärdera rimligheten i argumentationen och slutsatserna som förs fram i materialet.

I nästa led kan vi skilja mellan tesdrivande och undersökande forskningspraktiker. Betrakta till exempel följande idéhistoriska syftesbeskrivning, hämtad från Jonas Hanssons och Svante Nordin *Ernst Cassirer: The Swedish Years* från 2006:

Ernst Cassirer spent seven years in Sweden, more than his four in the United States and his two in England. But these Swedish years have been the least known of his time in exile. The purpose of this book is to render a picture, as true and as detailed as possible, of Ernst Cassirer's exile and resettlement in Sweden 1935-1941.⁷

7 Jonas Hansson och Svante Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years* (New York: Peter

Här motiveras studien primärt genom fyllandet av en kunskapslucka och syftet beskrivs i termer av att ”teckna en bild” utifrån en vidare kontext (som också inbegriper en presentation av nyligen upptäckt källmaterial). Hanssons och Nordins bidrag utgör med andra ord ett stycke traditionell idéhistorisk filosofihistoria. Denna idéhistoriskt undersökande forskningspraktik skiljer sig markant från mer klassisk filosofihistoria såsom vi finner denna i till exempel Sarah Broadies *Ethics with Aristotle* från 1991:

I had intended, originally, to cover in one work all the ethical topics that have come down to us from Aristotle, but was unable to make room here for some that certainly deserve a place. Hence the absence of what I would have had to say about Aristotle on the individual moral virtues, on friendship, on justice, and on the foundations of politics. I have likewise had to postpone for the time being any systematic attempt to situate Aristotle's views in relation to contemporary ethics or in the history of philosophy itself. My main concern here was to make as clear as I could what has registered with me as crucial for the understanding of Aristotle's ethics.⁸

Här lyser traditionella idéhistoriska arbetsmetoder såsom kontextualisering, receptionshistoria, och förankring i tid och plats med sin frånvaro. I fokus är i stället Aristoteles tänkande så som det framkommer i hans etiska skrifter och som detta förstås av Broadie själv. Hela boken utgör ett argument för en specifik tolkning av Aristoteles etik. Broadies framställning är dock enbart historiskt motiverad. Här finns inga ambitioner att göra någonting annat än att försöka förstå Aristoteles tänkande, såsom till exempel att propagera för idén att dagens moralfilosofiska debatt hade tjänat på att återvända till insikter hämtade från Aristoteles.

Eftersom den filosofiske filosofihistorikern, i kontrast till mer traditionella filosofihistoriker såsom Broadie, ofta hyser en ambition att bidra till den nutida debatten ser också syftesbeskrivningen annorlunda ut i denna typ av verk. Betrakta till exempel Julia Annas *The Morality of Happiness* från 1993:

Lang, 2006).

⁸ Sara Broadie, "Foreword", *Ethics with Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

The primary aim of this book is historical: to study the ancient theories from a systematic and thematic point of view. Historical study of ancient ethics, however, is more elusive and difficult than a study of ancient physics, or logic; for the perspectives of our own which we inevitably bring to study of ancient accounts nature and reasoning are not as disputed in their very nature as our ethical perspectives are. Thus when we study ancient ethical theories, we cannot avoid reflecting on our own expectations as to what an ethical theory is. To go directly to the texts without any such reflection might look like a more strictly historical way of proceeding. But in fact, if we do not reflect on our own ethical perspective we shall just carry it with us unnoticed. [...]

Thus although this is a historical study, it is guided and formed by systematic and thematic concerns which arise from reflection on modern as well as on ancient ethics.⁹

Här är motivationen fortfarande huvudsakligen historisk, det vill säga att Annas primära mål är att bättre förstå strukturen hos antikt etiskt tänkande, men hon argumenterar samtidigt för att det bästa sättet att göra detta på är att ta i beaktande det sätt varpå våra föreställningar om etisk teori färgar vår förståelse. Detta sätt att tänka resulterar i ett tvåvägsutbyte mellan antik filosofi och modern moralteori där den historiskt motiverande exposén av antik etisk teori har till sekundärt syfte att också kasta ljus över modern moralfilosofi. Annas syftesbeskrivning låter oss också städa undan en vanlig missuppfattning som går ut på att filosofiska filosofihistoriker enbart skulle se ett instrumentellt värde i de historiska studierna. Så är det i allmänhet inte. Snarare är det så att filosofiska filosofihistoriker erkänner ett finalt värde med de historiska studier de och andra historiker producerar på samma sätt som idéhistoriker och traditionella filosofihistoriker gör, det är bara det att filosofiska filosofihistoriker *därutöver* också ser en instrumentell vinst med studierna i fråga. Det är talande att Annas i den senare boken *Intelligent Virtue* från 2011 löper linan ut och går från det primärt historiska till det primärt filosofiska:

9 Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 3.

This book aims to produce an account of virtue. Do we need one? In the last two decades there has been a deep and widespread revival of interest in virtue and systems of ethics centred on virtue, and we have had theories featuring versions of virtue presented in the tradition of Aristotle, the Stoics, Hume, Adam Smith, Kant, Nietzsche, and even consequentialism. It is reasonable to wonder whether we need yet another account of virtue. I have two reasons for thinking that the answer is yes. One is that these debates have made it clear that different theories do not share an agreed conception of what virtue is. It seems worthwhile, then, to begin with virtue, rather than with a type of ethical theory, and to see what kind of account can be produced.¹⁰

Denna senare bok tar även den historien på allvar och utgör ett försök att förstå antika teorier om dygderna på ett korrekt sätt, men detta syfte är denna gång underordnat det primära syftet att utarbeta en modern dygdsteori delvis baserad på ett antikt källmaterial. Här går det att argumentera för att vi inte längre har att göra med en historisk studie utan snarare en historiskt informerad filosofisk studie, men gränserna är, som framgår av de ovan givna exemplen, flytande.

De olika ansatserna kan också sägas mynna ut i olika texttyper, och för att bringa lite ordning bland dessa kan vi ta en inflytelserik klassificering av Richard Rorty till hjälp.

Rortys fyra genrer

I sin inflytelserika artikel ”The historiography of philosophy: four genres” från 1984 gör Richard Rorty en distinktion mellan fyra sätt att skriva filosofihistoria och de fyra texttyper, eller genrer, dessa arbetssätt resulterar i:

1. Doxografier, det vill säga rena sammanställningar av filosofers liv och tankar utan djupare skärskådande av idéinnehåll eller försök till historisk contextualisering, såsom till exempel Diogenes Laertios *Berömda filosofers liv och tankar*. Denna typ av text kan idag sägas främst utgöras av olika biografier om kända filosofer som intresserar sig mer för deras levnadsöden och personlighet än deras filosofiska arbete, även

¹⁰ Julia Annas, *Intelligent Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1.

om det så klart är svårt att hitta något så extremt som rena sammanställningar idag.

2. Rationella rekonstruktioner, det vill säga försök att rekonstruera historiska tankegångar på ett sådant sätt att de kan behandlas som inlagor i den nutida debatten vilket kan anklagas för att vara mer än lovligt anakronistiskt, till exempel en stor del av debatten kring det så kallade tredje människan-argumentet från Platons dialog *Parmenides*.¹¹ Idag utgörs inte sällan denna typ av texter av filosofers försök till innovativa omtolkningar av sina föregångare. Dessa kan naturligtvis vara filosofiskt intressanta, men har sällan något betydande historiskt värde.
3. Historiska rekonstruktioner, det vill säga försök att förstå tankegångar i deras historiska kontext på ett sätt som kan te sig allt för antikvariskt för att ge någonting av filosofiskt intresse. Sådana arbeten riskerar att bli filosofiskt irrelevanta eftersom de saknar förmåga att berika vår filosofiska förståelse.
4. Vad Rorty kallar *Geistesgeschichte*, det vill säga ett försök att mot bakgrund av filosofins avsaknad av tydlig progression och ämnesidentitet teckna en tilltalande bild av filosofins kärna genom att skildra en tillkomsthistoria med tillkommande kanonbildning för ämnet på ett sätt som måste inbegripa mer eller mindre problematiska demarkationer och vinklingar. Tydliga exempel här är, förutom Hegel, filosofer såsom Jerome B. Schneewind och Alasdair MacIntyre.¹²

Rortys uppdelning kan tyckas inte bara förlegad i ljuset av de fyrtio årens utveckling inom filosofihistoriografen sedan den lanserades (till exempel är få framställningar idag rena rekonstruktioner av de två slag Rorty identifierar, om de nu någonsin varit det, utan snarare en blandning av historiska och rationella rekonstruktioner, kanske med inslag av *Geistesgeschichte*, och inte

¹¹ I denna debatt, som startades av en inflytelserik artikel av Gregory Vlastos med titeln "The Third Man Argument in the *Parmenides*", i *The Philosophical Review* 63, nr 3 (1954): 319–349, <https://doi.org/10.2307/2182692>, centrerades kring försök att rationellt rekonstruera en viss textpassage i *corpus platonicum*. Om detta se Julia Annas, "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century", i *The Future for Philosophy*, red. Brian Leiter (Oxford: Oxford University Press, 2004), 25–73.

¹² Richard Rorty, "The Historiography of philosophy: four genres", *Philosophy in History*, red. Richard Rorty, Jerome B. Schneewind och Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 49–76; Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

sällan inkluderande omfattande studier av filosofers livsöden) utan också missvisande i att den, åtminstone om vi inte är försiktiga, kan leda oss att tro att det finns olösliga konflikter mellan dessa extrempositioner.¹³ Trots detta ger ändå Rortys positionskarta, som på intet sätt saknar både nutida företrädare och historiska exempel, oss en användbar bild att navigera utefter när det kommer till olika inställningar och arbetssätt vi kan ha som filosofihistoriker.

Fyra inställningar till filosofins historia

Om vi tänker på den västerländska filosofin som en fortlöpande tradition där efterföljarna hela tiden är medvetna om deras föregångare och där frågeställningar och problemkomplex såväl som de lösningsförslag och teorier som presenteras betraktas som nyformuleringar av tankar som kommer ur traditionen så blir det med ens tämligen självklart varför filosofer måste känna till den egna historien; det är ju den de, i egenskap av filosofer, hela tiden reagerar emot. Det blir också, enligt detta sätt att tänka, lätt att motivera receptionshistoriska studier av historiskt filosofiskt material. Detta tankesätt är dock långt ifrån självklart. Många filosofer – både historiska och nu verksamma – har snarare sett på sig själva som självständiga genier vars tankar är produkten av deras eget sinne snarare än, åtminstone delvis, resultatet av en lång tradition av tidigare tänkare. Men även de mest respektlösa nytänkarna måste ändå på något sätt, tycks det, förhålla sig till traditionen även om det bara är för att förkasta den. Mot bakgrund av detta är det som filosofihistoriker bra att känna till några (mer eller mindre extrema) positioner som är möjliga att inta gentemot filosofins historia.

Enligt en inställning till filosofins historia, som vi kan kalla icke-historicism, så finns det inga särskilda skäl – bortom konventioner, enkelhet, och ett visst doxografiskt intresse – för en filosof att studera filosofins historia. Detta eftersom filosofiska teorier går att försvara med argument som är tillgängliga för vem som helst som tänker efter ordentligt. Detta

¹³ För en belysande genomgång av den filosofiska historiografins utveckling med fokus på utvecklingen i de nordiska länderna se det därtill tillägnade temanumret av *Lychmos* 2006 redigerat av Mats Persson och Sharon Rider och speciellt Lilli Alanens bidrag "Om den filosofiska filosofihistoriens idé", *Lychmos* (2006): 135–148.

synsätt reducerar filosofihistorien till en lista av positioner som någon gång har intagits. Även om det förvisso kan vara intressant att se hur olika idéer växer fram som reaktioner på tidigare tankegångar så säger historien ingenting om de filosofiska förtjänsterna eller sanningsvärdet hos idéerna i fråga, enligt icke-historicisten.

Motsatsen till detta tankesätt, som vi kan kalla extrem historicism, gör gällande att filosofiska teorier inte kan utvärderas ahistoriskt eftersom alla teorier försöker besvara problem som tillhör sin egen tid. Filosofiska frågor och problem har sina ursprung i olika historiska och kulturella omständigheter, och filosofiska teorier kan inte på ett meningsfullt sätt utvärderas utanför deras respektive historisk-kulturella kontext, enligt det extremhistoristiska synsättet (Alasdair MacIntyres *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* från 1966 kan sägas närma sig denna position).

En tredje syn, som vi kan kalla progressivism och som kanske snarare förknippas med en viss typ av (naiv) vetenskapshistorieskrivning, ser filosofins historia som en framgångssaga där nya idéer hela tiden är bättre än sina föregångare. Ofta antar denna typ av perspektiv – vars tydligaste exempel kanske är Henry Sidgwick's *Outlines of the History of Ethics* (1892) – någon typ av syndabock, som till exempel religiöst inflytande, för att förklara den synbara bristen på framsteg genom historien (så sker till exempel i Derek Parfitt's *Reasons and Persons* från 1984).¹⁴

Enligt ett fjärde synsätt, som vi kan kalla perennialism, är det snarare så att det finns en underliggande enhet i filosofins historia (de så kallade Cambridgeplatonisternas arbeten förutsätter i stor utsträckning en sådan syn på filosofin och tankegången känns också igen i Thomas Hill Greens *Prolegomena to Ethics* från 1883 såväl som i Arthur Lovejoys *The Great Chain of Being* från 1936). Tanken är att när vi undersöker historien på djupet så upptäcker vi en enighet vad gäller de grundläggande principerna. Filosofihistorikerns uppgift är att blottlägga dessa grundläggande principer.

¹⁴ Sidgwick porträtterar moralfilosofins historia som en evolution vilken kulminerar i och med utilitarismen. Om detta se Terence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation* (Oxford: Oxford University press, 2007), 6–10; Robin Attfield, "Derek Parfit and the History of Ethics", *History of the Human Sciences* 2, nr 3 (1989): 357–371.

Dessa fyra inställningar är så klart extrempositioner, men de hjälper oss ändå förstå varför det är omtvistat om filosofihistoriska studier är viktiga för filosofer såväl som om och i så fall varför idéhistoriker som sysslar med filosofihistoria också skulle behöva närma sig sitt material med en filosofiskt kritisk blick. Låt mig avsluta med att förklara varför jag tror att den egna ämneshistorien är viktig för filosofer såväl som varför idéhistoriker och filosofihistoriker åtminstone i viss utsträckning bör närma sig sitt källmaterial med en självreflexiv historiemedvetenhet som har vissa filosofiska förtecken.

Självreflexiv historiemedvetenhet

Även om all filosofihistorieskrivning så klart måste vara filosofisk – i den meningen att den brottas med de filosofiska problem den behandlar, berör, eller förklarar – så är det många gånger nyttigt för både idéhistoriker och filosofer att angripa filosofihistorien filosofiskt i den meningen att vi med historiens hjälp synliggör dels hur våra nutida förutsättningar påverkar hur vi förstår de filosofiska problem vi brottas med, dels hur gångna tiders tänkare inte kan ses som deltagare i våra debatter på ett sätt som ifrågasätter och utmanar grundförutsättningarna för vår förståelse av problemen. Vi kan alltså med historiens hjälp synliggöra vår egen tidsandas potentiellt problematiska förutsättningar på ett sätt som gör att vi kritiskt kan granska dessa och därmed förhoppningsvis komma en bit på vägen mot att undvika att hemfalla åt dogmatiskt filosoferande eller överdrivet antikvariserande.

En av uppgifterna som filosofiska filosofihistoriker, traditionella filosofihistoriker och idéhistoriker som sysslar med filosofins historia enligt min mening delar är att påpeka hur och när en idé eller argumentationslinje överges och av vilka skäl och av vilka anledningar, speciellt när dessa skäl fortfarande påverkar vårt tänkande idag. Detta behöver inte betyda att filosofihistorisk forskning nödvändigtvis måste drivas av en önskan om att forskningen skall bidra till dagens filosofiska debatt eller ha särskilt påtaglig samhällsrelevans, men det pekar på ett behov av självreflexiv historiemedvetenhet vi måste ha som filosofihistoriker.

Vi måste förstå att vi själva är verkande historiska agenter konditionerade av vår egen tidsanda. Det vill säga, för att kunna filosofera eller studera

filosofins historia måste vi vara medvetna om vår egen plats i historien och vår egen förståelsehorisonts och tidsandas förutsättningar och begränsningar samt hur dessa påverkar våra möjligheter att närma oss det historiska källmaterialet. Relaterat till denna historiemedvetenhet är frågan om hur vi förstår den filosofiska kanonbildning som vi verkar i relation till. Även om traditionen gör sitt eget urval – vissa tankar, tänkare, begrepp och verk har spelat en så avgörande roll för hur filosofin har utvecklats att de inte kan uteslutas – så bygger varje berättelse om vad traditionen är på ett subjektivt urval (det går alltså inte att undvika att syssla med det Rorty kallar *Geistesgeschichte*, åtminstone i liten skala). Andra författare skulle kunna göra andra urval, fokusera på andra tänkare eller aspekter, och framhålla andra utvecklingslinjer än de som framhålls av dig som filosofihistoriker och se på problemen på andra sätt än vad du gör.

Dessa två faktum – det vill säga att traditionen är ordnad kring vissa centralgestalter och att den berättelse vi utformar i grunden är subjektiv – ger naturligtvis upphov till problem. Vad har vi, till exempel, för ansvar för den historia vi berättar och det urval som vi är tvungna att göra? Vad hade hänt om vi valt att fokusera på andra saker och låtit andra tänkare komma fram i ljuset? Dessa frågor är någonting som vi som filosofihistoriker, idéhistoriker, och filosofer ständigt måste brottas med.

Avslutning

De flesta filosofihistoriska studier idag koncentrerar sig på relativt begränsade debatter och epoker i filosofins historia eftersom fältet i hög grad professionaliserats på ett sådant sätt att filosofihistorikerns specialisering ofta måste vara tämligen snäv samtidigt som studierna kräver en hög grad av generell kompetens. Detta eftersom fältet i hög grad specialiserats under de senaste årtiondena samtidigt som faktum kvarstår att så gott som alla debatter i filosofihistorien är sådana att de också reagerar på mer eller mindre explicit på en organisk debatt med rötter tillbaka till filosofins begynnelse.

Att denna grad av specialisering blandas med krav på generella kompetenser och generellt kunnande gör det svårt att i en text likt denna teckna en bild av forskningsfältet eller ge allmänna tips om allmänt

accepterade forskningspraktiker. Dessutom är det svårt att ge tips om viktiga publiceringskanaler för även om det så klart finns tidskrifter av mer allmän karaktär, som till exempel *The British Journal for the History of Philosophy*, så publiceras den mesta filosofihistoriska forskningen idag i långt mer specialiserade tidskrifter såsom *The Journal of Nietzsche Studies*. Detta gäller för samtliga av de tre ansatser till filosofihistorieskrivningen jag här har försökt kasta ljus över: traditionell filosofihistoria, idéhistorisk filosofihistoria, och filosofisk filosofihistoria. Detta ställer krav på oss som filosofi- och idéhistoriker att både vara generalister och specialister, men dessa studier kan också vara spännande. De kan också få oss att konfronteras med vår egen historiska situation på ett sätt som kan vara självutvecklande men som samtidigt innebär ett stort ansvar.

Referenser

- Annas, Julia. "Ancient Philosophy for the Twenty-First Century." I *The Future for Philosophy*, red. Brian Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2004, 25–73. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199247288.003.0002>.
- Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199228782.001.0001>.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993. <https://doi.org/10.1093/0195096525.001.0001>.
- Aristoteles. *Aristoteles' Poetik*. Övers. Jan Stolpe. Uppsala: Institutionen för estetik, 1993.
- Attfield, Robin. "Derek Parfit and the History of Ethics." *History of the Human Sciences* 2, nr 3 (1989): 357–371. <https://doi.org/10.1177/095269518900200>.
- Broadie, Sara. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991. <https://doi.org/10.1093/0195085604.001.0001>.
- Burnyeat, Myles. "Introduction." I *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, av Williams, Bernard. Princeton: Princeton University Press 2006. <https://doi.org/10.1515/9781400827107.xiii>.
- Green, Thomas Hill. *Prolegomena to Ethics*. Red. A. C. Bradley. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 [1883]. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139136570>.
- Gåvertsson, Frits. "Moralfilosofin och det goda livet: en filosofiskt filosofihistorisk översikt." I *Livets idéhistoria: Livsbegrepp, livsformer och livshållningar från forntiden till i dag*, red. Jimmy Jönsson, Frits Gåvertsson, Adam Furbring och David Dunér. Göteborg: Makadam förlag, 2026.
- Hansson, Jonas och Nordin, Svante. *Ernst Cassirer: The Swedish Years*. New York: Peter Lang, 2006. <https://doi.org/10.18452/7917>.

- Irwin, Terence. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2007. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198242673.001.0001>.
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being: The Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936. <https://doi.org/10.4324/9781315132310>.
- MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Macmillan, 1966.
- Persson, Mats och Rider, Sharon. "Inledning." *Lychnos* (2006): 131–134.
- Rorty, Richard. "The Historiography of Philosophy: Four Genres." I *Philosophy in History*, red. Richard Rorty, Jerome B. Schneewind och Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press: 1984. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625534.006>.
- Schneewind, Jerome B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818288>.
- Sidgwick, Henry. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London Macmillan, 1892.
- van Ackeren, Marcel. "Philosophy and the Historical Perspective: A New Debate on an Old Topic." I *Philosophy and the Historical Perspective*, red. Marcel van Ackeren och Lee Klein, 1–17. Oxford: Oxford University Press 2018. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197266298.003.0001>.
- Vlastos, Gregory. "The Third Man Argument in the Parmenides." *The Philosophical Review* 63, nr 3 (1954): 319–349. <https://doi.org/10.2307/2182692>.
- Williams, Bernard. "Descartes and the Historiography of Philosophy." I Williams, Bernard, *A Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, 257–263. Princeton: Princeton University Press 2006. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198240839.003.0002>.
- Williams, Bernard. "Why Philosophy needs History." *London Review of Books*, 17 October 2002, 7–9. <https://doi.org/10.1515/9781400848393-072>.
- Williams, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. London: Penguin, 1978.