

Inledning: Dubbelmoral och enkelmoral.

- Sambandet mellan utopi och dubbelmoral: En kort presentation av den marxistiska etikteorin.

Enkelmoral: kyrkorianism och utopiska

MÖJLIGHET OCH TRADITION.

Om moralens underströmmar sådana de kommer till synes i den filosofiska hermeneutiken och i all synnerhet i Paul Ricoeurs tolkning av metaforens dynamik.

Pro gradu-avhandling i filosofi
vid Helsingfors universitet.

Den 10 februari 1986.

Jan-Ivar Lindén.

INNEHÅLL.

Förord.	4
Inledning: Dubbelmoral och enkelmoral.	6
- Sambandet mellan utopi och dubbelmoral: En kort presentation av den marxistiska etikkritiken.	6
- Enkelmoral, popperianism och utopiska horisonter.	9
- Karaktär och horisont.	15
- Noter.	16
Kapitel I. Heidegger och den filosofiska hermeneutikens förutsättningar: En gränslös värld bortom realitet och irrealitet.	18
- Från varande till vara.	18
- Insikt genom hänvisningsstörningar.	23
- En betydelse-full värld.	27
- Sanning som upptäcktvaro och upptäckandearo.	29
- Förmedlad eller oförmedlad varaförståelse?	33
- Förmedlad eller oförmedlad varaförståelse?	33
- Förstående möjligvaro.	37
- Der Ursprung des Kunstwerkes.	40
- Noter.	43
Kapitel II. Gadammers levande kunskap: Att tolka och tillägna sig.	48
A. Wahrheit und Methode - ett ode till traditionen.	48

- Bakgrund.	48
- Konsterfarenheten som "Spiel".	49
- Verkningshistorien.	52
- Noter.	62
B. Kritiska kommentarer.	65
- Förstående tolkning eller förförstå, tolka och åter förstå?	65
- Polemiken Gadamer - Habermas.	71
- Tradition och ideal.	77
- Noter.	82
Kapitel III. Ricoeur.	85
A. Språkfilosofisk inledning till metafor teorin.	85
- Semiotik, semantik, hermeneutik.	85
- Metaforen - ett ornament?	94
- En semiotisk metaforförklaring.	96
- En semiotisk metaforförklaring.	96
- Noter.	100
B. Metaforen ur ett semantiskt perspektiv.	103
- Interaktion, kollision och att skönja en likhet.	103
- Likhet och upplevelser.	109
- Noter.	116

C. När språket dallrar fram värld.	119
- Bakgrund.	119
- Likhet och identitet.	121
- Begrepp - döda eller skendöda metaforer?	127
- Förstå metaforer - att se världen bakom verkligheten.	135
- Noter.	141
D. I-världen-varon som inkarnation.	144
- Mänskan konflikten.	144
- Hängivenhet och horisontväxling.	153
- Noter.	164
Sammanfattning.	167
Appendix: Språk och upplevelse.	172
- Noter.	178
Litteraturförteckning.	180
Namnregister.	187
Namnregister.	187
Sakregister.	190

Förord.

Ämnet för denna avhandling kretsar kring den filosofiska hermeneutiken, d.v.s. den tradition som man något förenklat kunde säga att har vuxit fram i Heideggers efterföljd. Den hermeneutiska "Kunsthlehre", vars ambitioner främst gäller kulturvetenskapernas metodologiska förutsättningar (Schleiermacher, Dilthey m.fl.), har sålunda enbart en indirekt relevans för en behandling, framförallt inriktad på förståendet som en "existential", d.v.s. som ett grunddrag i den mänskliga tillvaron. Det är också skäl att redan i detta skede påpeka den perspektivgivande funktion kapitlen om Heidegger och Gadamer har, d.v.s. att de framförallt är ägnade att belysa och fördjupa Ricoeurbehandlingen. Tolkningen av Ricoeurs filosofi kunde sålunda också beskrivas som i viss mån "heideggeriansk" till följd av den fortlöpande poängteringen av kontinuiteten Heidegger - Gadamer - Ricoeur.

Diverse exkurser till olikartade ämnesområden kräver en syntetisk metod, som är ägnad att förena alla dessa disparata element. Angreppssättet är dock till en del betingat av det material som behandlas och i kapitlet om semiotik framhävs givetvis andra frågor än i exempelvis en hermeneutisk analys av i-världen-varon. Ricoeurs excellens ligger i hans förmåga att röra sig över snäva ämnesgränser och en sådan gränsöverskridning är något även detta arbete, i mån av möjlighet, försöker nå upp till.

Helt allmänt vill jag också påminna om vissa grundprinciper varje hermeneutisk undersökning bygger på. En sådan är att distinktioner enbart är berättigade i relation till sitt syftemål, varje möjlig distinktion är inte giltig. En annan gäller definitionernas typ och favoriserar längre beskrivningar av innebörden i ett ord på bekostnad av koncisa angivelser. Detta är ägnat att göra rätt mot betydelsens historiskt präglade djupdimension. Det är också skäl att notera att behandlingen uttryckligen vill visa på samband mellan olika fenomen, inte lika mycket på skiljeliner, och detta går även igen i de betydelseorden ges eller tillåts ha. Entydiga, ja, och detta går även igen i de betydelseorden ges eller tillåts ha. Entydiga, snävt avgränsade tecken är inte särskilt väl lämpade att uttrycka grader och meningssamband. De påståenden som görs är inte heller "hävdande" i en extrem bemärkelse och sålunda kommer uttryck som "nästan", "främst", "måhända" o.s.v. att flitigt förekomma. Syftemålet är att förmedla förhållningssätt läsaren kan känna igen, inte absoluta påståenden. Den avgörande frågan är om synsätt är "plausibla", inte om de är "evidenta". Det här sammanhänger med hermeneutikens allmänna skepsis mot realitetsinriktade teorier och präglar även arten av de konkretiseringar som emellanåt skall förekomma. Alla exempel syftar till att illustrera förhållningssätt, inte "sakförhållanden". Även liknelser kan tjäna detta ändamål. Det väsentliga är att levandegöra en inställning (ibland "transcendental" i Heideggers bemärkelse) och på så sätt göra det möjligt att känna igen den.

Med Heideggerkapitlet i tankarna vill jag dessutom säga något om den komplicerade språkdräktens väsen. Det är skäl att minnas att svårighetsgraden i ett uttryck aldrig är ett tillräckligt argument mot detta. Det är enbart om svårbegripligheten är större än det åsyftade innehållet skulle kräva, som kritiken är giltig. Vissa dimensioner av tillvaron kan vara så mångfacetterade och svårgräpbara att uttrycket blir därefter. Visserligen kan det även stämma att Heideggers verbala akrobatik ibland är mer halsbrytande än vad som vore nödvändigt, men detta drag är dock inte på långt när så framträdande som en del analytiska filosofer har gjort gällande (Carnap). Dessutom måste man också beakta att nedskrivning är ett instrument för upptäckter och att all den kritik som riktas mot Heideggers språk kommer i efterhand, när hans tankar redan blivit tänkta och vidarebefordrade. Men att man kan finna mer adekvata uttryck under årens lopp är ingalunda ett argument mot föregående mer komplicerade sådana, utan enbart en naturlig språklig utveckling.

Termer på främmande språk har orsakat vissa problem, men jag har dock valt att använda svenska uttryck, bl.a. för att undvika den "mystifieringseffekt", som lätt blir fallet om man skjuter in främmande ord i en svensk text. Inom parentes har jag dock försökt ange begreppen på originalspråk. I Ricoeurs fall har detta dock inte varit möjligt, eftersom jag tyvärr sett mig tvungen att främst läsa hans verk på engelska och jag har sålunda angett engelska motsvarigheter, inte franska. Den allmänna principen för notapparaten är, att hänvisningen kommer efter punkt när den åsyftar hela föregående stycke eller den längre sekvens i ett stycke som följer på föregående fotnot, medan den däremot främst syftar på föregående sats, om den är utsatt före punkt.

Inledning: Dubbelmoral och enkelmoral.

Sambandet mellan utopi och dubbelmoral: En kort presentation av den marxistiska etikkritiken.

I mitt arbete med denna uppsats har jag gång på gång märkt att den allmänna referensram som obönhörligen trängt sig på, har utgjorts av den marxistiska uppgörelsen med "dualism", kritiken av vad som för marxister gått under den pejorativa beteckningen "borgerlig idealism". Småningom har jag kommit till slutsatsen att det är bättre att tematisera denna bakgrund än att låta den fortleva som en outtalad men ändå aktiv perspektivförankrande punkt. Vissa ingredienser i hermeneutiken kan, som jag ser det, bidra till att avvärja angreppet mot "idealistisk" etik. Det finns aspekter av vissa traditionella etiska synsätt som inte alls behöver ha den handlingsförlamande effekt som marxister har påtalat.

I enlighet med de hermeneutiska ambitionerna i denna avhandling, kommer jag att ta fasta på sådana moment i den marxistiska traditionen, där etikkritiken (och det etiksubstitut som erbjuds) är sammanlänkad med synen på människan och hennes (nuvarande) alienation. Detta förefaller ändamålsenligt, då ett liknande samband mellan "filosofisk antropologi" och etiska överväganden även finns i hermeneutiken, kanske alldeles speciellt hos Paul Ricoeur, vars filosofi i det följande utgör huvudtemat.

"Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiss sich als diese Lösung."¹

Detta citat uttrycker i ett nötskal hur alienationsanalys och samhällskritik sammanbinds hos ("den unge") Marx. Här finns synen på alienationen som ett tillfälligt, historiskt betingat fenomen och tron på strävan efter människans frigörelse som en revolutionär drivkraft. Alienationens historiska karaktär är en direkt konsekvens av Marx' klassificering av dess fyra olika former, alienation från arbetsprocessen, alienation från arbetsprodukten, alienation från människans artväsen samt alienation från andra människor. Den materialistiska historiesynen tenderar att göra de två senare formerna av alienation beroende av de två första, alienation från arbetet och dess produkt. Sålunda knyts alienationen direkt till det förhållande produktions sättet, all alienation blir ytterst beroende av människans främlingskap i och inför de rådande socio-ekonomiska förhållandena. Denna

marxistiska syn på alienation är vad som har legat till grund för konflikten mellan marxister och "existentialister" vad gäller deras respektive teorier om människans situation. Existentialister som Heidegger anklagas för att "ontologisera" alienationen, d.v.s. göra den till ett ofrånkomligt och nödvändigt ont, ett olycksöde som måste accepteras för att man skall vinna "egentligt liv". Eftersom den hermeneutiska filosofin har rötter i existentialismen och till en del också sammanfaller med den, blir det av ett visst intresse att tackla frågan om alienationens nödvändiga eller tillfälliga karaktär.

Eftersom samhällskritik och alienationsanalys är nära förbundna speciellt i den marxistiska gren, som har hämtat inspiration från Marx' ungdomstexter och som i anslutning till detta även är mindre "förstörd" av trög historiedeterminism, så är det troligen inte helt förfelat att behandla alienationens förment tillfälliga karaktär genom att skärskåda den allmänna kritiken av ideal och utopier, d.v.s. mål som inte är uppnåeliga. Det torde inte ligga alltför långt från sanningen att hävda att tron på människans frigörelse, d.v.s. den alienationsfria tillvaron som något genomförbart, är ett uttryckligt parallellfenomen till marxismens sätt att kontrastera kommunismen (den samhälleliga förutsättningen för människans frigörelse) mot tidlösa "ovetenskapliga" utopier. Utopier är etiska samhällsideal förlagda i en så avlägsen framtid att de blir fullständigt intetsägande vad gäller människans handlande "här och nu". Sålunda uppställer marxismen aldrig några ideal i denna bemärkelse, utan vinnlägger sig tvärtom om att alltid enbart sträva efter det som också är möjligt. Människans frigörelse måste på samma sätt ses som något verkligen möjligt. Att se människans alienation som ofrånkomlig vore att förfalla till ovetenskaplig utopism.

Den andra möjligheten att ontologisera alienationen är att helt avfärda alla ideal, d.v.s. ideal i både sin utopisk-etiska form och i den marxistisk-historiska. Den marxistiska historicismen kan sålunda inte enbart kontrasteras mot en etisk oändlighetssyn, utan bör också sättas emot en allmän etisk pessimism som avfärdar både historiska och etiska ideal. Detta förhållande mellan utopism och etisk pessimism skall senare återkomma, emedan det förefaller som om bägge dessa riktningar finns representerade i hermeneutiken. I denna inledning kommer jag däremot främst att behandla förhållandet mellan genuina utopier och marxismens historieförankrade mål.

Den klassiska kritiken av utopiska samhällsideal är Engels skrift "Socialismens utveckling från utopi till vetenskap"². Där dras gränsen mellan etisk och historiemedveten samhällsaktivitet, mellan utopism och historisk materialism. De utopiska socialisterna framställs som naiva, om ock välmenande visionärer utan en hållbar samhällsanalys. Marx och Engels satte dessa trevande försök i system genom att infoga socialismen i den historiska nödvändighetens lagbundna schema.

Karl Korsch har i *Marxism och filosofi* tematiserat detta ytterligare och länkat

synsättet till sin egen tolkning av marxismen, där dess karaktär av allmän religionskritik betonas framom annat. Marxismen innebär en radikal tillämpning av vad Korsch kallar "på denna sidan-principen", d.v.s. en kritik av religiösa hinsidesföreställningar, som inte enbart nöjer sig med att avslöja religionens explicita form, utan också strävar efter att finna och avfärda alla derivat av denna religiösa tro på ett hinsides. Med Korschs ord, "det finns ett 'hinsides' också 'på denna sidan' så länge man tror på tidlösa och därmed icke-jordiskt giltiga idéer av vad slag det vara må"³.

...heim finns

Kritiken av den religiösa dualismen mellan en världslig och en andlig sfär utmynnar i en kritik av varje etiskt synsätt som gör de eftersträvansvärda idealen till något annat än möjliga ideal. I dessa religionssubstitut fortlever tron på evigt giltiga religiösa sanningar och emot dem står marxismens etiska materialism som "förlägger alla livets mål och krafter till den faktiska verkligheten"⁴. Den grundläggande tanken är att ideal blir ineffektiva då de försvinner ut i en fjärran framtid och fransidan av denna ouppnåelighet innebär i sin tur att verksamheten här och nu istället kommer att styras av helt andra principer än idealen.

Denna kritik av dualistisk etik har för Korsch en konkret adress, 1920- och 30-talets revisionism. Arbetarrörelsen sviker sina revolutionära ideal för att istället angripa små delproblem i det existerande samhället. Byråkrati och kompromisser med den härskande klassen träder i revolutionens ställe. Kommunismen har blivit ett transcendent hinsides. För Korsch är detta entydigt och oundvikligen en konsekvens av att uppgörelsen med kristna relikter inte har varit tillräckligt radikal.

Utifrån titeln i Karl Mannheims *Ideology and Utopia* kunde man vänta sig att här finna en positivare inställning till utopier och utopism, men så är dock inte fallet. Även här går Marx' och Engels sammanvävning av möjligt och önskvärt igen. Inställningen till "utopier" är visserligen positiv, men dessa (eg. utopier i den nuvarande historiska situationen) definieras då som möjliga ideal.

Mer exakt blir det hos Mannheim fråga om att kontrastera "verklighetstrascenderande element" mot element som är kongruenta med verkligheten⁵. Både utopier och motsatsen "ideologier" kan vara sådana verklighetstrascenderande element, men ideologin skiljer sig från utopin i att den är ineffektiv. Ideologi är ett utslag av falskt medvetande och karaktäriseras av samma dualism som ovan berörts. "We have a case of ideological distortion, therefore, when we try to resolve conflicts and anxieties by having recourse to absolutes, according to which it is no longer possible to live"⁶. De ideologiska idealen mer döljer än förändrar verkligheten, ideologin dövar samvetet och döljer förtrycket. Detta förträngande av tragiska realiteter behöver likväl inte vara medvetet, i det falska medvetandet är medvetandeförvrängningen själv inte medvetandegjord. Utopin är däremot förändrande till sin karaktär och därmed också

uppnåelig. Premissen om att det enbart är de uppnåeliga idealen som kan ha en samhällsförändrande funktion kvarstår. Mannheim går t.o.m. så långt som att hävda att vi kan skilja på vad som har varit utopi och vad som varit ideologi i det förgångna genom att se i vilken mån respektive idéer har förverkligats i en senare tid. Idéer som inte har förverkligats har enbart haft en ideologisk funktion⁷. På ett tydligare sätt kan man inte uttrycka historicismens etikfientlighet. Det som har förverkligats är rätt och det som kommer att förverkligas är det rätt att arbeta för. Historien med stort H ersätter sålunda etiken. För Mannheim finns det två slag av ouppnåelighet, en absolut och en relativ⁸. Den absoluta ouppnåeligheten hör ideologin till, medan den relativa är kännetecknande för utopin. Utopin är enbart relativt ouppnåelig, då det bara är inom det existerande systemets ramar som den är omöjlig att förverkliga. En systemförändring kan däremot bana väg för utopin. Den negativa klang begreppet kan ha i vardagligt tal är en konsekvens av att denna distinktion mellan relativ och absolut ouppnåelighet inte upprätthålls, en sammanblandning de samhällsbevarande skikten har ett direkt intresse av. Utopin blir inte hotande om den är liktydig med "dödfött projekt".

Frågan är om denna distinktion inte är otillräcklig. Vore en tredelning av samhällsidealen inte riktigare? Det finns uppnåeliga utopier och det finns ouppnåeliga, men kan dessa senare inte vara av två slag, dels ouppnåeliga utopier som verkligen är ideologiska och ineffektiva, men dels även sådana som trots att de är ouppnåeliga kan ha en samhällsförändrande funktion. Att säga att vi även kan närma oss ouppnåeliga mål låter givetvis som traditionell revisionism, men behöver inte vara det om man med revisionism menar en åskådning där idealen har avlägsnats så långt från den politiska verkligheten att denna får helt egna principer, utan klar förankring i idealen. Frågan om vi kan närma oss ett ouppnåeligt ideal är beroende av en faktor som förmedlar mellan ouppnåelig utopi och existerande verklighet. Denna tredje term är det tänkt att skall framträda tydligare i behandlingen av hermeneutiken.

I sin behandling av den liberalt-humanistiska utopin (ett ouppnåeligt utopiskt

I sin behandling av den liberalt-humanistiska utopin (ett ouppnåeligt utopiskt ideal) konstaterar Mannheim till synes paradoxalt: "Its abstractness/.../was never felt by the original exponents of the idea. Perhaps there was precisely in this indeterminateness which left open such a variety of possibilities and which stimulated the phantasy, that fresh and youthful quality, that suggesting and stimulating atmosphere which even the aged Hegel, despite his turn to conservatism,/.../felt"⁹. Här är det m.a.o. fråga om ett ouppnåeligt ideal som ingalunda har varit ideologiskt, något som likväl inte förändrar Mannheims allmänt negativa inställning till sådana. Denna utopi hade sitt berättigande i den dåvarande politiska situationen, men därav följer inte att principen om utopiernas ouppnåelighet skulle förändras vad gäller de nuvarande förhållandena. Det är ett historiskt faktum att sådana ideal inte mer kan existera och att revoltera mot ett

historiskt faktum (detta är inte detsamma som det faktuellt existerande, utan inrymmer även sina möjligheter), är lönlöst. Istället för en filosofisk sökan efter giltiga ideal, en riktig moral, träder den allmänna kunskapssociologin. Viktigare än att skapa ahistoriska ideal blir att förstå historien och verka i, eller snarast, med den.

Hos Mannheim får begreppet utopi alltså en innebörd som snarast är motsatsen till den traditionella, den typ av ovetenskapligt ideal som Marx, Engels och Lenin har kritiserat. Utopi är inte längre för Mannheim ett eutopia, ett landet ingenstades. Marxismens historieförankrade mål blir för Mannheim i allra högsta grad utopier, t.o.m. utopier par excellence.

Därmed kommer Mannheims projekt alltså att stå i klar kontrast till de etiska ambitioner jag i fortsättningen har. Detta hindrar likväl inte att en av grundlinjerna i *Ideology and Utopia* kvarstår som något man fullständigt kan förena sig med, nämligen kritiken av "den nya sakligheten" (die neue Sachlichkeit), avståndstagandet från varje situationstrascenderande strävan. Detta är en motpol till alla samhällsideal, både uppnåeliga, ouppnåeliga och ineffektiva. Med de förbehåll som ovan gjorts beträffande begreppet utopi, går det alltså att helt instämma i Mannheims ord: "The disappearance of utopia brings about a static state of affairs in which man himself becomes no more than a thing. We would be faced then with the greatest paradox imaginable, namely that man, who has achieved the highest degree of rational mastery of existence, left without any ideals, becomes a mere creature of impulses"¹⁰.

Utifrån Ernst Blochs påpekande (gentemot Engels) om att det också finns en för snabb väg från utopi till vetenskap¹¹, kunde man föranledas tro att Bloch talar för den typ av mål i tidlösheten som förkastats i alla de ovan beskrivna klassikerna. Hans betoning av den verklighetsförändrande potential som står att finna i fantasins olika former, speciellt i dagdrömmar och annat fantiserande om en bättre tillvaro, förefaller antyda vikten av ogripbarare ideal. Så är dock inte fallet. Blochs "konkreta utopi" är uttryckligen något som ligger som en reell möjlighet i framtiden. Den existerande verkligheten har en "Noch-nicht sein-dimension" som driver fram det som är mot detta "ännu icke vara". Då Bloch varnar för en alltför snabb väg från utopi till vetenskap, är det alltså inte idealens historiska förankring han vill ifrågasätta, utan istället vill han visa att det i de ovetenskapliga utopierna finns ingredienser som är värda att reflektera över, även sedan vi passerat stadiet av utopiskt önsketänkande. Den vägen kan vi fördjupa vår kunskap om mänskan och ett av hennes främsta kännetecken, hoppet. Men reflektionen över hoppets olika manifestationer är framförallt "ein Untersuchungsgegenstand von konkreter Utopie"¹². Och för den konkreta utopin gäller: "Die Fernziele der Hoffnung soll gar nicht so weit gesteckt sein, sonst geschieht, das Menschen fragen können: was geht mich das an?, oder das

Unmenschlichkeiten entstehen/.../Die Gefahr dabei ist, das die Utopie/.../nur noch auf eine 'stufenweise Verbesserung der Gefängnisbetten' richtet. Das bedeutet keine echte Zukunft"¹³. Inte heller i Blochs fall är utopin alltså någon genuin utopi, försedd med oändlighetsperspektiv.

Enkelmoral, popperianism och utopiska horisonter.

För att bereda vägen för genuint utopiska eller etiska ideal, skall jag kort beröra de mest uppenbara riskerna historicistiska, icke-utopiska mål, kan medföra. Det är här frågan om konsekvenser på det praktiska planet.

Det grundläggande draget i historicismen är tron på att historien har en inneboende mening. Som bl.a. Popper har försökt visa i sin välkända kritik av historicismen, ligger det redan i denna grundläggande tanke en fara på lur. Historicismens tro på lagar som styr historien inbegriper följd påståendet att man kan känna till framtiden och dessutom upphöja den till samtidens syfte. För Popper representerar detta motsatsen till vetenskaplighet, man närmar sig historien med en fastslagen uppfattning om historiens väsen, lever i en historisk mångfald men ser enbart det historiesyner tillåter. Denna dogmatism leder till bristande flexibilitet i olika verkliga situationer, historien anpassas efter systemet, historieteorin, istället för att systemet skulle anpassas efter historien. I den praktiska verksamheten innebär detta en "sluten" politisk strategi eller ett slutet samhälle. Individerna underkastas den historiska nödvändigheten eller extremt formulerat, de formas så att de passar in i det framtida samhället, istället för att detta skulle inrättas så att det tilltalar de nulevande. Historien tjänar hela tiden som alibi för individförtrycket.

Utan att skriva under Poppers manifest, nöjer jag mig med att konstatera att det uppenbarligen berör en möjlig (och tyvärr ibland verklig), om ock kanske inte nödvändig fara i historicismen, nämligen dess latent totalitarism. Här vill jag nödvändig fara i historicismen, nämligen dess latent totalitarism. Här vill jag alltså inte instämma i Poppers kritik ens vad gäller historicistiska "ideal", men accepterar ändå existensen av de negativa drag Popper lyft fram. Men dessa drag i historicismens tro på radikala samhällsförändringar är inte tillräckliga för att avfärda historicismen så definitivt som Popper gör (visserligen också på andra, främst logiska grunder, som i detta sammanhang är irrelevanta). Om det existerande samhället har mer negativa drag än samhällsomvälvningen, måste den förment tvivelaktiga revolutionära strategin sättas i relation till detta existerande onda. Popper förefaller (till den del hans kritik är praktisk-moralisk till sin karaktär) se samhällsstrategier som om de tillämpades i ett abstrakt, neutralt samhällstillstånd, i ett tomrum. Men oberoende av dessa brister i Poppers tankebyggnad, kvarstår faktum. Även om jämmerdalen är en jämmerdal, är det skäl

att välja den strategi som minst leder till förtryck, men som samtidigt är ägnad att aktivt avlägsna fel och brister i det existerande samhället. Mot denna bakgrund skall den fortsatta kritiken av historicismen ses.

Som Popper framställer saken i *The Poverty of Historicism* sammanblandas dock all utopism, "holistisk" samhällsförändring och radikala ideal överlag med dessa historiedeterminerade mål. Idealism av alla slag hänförs till begreppet "utopian social engineering" och kontrasteras mot Poppers egen (natur)vetenskapligt inspirerade samhällspolitiska strategi, "piecemeal social engineering", för att slutligen helt avfärdas.

Den grundläggande distinktionen mellan genuina (etiska) utopier och historiska mål, som jag ovan använt mig av, finns inte tematiserad i *The Poverty of Historicism*. Den kritik som kunde tänkas träffa de ouppnåeliga utopierna är Poppers kritik av "holism", d.v.s. den strategi som lägger tonvikten på att förändra samhället i dess helhet och som enligt Popper är "one of the most crucial positions of the theory to be attacked/historicismen/"¹⁴. Holismen finns implicit i det ovan uppskisserade sättet att underordna individernas öden det kommande framtidssamhällets. Holismen rör sättet att förverkliga ideal. I Poppers beskrivning syftar denna teori uttryckligen till att förändra hela samhället, inte små delar av det och dess holistiska drag ligger implicit i viljan att förverkliga den totala omvälvningen. Men ur en kritik av ett holistiskt sätt att förverkliga ideal, följer ingalunda att samma kritik skulle gälla idealen som sådana. Om vägen till de holistiska idealen är oändlig, behöver holistiska ideal inte leda till "holistisk politik". Idealsamhället är en horisont vi kan röra oss mot.

Frågan om vad som allmänt kännetecknar idealsamhället inställer sig givetvis här. Tanken är givetvis inte att exempelvis ett samhälle utan olidlig miljöförstöring, skriande ekonomisk ojämlikhet och tortyr vore ett sådant, d.v.s. ouppnåeligt. Avlägsnandet av tillfälliga negativa fenomen är ingalunda en utopisk tanke. Men Idealsamhället skall vara av ett annat slag, d.v.s. ett samhälle där inte enbart tillfälligt, utan även ofrånkomligt ont, saknas. Utan att här gå in på den enbart tillfälligt, utan även ofrånkomligt ont, saknas. Utan att här gå in på den svårtillämpbara distinktionen tillfälligt - ofrånkomligt, så sammanfattar jag denna horisontutopism genom att säga: Varje uppnåeligt ideal måste alltid ses som en väg till ett annat ouppnåeligt ideal, vår kamp mot det tillfälligt onda måste alltid genomsyras av en strävan att minska det ofrånkomligt onda.

Att se utopier som horisonter¹⁵ är inte enbart ägnat att vara ett försvar mot Poppers kritik, utan även emot det marxistiska angreppet. Genom att se de tidlösa utopierna som horisonter, undviker vi att göra dem till samhällseliga varianter av en påstått absolut, evig moral. Den kritik marxismen riktar mot tron på en gudsförankrad moralkodex, träffar inte horisonten. Detta begrepp bär på en dold genialitet. Horisonten är inte evig och oföränderlig, i takt med att vi rör oss mot den, förändras den. Men det är nödvändigt att ha blicken fäst på horisonten för

att veta vartåt man färdas. Mot denna princip kan vi bryta på två sätt, dels genom att absolutisera den, dels genom att negligera den. I det förra fallet fungerar vi likt skepparen som låter måla av horisonten, ställer avbilden på fördäck och seglar emot denna förstelnade synrand ända tills skeppet strandar och avbilden går i kras. Om detta är de absoluta och även de historicistiska idealens öde, representerar Poppers "piecemeal social engineering" den motsatta strategin. Skepparen stirrar sig blind på vågorna kring förstäven, ser inte horisonten och kan sålunda inte heller fastställa den kurs skeppet råkar ha, slumpmässigt kastas det än hit, än dit, tills besättningen hungrar ihjäl. Horisonterna är nödvändiga för förståelsen av det som händer, genom dem ser vi en riktning. Men riktningen lever inte av sig själv, den kräver en rörelse mot. Horisonten är inte enbart ett medel att med intellektuell distans strukturera det som händer i vår omvärld, utan är också en uppmaning om att ge sig ut på färden, någonting som även kräver en viss tro på det vi rör oss emot. Som Popper konstaterar, om än i motsatt syfte, så är radikala samhällsförändringar alltid förknippade med en viss fast övertygelse om de egna idealen. Om denna praktiska "tro" på horisontens vis innehåller korrigeringsmekanismer, blir detta samband inte ett negativt samband. Till dessa korrigeringsmekanismer, horisontförändringen om man så vill, återkommer jag i samband med behandlingen av hermeneutikens etiska dimensioner.

Från det marxistiska samhällsidealet skiljer sig horisonten däri, att den ger oss en större frihet i förhållande till historien. Det står oss fritt att vända stäven vart vi vill, såvida vi rör oss på farbara vatten. I horisontbegreppet bejakas vår frihet att vända historien till det bästa, inte vår situation som historiedeterminerade varelser. Att historien har ett visst tvingande inflytande förnekas inte därmed, vad som förnekas är enbart att det som "bör vara" även måste vara möjligt i en relativt nära liggande framtid. Att visa att detta ingalunda behöver leda till ineffektivitet är en av målsättningarna i det följande.

En annan negativ konsekvens historicistiska ideal har, är mer vag till sin karaktär och bygger närmast på egna iakttagelser om varför marxismen idag är så karaktär och bygger närmast på egna iakttagelser om varför marxismen idag är så allmänt diskrediterad. Varför rann revolten ut i sanden?

Det frågande svar som här förefaller frestande sammanfattas i orden; ideal i ändligheten ger ändlig verksamhet för idealen. Att uppställa ideal som är sådana att man lever i tron på att de kan förverkligas, leder till att en grund för kommande politisk frustration uppkommer. Om vi i kampen för idealet trodde att vi skulle förverkliga det, ja kanske inte här och nu men "imorgon", då ligger det nära till hands att tvivlet och resignationen kommer att ligga på lur i den morgondag som inte bar idealsamhället i sitt sköte. Om vi däremot i kampen för idealen alltid även har ett yttersta ideal, som vi är förvissade om att inte kan förverkligas men ändå kämpar för, så har vi inte heller samma orsak att tvivla då resultaten uteblir. Konsekvensen av detta skulle bli att det inte alls är de historiska idealen

som är mest effektiva, utan tvärtom, de utopiska ideal som marxismen uttryckligen avfärdade som ineffektiva.

Den grundläggande frågan förefaller vara hur vi ser på ineffektivitet. Detta är främst en historisk fråga och skulle alltså kräva en angreppsmetod, som här inte är möjlig. Men något tyder i.a.f. på att sambandet mellan mellan historiska mål och effektivitet inte är nödvändigt, om ens tillfälligt. Omvänt skulle detta betyda att genuina utopier ingalunda måste utgöra ett falskt ideologiskt "söndagsmedvetande". Den marxistiska "på denna sidan-principen" förefaller stå sida vid sida med det teknologiska medvetande som framvuxit i takt med att den naturvetenskapliga mer eller mindre religionsfientliga revolutionen har satt sina spår i den mänskliga kulturen. Samma korta tidsperspektiv, samma här och nu-inställning kännetecknar både teknologi och marxism. Här torde den grundläggande orsaken till att marxismen länge inte förmådde utveckla någon verklig teknologikritik, finnas¹⁶.

Ett sådant här och nu-perspektiv förefaller också hämma den etiska kreativitet, som är iögonenfallande hos klassiska utopister som Thomas More, Campanella m.fl. I.o.m. att idealen måste vara möjliga, blir individernas samhällsfantasi också kringskuren. Detta är den alltför snabba väg från utopi till vetenskap, som Bloch talar om. (Men för Bloch måste dessa utopiska önskedrömmar likväl underordnas historiska mål.)

I det följande kommer jag att se hermeneutikens etiska uppgift bl.a. mot bakgrunden av denna kreativa frihet. Att vinna självförståelse kan även medföra att nya etiskt relevanta sidor framtonar och detta kan i sin tur vara något även samhällsförändraren kan dra nytta av. Steget från individens etiska verksamhet till gruppens tänker jag inte tematisera. Dessa två poler flyter samman i den etiska materialismen och i den mån behandlingen riktar sig emot denna, ser jag mig också tvungen att utgå ifrån enheten individetik - kollektiv etik för att det verkligen skall bli fråga om en genuin dialog. Det förefaller mig också som om de tre ovannämnda negativa sidorna av en etisk materialism, risken för en "ändamålen helgar medlen-attityd", risken för desillusionering och materialismens etiska krasshet (avsaknaden av samhällsfantasi), alla är lika relevanta även vad gäller individens etiska liv.

Karaktär och horisont.

Kan man då med hjälp av en horisontetik rädda sig undan den marxistiska etikkritiken? Huvudrisken med en sådan etik skulle då enligt marxister ligga i svårigheten att efterleva det goda i en ond värld. "Det goda" har ingen plats på denna sidan. Om man överhuvudtaget kan tala om något gott, bör det vara i relation till den historiska verkligheten och detta innebär att det goda även skall

vara möjligt. Varje form av etik som i den historiska förankringens ställe sätter ideala principer, avfärdas som idealistisk.

Den "idealistiska" etiken har två avigsidor, den kan leda till falskt martyrskap och till söndagsmoral. I det förra fallet är det fråga om en fåfång uppoffring för principer och ideal, fåfång till följd av att en vrång omvärld skulle kräva en aktiv och vid behov även hårdhänt kamp. I etiska termer uttryckt, att vara god i en ond värld spelar enbart det onda i händerna¹⁷. Om det falska martyrskapet är den ena nackdelen med etiska principer är söndagsmoralen den andra. (Eventuellt kunde man utgående från marxistiska premisser knyta denna framförallt till den härskande klassen.) Söndagsmoralen inträder då de etiska principerna förvisas till en skyltfönstertillvaro, medan vardagsverkligheten styrs av helt andra realstrategier, detta då uttryckligen som en följd av principernas ahistoriska karaktär. I takt med att man vänjer sig vid att ideal aldrig helt kan följas, förskjuter man dem också mer och mer i det verkliga livet. Det ligger alltså i en sådan etiks karaktär att den inbjuder till söndagsmoral.

Bägge dessa avigsidor har sin grund i avsaknaden av en förmedling mellan ideala principer och konkret verklighet. Om en sådan funnes skulle även idealen gå fria.

Här kan hermeneutiken bidra, i Heideggers och Gadammers fall indirekt, i Ricoeurs fall direkt. Förförståelsen och dess moraliska motsvarighet, karaktären, är denna förmedlande term. Den gör det möjligt för oss att verka för något utom räckhåll, att avvika från ideal om detta är nödvändigt, d.v.s. den fungerar som rådgivare vid varje kompromiss. Om horisontetiken alltså samtidigt är, eller kompletteras av en karaktärsetik, försvinner i.a.f. de mest uppenbara riskerna med etiska horisonter.

Men det är givetvis inte enbart den handlingsförlamande dubbelmoralen som hotar det etiska projektet, lika fränstötande är den alls icke ineffektiva, utan tvärtom fanatiskt forcerande enkelmoralen. För att räddas undan detta andra extremum krävs mekanismer, som garanterar eller underlättar undan detta andra extremum krävs mekanismer, som garanterar eller underlättar horisontväxlingen. Även på denna punkt träder hermeneutiken in som räddande ängel. Hela den ontologiska grundvalen för den filosofiska hermeneutiken, t.ex. sådan den kommer till synes i Gadammers verkningshistoriska princip, syftar till att befrämja ett öppet medvetande, mottagligt för andra sätt att se. Därtill kan man observera att talet om etiska horisonter lika mycket beskriver ett förhållningssätt till som arten av dessa, en grundinställning som gynnar etisk flexibilitet.

En sista tänkbar risk med etiska horisonter ligger i betoningen av det viktiga i att frigöra sig från historiens tvång. Ligger härunder en allmänt ahistorisk filosofisk grundsyn, en tidlig etnocentricitet av den typ analytiska filosofer brukar anklagas för? Gentemot detta kan man andra en skarp distinktion mellan två slag av etisk ahistoricitet, en som rör vårt förhållningssätt till och arten av våra

utopier och en som rör det sätt på vilket idealen uppstår. Med en horisontetik gör man sig definitivt inte skyldig till den senare formen av ahistoricitet, om också, som ovan framkommit, den förra är grundläggande i denna. Hermeneutikens dialogiska förhållande till traditionen är uttryckligen ägnat att låta historien komma till tals i den process som bl.a. ger upphov till nya världsåskådningar och omformar gamla. Därmed inte sagt att vare sig Gadamer eller Heidegger skulle vara några anhängare av en horisontetik, tvärtom, som det kommer att visa sig är förnekandet av dylika regulativa principer ett grundläggande drag hos bäggedera. Men detta antiutopiska synsätt har inget nödvändigt samband med de ingredienser i deras filosofiska hermeneutik, som jag är intresserad av i det följande. Dessa element, främst omsorgsanalysen och det verkningshistoriska medvetandets princip, är dessutom något som kunde betraktas som hermeneutikens viktigaste filosofiska bidrag och sålunda ingalunda något efemärt.

Noter.

1. Marx 1973, s. 536.
2. Engels 1972.
3. Korsch 1972, s. 115.
4. A.a., s. 110.
5. Mannheim 1976, s. 175.
6. A.a., s. 86.
7. A.a., s. 184.
8. A.a., s. 177.
9. A.a., s. 205.
10. A.a., s. 236.
10. A.a., s. 236.
11. Bloch 1980, s. 71.
12. A.a., s. 74.
13. A.a., s. 111.
14. Popper 1972, s. 76.
15. För att undvika missförstånd är det skäl att redan här notera att horisontbegreppet närmast används i Ricoeurs bemärkelse, inte i Gadamers, som utesluter den regulativitetstanke jag ovan pläderat för.
16. Hos t.ex. Habermas finner man visserligen en kritik av den tekniska, instrumentella rationalitetens intrång i social diskurs, men detta är något annat än en kritik av teknologin som sådan. Det är dock betecknande att principen om den ideala falsituationen inför ett regulativt drag (utopiskt om också i mycket snäv bemärkelse) i Habermas tankebyggnad. Jfr nedan kap. III b.

Kapitel I. Heidegger och den filosofiska hermeneutikens förutsättningar: En gränslös värld bortom realitet och irrealitet.

Från varande till vara.¹

"FörelöpanDET /in i döden/ avslöjar för tillvaron att den har förlorat sig i man-självet, och bringar den fram inför möjligheten att - primärt utan stöd av någon ombesörjande omvårdnad - vara sig själv inom den lidelsefulla, från mannets illusioner lösgjorda, factiska, om sig själv vissa, sig-ängslande friheten till döden."¹

Detta citat får tjäna som utgångspunkt för att belysa Heideggers plats i det schema av ändlighet kontra oändlighet som skisserades upp i inledningen. Bilden av den mänskliga tillvaron som till-döden-varo är Heideggers variant av "på denna sidan-principen". För att överhuvudtaget förstå inledningscitaten, som innehåller ett koncentrat av hela tankelinjen i Varat och tiden, är det nödvändigt att dyka rätt ned i Heideggers verk och även i mån av möjlighet kritisera det, emedan en sådan kritisk granskning torde vara det enda sättet att finna vägen ut ur den heideggerska tankebyggnaden och sålunda den enda möjligheten att vinna egentlig förståelse. Heideggers särpräglade filosofiska grammatik riskerar lätt att totalt svälja läsaren, bli en ny och sluten värld för honom, något som hindrar att erfarenheter gjorda inom ramen för andra språkspel integreras i eller konfronteras med de rön man gör vid sin läsning av Heidegger. Därmed alls inte sagt att man inte även då man s.a.s. kommer utifrån skulle kunna sympatisera med insikterna i fundamentalontologin. Men oberoende av om det slutliga förhållningssättet blir negativt eller positivt, blir det i alla fall gedignare om det mellan detta och den initiala fascinatio- nen finns en kamp ut ur det annars så slutna idiomet². Detta kapitel skall dock inte förstås som en ingående behandling av Heidegger, utan framförallt som en bakgrund till beskrivningen av Gadammers och Ricoeurs filosofiska hermeneutik.

Den distinktion som är grundläggande för hela problematiken i Varat och tiden löper mellan det varande och varat. Det varande är kort och gott allt det som är, löper mellan det varande och varat. Det varande är kort och gott allt det som är, eller med Heideggers ord, "allt som vi talar om, som vi menar, som vi förhåller oss till på det ena eller andra sättet; varande är också det, och de sätt varpå vi själva är"³. Heidegger för ingen diskussion om vita spöken och andra liknande fenomen⁴. Allt varande, spöken och gudar, stockar och stenar, dras implicit över samma kam och att särskilja oliket varande vad dess realitet beträffar hör alltså inte till Heideggers problematik⁵. Frågor rörande realitet är för honom "ontiska"⁶, d.v.s. behandlar det varande utan att ta fasta på dess vara. Temat för Heidegger är ontologiskt, även om varat visserligen alltid är det varandes vara, d.v.s. det som gör att det varande framträder såsom varande⁷. Men det varandes vara får alltså inte sammanblandas med frågor som rör det varandes realitet. Ett perspektiv som betraktar det varande utan att fästa något avseende vid dess vara benämner Heidegger ontiskt i motsats till det ontologiska som är inriktat på själva varat.

Vissa synsätt är ontologiskt otillräckliga, ontiska. Först och främst gäller detta det sätt att vara som "mestadels och i första hand" präglar tillvaron, nämligen då den "hemfaller åt/förfaller till" (Verfallen) sin värld, uppgår i de dagliga bestyren och förstår sig själv utifrån det varande sådant det är tillhands i den ombesörjande verksamheten. Detta är den primära form av mänsklig tillvaro, som varje mänska delar⁸.

"Hemfallenheten" föregår all ontologi, men samtidigt är det uttryckligen denna samma förontologiska varaart som Heidegger vill ge en ontologisk beskrivning. Ontologin belyser strukturerna i ett ursprungligt förhållningssätt inriktat enbart på det varande, som i sig (ännu) inte är ontologiskt, d.v.s. i besittning av självmedvetande. Vid sidan av, eller snarast som en förlängning av denna primära hemfallenhet, finns det sedan avledda ontiska synsätt, falsk ontologi som aldrig har frigjort sig från det ontiska perspektivet och i nära anslutning till denna, den raffinerade form av "bestyr" de ontiska (d.v.s. positiva, objektifierande) vetenskaperna står för⁹. Sådana avledda ontiska teorier har vuxit fram ur den ursprungliga intressebundna relation till världen som präglar den allmogliga tillvaron i dess bestyr, men utan att det som öppnade tillvaron för världen ändå samtidigt skulle ha medvetandegjorts som det varandes vara¹⁰. Om det varande under hemfallenheten har karaktären av "tillhandsvarande" (Zuhanden) och om ontologin uttryckligen är inriktad på att klargöra denna praktiska betydelsegivande dimension, så är ontiska teorier däremot totalt likgiltiga för denna primära tillhandshet, medvetandegör den inte. Denna oreflekterade inställning till tillvarons grundläggande intressen och betydelsegivande roll, innebär inte att de ontiska vetenskaperna skulle ha frigjort sig från den hemfallenhet de framvuxit ur, utan enbart att de negligerar den. Tillhandshetskategorier fortfar att styra också den vetenskapliga orienteringen, med medvetandegörs inte¹¹. Genom att självmedvetandet på detta sätt försummas, omvandlas det varande småningom från "tillhandsvarande" till "förhandenvarande" (Vorhanden).

Det varande blir ett objekt man strävar efter att utröna i dess pura förhandenhet, som en samling egenskaper och kausala samband, inte som ett varande vars denhet, som en samling egenskaper och kausala samband, inte som ett varande vars betydelse ligger i detta som föremål för tillvarons ombesörjande aktivitet, d.v.s. den ursprungliga formen av inriktning på det varande. Det ontiska vetenskaperna kringår den betydelse det varande har fått genom våra bestyr. Heideggers intention är ingalunda att avfärda de ontiska vetenskaperna, främst naturvetenskaperna, det enda han betonar är att de utgått från och är beroende av ett mer ursprungligt förhållningssätt, d.v.s. tillvarons ombesörjande verksamhet där det varande aldrig framträder som förhanden, utan alltid som tillhands. Falsk ontologi är däremot sådana varatolkningar, som ger sig ut för att förklara själva varat (vilket de ontiska vetenskaperna ju i och för sig inte nödvändigtvis gör), utan att ändå ha förmått frigöra sig från illusionen om det förhandenvarandes primat. Större delen av den västerländska metafysiken utgör för Heidegger en sådan skenontologi, förknippad

med det instrumentella intellektets dominans och därmed sammanhängande avsaknad av självmedvetande.

Emedan varande som är tillhands alltid är tillhands för någon, kommer en betoning av tillhandsheten alltid samtidigt att vara en betoning av denna någon, d.v.s. tillvaron¹². En skenontologi försummar alltså att i tillräcklig mån beakta tillvarons roll vad varat anbelangar. I Kants transcendentalfilosofi finns det visserligen enligt Heidegger försök att klarlägga relationen mellan tillvaro och vara och sålunda element som för bort från skenontologi¹³. Heidegger betecknar även sin egen ontologi som transcendental¹⁴. Vad han delar med Kant är en vilja att belysa de strukturer i subjektet (Kant)/tillvaron (Heidegger), som låter det varande framträda. Men Kants oförmåga att frigöra sig från distinktionen mellan subjekt och objekt hindrar honom likväl att beakta hela tillvaron i sin beskrivning av de transcendentala strukturerna. Det utgivna varat gäller enbart för en viss dimension av det varande, det förhandenvarande. Heidegger föresätter sig att belysa den intressebundna förutsättning detta varande vilar på och denna ursprungliga tillhandshet kan enbart inses genom ett erkännande av den mänskliga tillvarons tendens till att alltid styra och ställa, ombesörja saker och ting, d.v.s. varats omsorgskaraktär. Heidegger förbinder sedan omsorg (Sorge) och tid med varandra (se nedan s. 29 - 33 & 37 - 40) och pekar även på en aspekt i Kants filosofi som kunde ha fört till en genuin ontologi, om den hade fördjupats, nämligen Kants schematism. I denna schematism, d.v.s. den förmedlande term som skall förena intuition (sinneserfarenhet) som är blind utan begrepp och de begrepp som är tomma utan intuition, tycker sig Heidegger se en fruktbar ansats i riktning mot den temporala tolkning av varat som även hans eget projekt utmynnar i. I sitt verk om Kant¹⁵ har han utförligt behandlat och betonat denna problematik, som för övrigt även har en viss relevans för Ricoeurs metafor-teori.

Både förhandenhet och tillhandshet är främst varabestämningar för icke-tillvaromässigt varande, i Heideggers språkbruk "kategorier". Tillvaron kan däremot aldrig bestämmas kategorialt, d.v.s. som något tillhands- eller förhandenvarande, utan kan bestämmas kategorialt, d.v.s. som något tillhands- eller förhandenvarande, utan måste istället förstås "existentiellt"¹⁶. Tillvarons vara är existensen. Existens innebär att det "för detta varande /tillvaron/ i dess vara, rör sig om själva detta vara". Eller annorlunda uttryckt, "varaförståelsen är själv en tillvarons varabestämning"¹⁷. Heidegger påminner ständigt om detta att man i varje utrönande av varat, måste komma ihåg att själva denna strävan efter förståelse ligger i ens eget väsen som tillvaro. Hela hans filosofi är en tematisering av denna förutsättning och syftar till att belysa de "existentialer" som konstituerar existensen. "Den existentiella analytiken" vill förstå den yttersta grunden för att det varande överhuvudtaget kan framstå som varande, något en kategorial analys inte är förmögen till, eftersom det varande är såsom varande genom den hemfallande tillvaron. Kategorierna (speciellt olika former av tillhandshet) är i Varat och tiden enbart ägnade att belysa

de existentiella drag de svarar emot.

En av de mest grundläggande existencialerna är tillvarons karaktär av i-världen-varo (In-der-Welt-sein). Med i-världen-varon undviker Heidegger distinktionen mellan subjekt och objekt. Tillvaron är inget subjekt som i denna egenskap skall lära känna en främmande yttervärld, utan är alltid ursprungligen i-världen-varo, d.v.s. den är alltid redan i en värld. Världen är alltid öppen, "upplåten" (erschlossen) för tillvaron i.o.m. att den redan har "kastats ut" i världen, har en situation som ger den en (preliminär) förtrogenhet med det varande. Att bättre lära känna världen kan aldrig vara att undersöka en dittills totalt okänd yttervärld, utan ökad kunskap innebär alltid att denna initiala "förtrogenhet" belyses¹⁸.

Det finns sedan olika sätt för tillvaron att vara i världen och övergripande är två, det egentliga och det oegentliga. I det förra fallet förstår tillvaron sig själv utifrån sitt eget vara, mer därom senare. Oegentligt förhåller sig tillvaron däremot "mestadels och i första hand" och i detta fall är självförståelsen en återspeglning av det inomvärldsligt varande och uttrycker alltså en försummelse att beakta tillvarons, omsorgens roll som "varagivare". Eftersom den egentliga existensen enligt Heidegger inte är ett alternativ som helt kan ersätta den oegentliga, utan snarare "ett modifierat sätt att gripa tag i denna", så är det på sin plats att till en början uppehålla sig vid det drag i den oegentliga existensen som gör den oegentlig, nämligen tendensen att konstant hemfalla åt det varande. I denna hemfallenhet döljer sig visserligen också varat, eftersom tillvaron "mestadels och i första hand" förskjunker i denna alldaglighet. Men för den oegentliga existensen framstår inte det varande såsom varande (= vara), emedan den varagivande polen i i-världen-varon, tillvaron, inte förstås i sin varagivarroll. Ontologisk insikt föds när den hemfallande, förfallande, alldagliga eller genomsnittliga (närmast synonyma begrepp) tillvarons sätt att "upplåta" varande klarnar. Den oegentliga existensen blir egentlig då den "griper tag i" sitt eget förfallande till världen, när den ontologiskt begriper det som tidigare blott varit förontologiskt bekant.

Det är motiverat att säga något om själva grundstrukturen i Heideggers sätt

att filosofera. Han frågar efter varat, men talar samtidigt ideligen om varat och olika former av varande, använder sig m.a.o. av en relativt nyanserad bild av vad som är varande och vara, innan han utger sig för att ens i liten grad ha besvarat frågan efter "varats mening"¹⁹. Är detta en ond cirkel? Nej, svarar Heidegger och hänvisar till den hermeneutiska cirkeln. I varje genuint förstående ligger denna intrikata "fram- eller tillbaka-förbundenhet"²⁰, det må sedan vara fråga om en växelverkan mellan del och helhet sådan saken framställdes av den filologiska hermeneutiken på 1800-talet eller ett spel mellan den alldagliga tillvarons initiala förtrogenhet med det varande å ena sidan och det ontologiskt explicita förståndet av detta varandes vara å andra sidan. Varje ontologiskt projekt måste utgå ifrån att något sådant som varaförståelse är redan innan ontologin rycker fram. Som Heideg-

ger säger, "det avgörande är inte att ta sig ur cirkeln, utan att ta sig in i den på rätt sätt"²¹.

Uppenbart är då att förståendet inte kan anses liktydigt med att vinna logisk klarhet. Att förstå varat är att förstå tillvarons hemfallenhet och denna förståelse är inte någon "kunskap om" hemfallenheten eller förtrogenheten med det varande, utan ett "vidareutarbetande" av denna. I den mån ontologisk insikt inte handlar om att i snäv bemärkelse vinna "kunskap om", faller även det normgivande i logisk klarhet till en del bort. Här inställer sig visserligen frågor. Om den ontologiska belysningen av vår förtrogenhet med det varande inte är någon logiskt klar "kunskap om", vad är den då? Frågan måste här läggas åt sidan (se nedan s. 33 - 37) med konstaterandet, att det tillsvidare är nödvändigt att i föreliggande Heidegger-tolkning undvika att tillämpa en syn på klargöring, som är bunden vid kunskapsfunktionen i dess logiska form. Om det är möjligt att hålla tillbaks dessa troligen väldigt påträngande och självskrivna synsätt, går det eventuellt att förstå vad Heidegger menar, då han i anslutning till sin analys av förståendet talar om "äkta misslyckanden" och om att "låta detta varandes /tillvarons/ fulla gåtfullhet träda fram"²². Om ontologins uppgift är att ge den förontologiska (ontiska) förtrogenheten med det varande och implicit med varat en större insiktsfullhet (vilket då alltså inte är detsamma som att vinna logiskt klar kunskap om), så måste alla logiska oklarheter i den ontiska förtrogenheten med det varande erkännas och fås att framträda i hela sin komplexitet. Att förstå är alltså inte att tillämpa ett klargörande schema på ett komplext objekt, utan istället att på något sätt (se följande avsnitt) låta förtrogenheten komma till uttryck i sin fulla svårgripbarhet (eller i.a.f. möjligast fulla²³). Såvida vi har gjort allt vi kan för att vinna "genomsynlighet", men det varande ändå i sin ogenomträngbarhet blir oss övermäktigt, är det fråga om ett "äkta misslyckande". Men något har i.a.f. vunnits, vi har sett vidden av gåtfullheten.

Vad innebär det då att vara förtrogen med det varande? Allt inomvärldsligt varande är primärt tillhands. Denna kategoriala karaktär hos det varande svarar emot rande är primärt tillhands. Denna kategoriala karaktär hos det varande svarar emot den fascination tillvarons relation till sin omvärld präglas av. I denna fascination döljer sig varat. Ontiskt sett innebär den ett ombesörjande uppgående i det varande, ontologiskt (existentialt) sett kan ombesörjandet sedan ses som omsorg. Tillvarons vara, existensen, är omsorg. Det är fortfarande skäl att inte äventyra förståelsen av Heidegger med definatoriskt orienterade frågor av typen "Är omsorg och existens ekvivalenta?", "Är omsorgen ett av existensens attribut?" o.s.v. Hela Varat och tiden karaktäriseras av en glidande terminologi, där begreppen nyanseras och förändras under det att analysen framskrider. Detta kan inte enbart förstås så att det vore slutresultatet av denna betydelseförskjutning som är definitivt och gäller, även om en sådan tolkning inriktad på betydelseglidningars ändbetydelser till en del kan träffa rätt. Men det viktiga är att Heidegger filosofiskt försöker åter-

skapa den ontiska förtrogenheten så att tillvaron i fortsättningen får ett stöd för att ontologiskt kunna genomskåda sig själv i sitt ontiska liv, ett liv som ju alltid ändå måste levas. Detta kan inte ske genom att skapa ett ontologiskt system för det ontiska fältet, utan för Heidegger handlar det snarare om att låta det ontiska livet som sådant komma till uttryck i "logos", talet, och sålunda bereda väg för att detta i fortsättningen skall kunna berika tillvarons alldagliga liv med ontologiska insikter. Så är tillvaron ett fortgående skeende, där stora rön inte präglas av klarhet, utan av att de öppnar tillvaron för nya tolkningar av världen, ger perspektiv på gamla.

Insikt genom hänvisningsstörningar.

Då solen "framträdde" för tillvaron, var det omedelbart "bevänt" (Bewandtnis, bewenden)²⁴ med den, den kom inte först till synes som ett blott förhandenvarande ting som sedan fick ytterligare betydelser i form av tidsangivelser, solskenets värmande eller välgörande effekter o.s.v. Solen kan framträda för tillvaron i.o.m. att det är bevänt med den på något sätt²⁵. Genom att tillvaron karaktäriseras av omsorg är det möjligt för något varande att vara "bevänt med" för den. För att klargöra vad som menas med omsorg är det givande att utgå från bevänthetens struktur. På detta sätt torde dessutom hela den ovannämnda skillnaden mellan förtrogenhet och förstående, men också den mellan förstående och logisk kunskap om, tydligare framträda.

Heideggers eget exempel med hammaren är här en lämplig utgångspunkt²⁶. Hammaren är ett "don", ett verktyg, d.v.s. ett varande som på ett väldigt uppenbart sätt är tillhands eller med vilket det på ett tydligt sätt är bevänt. Genom att beskriva donkaraktären i ett uppenbart fall som detta, strävar Heidegger att belysa beväntheten i stort. Undersökningen av donets varakaraktär blir sålunda en väg att avtäckas den struktur som, om än på ett mindre tydligt sätt, överhuvudtaget gör det möjligt för något varande att framträda. Överhuvudtaget gör det möjligt för något varande att framträda.

Det är bevänt med hammaren, ja mer än så, hammaren är s.a.s. mer hammare ju mer det är bevänt med den på hammarvis. Det är bevänt med hammaren i.o.m. att vi använder oss av den. Ju mer vi använder den, ju mer vi hamrar, desto ursprungligare blir vår relation till hammaren. Det hos oss för vilket hammaren framträder i hamrandet, kallar Heidegger "kringsynen" (Umsicht)²⁷. Men i själva hamrandet uppfattar kringsynen hammaren synnerligen otematiskt trots att den är knuten till just detta bestyr (ombesörjande). Kringsynen har den egenheten att den i det sammanhang som är dess eget, själva bestyret, just i denna sin grundmodus alltid är otematiserad. Ju mer vi tematiserar hamrandet (där den otematiska kringsynen ingår som ett element) under det att vi hamrar, desto svårare blir det att hamra. (Men ifall vi trots allt skulle lyckas förstå någonting, vore det likväl

just denna, i hamrandet otematiskt ingående kringsyn, som skulle vinna ökad klarhet.) Kringsynen är alltså vårt otematiska siktande av bevänthetsstrukturen.

Till följd av att det är bevänt med hammaren är den aldrig ensam, den är alltid ikraft av det som det är bevänt med den för. Den är till för något och genom detta finns den överhuvudtaget till. Denna "till att-" eller "vartillstruktur" kallar Heidegger "hänvisning" (Verweisung). "Ett don är strängt taget aldrig. Till donets vara hör nämligen alltid ett donkomplex (ein zeuganzes), inom vilket det kan vara det don som det är"²⁸.

Hammaren är till för att hamras med, hamrandet syftar till att exempelvis hamra ihop en vägg, väggen är till för att bära upp ett tak o.s.v. Men taket är till för att vara "tak över huvudet" på tillvaron. Tillvaron är det yttersta "för-vad-skullet". I sista hand är varje bevänthetsstruktur relaterad till tillvaron.

Donet visar på ett donkomplex. Hänvisningen kan vara den ovan nämnda vartill-hänvisningen, men även ett "varav". Hammaren är av trä och järn o.s.v. Men även varav-hänvisningen visar på tillhandsheten, donkaraktären och i stort beväntheten, i detta fall i dessa material.

Väsentligt är nu att donet inte enbart visar på ett slutet donkomplex, utan att världen är medupptäckt i kringsynen. En granskning av donets kategoriala vara, dess bevänthet eller tillhandshet, och det sätt varpå vi förstår detta, belyser en av grundtankarna i Heideggers ontologi.

Som Heidegger påpekar ligger det i vår ombesörjande verksamhets natur att det varandes vara s.a.s. viker undan. Detta verkar plausibelt, hammaren ligger bättre i handen om vi inte tematiserar den. Om vi tänker för mycket på vårt eget hamrande under själva denna sysselsättning, slår vi inte mer huvudet på spiken utan troligen oss själva på fingrarna. Men i vissa situationer framlyser hammarens vara verkliga. Om hammaren mitt under hamrandet går i bitar, då blir den plötsligt väldigt "påfallande" (auffällig)²⁹. När vi inte kan fortsätta i det invanda ombesörjandets fåror, framträder allt detta som borde göras i sin fulla vidd och speciellt hammaren vad gäller dess funktion inom detta donkomplex och speciellt hammaren vad gäller dess funktion inom detta donkomplex ramar. Hammarens hänvisning till det som skall uträttas med den, visar sig. Men vi kan stöta på andra lika belysande hinder i våra bestyr. Av orsak eller annan kan det bli omöjligt att använda hammaren även om den är hel, det finns t.ex. något som hindrar oss att med hammaren i handen nå fram till det som skall hamras. Detta ivägenstående något är "motspänstigt" (aufsässig)³⁰ när det hindrar våra bestyr. Om det i påfallandehetens fall allra främst är hammaren själv som framträder då den bryter samman, även om donkomplexet också ger sig till känna, är det i motspänstighetens fall väldigt klart just själva bevänthetshelheten, donkomplexet, som blir synligt för oss. Det ligger en massa bråte framför den vägg vi skall spika upp. Detta är då motspänstigt. Bråtet blir inte påfallande liksom hammaren i det föregående fallet, emedan bråtet vare sig är det varande med vilket vi ombesörjer

eller det varande som skall ombesörjas, det är plötsligt bara ivägen. Om något blir påfallande när bråtet är motspänstigt, är det hela donkomplexet och däri framförallt det varande som skall ombesörjas (väggen), men inte det varande med vilket vi ombesörjer (hammaren). I motspänstigheten ger sig väggen till känna som det "som hela tiden ligger framför en och ropar på att bli uträttat"³¹.

Som en tredje variant av sådana belysande "hänvisningsstörningar" (Störung der Verweisung) nämner Heidegger "påträngandeheten" (Aufdringlichkeit)³², d.v.s. det att något kort och gott inte finns tillhands. Vi saknar hammaren när vi behöver den. Även då tvingas vi stanna upp i vårt bestyr och kan därmed även se en glimt av det tillhandsvarandes vara. Om något härvidlag blir påfallande får man förmoda att det är hela donsammanshanget.

Jag påtalar i detta referat av Heideggers hänvisningsstörningar en aspekt av påfallandehet i dem alla till följd av att det är termen påfallande som senare återkommer ett antal gånger i Varat och tiden. Det förefaller som om det väsentliga i hänvisningsstörningarna ligger i detta att något blir just påfallande, något som är liktydigt med att bevänthet framträder. Sättet på vilket den framträder behöver likväl inte vara intellektuellt belysande i den bemärkelsen att det påfallande i.o.m. hänvisningsstörningen skulle bli tematiskt begripet. I exemplet med hammaren och dess donkomplex har hänvisningsstörningen inte gett upphov till någon tematisk förståelse av det som framträder, utan insikten är ännu mycket nära förknippad med tillvarons kringsynta ombesörjande och följaktligen embryonal till sin karaktär. Vad hänvisningsstörningen uppenbarar i högre eller lägre grad och vad varje bevänthetsförhållande visar på, är "upplåtenheten" (Erschlossenheit)³³. Därmed åsyftas den i bestyren rotade förtrogenhet med det varande, som är tillvaron egen. Vägen till ontologiska insikter om upplåtenheten går alltid över denna förtrogenhet.

Hänvisningsstörningens princip ger också en föregripande förståelse av hur fröet till varje hermeneutisk och ontologisk insikt ter sig. Det är tack vare att något kan bli påfallande genom en hänvisningsstörning, som något sådant som något kan bli påfallande genom en hänvisningsstörning, som något sådant som förstående alls är möjligt. Detta upphöjande av hänvisningsstörningen till en nödvändig förutsättning för förståndet är måhända att i någon mån radikaliserar Heideggers synsätt, men uppenbart är i.a.f. att denna form av sammanbrott har något av en hermeneutisk principens roll³⁴. Problematiken återkommer i samband med metaforbehandlingen.

Ovan har hänvisningsstörningen beskrivits som om det den uppenbarar genom att göra något påfallande vore själva tillhandsheten, det sätt på vilket det är bevänt med det varande vi skulle ombesörja (eller med vilket vi ombesörjer). Denna tolkning utgår från den betydelseglidning som sker i Varat och tiden. Beväntheten får småningom en allt mer framträdande plats och då i all synnerhet en ontologisk relevans. Det förefaller sålunda riktigt att se det som framträder vid

hänvisningsstörningen som bevänthet (alt. tillhandshet). Men mot denna bakgrund blir det likväl förvånande då Heidegger i samband med de tre hänvisningsstörningarna också talar om förhandenheten som lyser fram, inte tillhandsheten. "Den pura förhandenheten ger sig till känna hos donet"³⁵ eller ännu tydligare, "Dessa modi - alltså påfallandeheten, påträngandeheten och motspänstigheten har den funktionen att de i det tillhandsvarande bringar förhandenhetskaraktären i dagen"³⁶. Mot bakgrunden av det ovan framlagda och den allmänna tendensen i Varat och tiden anar man sig till att förhandenhet här inte har betydelsen "ren tingslighet" el. dyl., utan snarare står för oanvändbarhet. I relation till det samband mellan ontologisk insikt och hänvisningsstörningar, som nedan ytterligare skall nyanseras, blir det uppenbart att det här inte kan röra sig om någon förhandenhet, helt oberoende av föregående tillhandshet. Världen kommer nämligen nedan att allt klarare framträda som något vilket är länkat till oss genom bevänthet, världen är "betydelsefull".

Mycket riktigt finns det också citat som ger en klart annan vinkling på det förhandenhetsbegrepp som här används.

"I påfallandeheten, påträngandeheten och motspänstigheten går det tillhandsvarande på visst sätt miste om sin tillhandshet. Denna blir dock i själva bestyret med det tillhandsvarande förstådd, låt vara på ett otematiskt sätt. Tillhandsheten försvinner inte rätt och slätt, utan i det oanvändbaras påfallandehet tar den liksom avsked. Tillhandsheten visar sig ännu en gång, och just därvid framträder också det tillhandsvarandes världsmässighet."³⁷

Den tar liksom avsked för att visa sig ännu en gång. Detta är det väsentliga, inte att någon förhandenhet framträder. Heideggers tankegång torde inte överhuvudtaget bli lidande om termen förhandenhet här utelämnas, för, som Heidegger på ett annat ställe konstaterar, "den förhandenhet som här ger sig till känna är ju fortfarande bunden i donens tillhandshet"³⁸. Och vidare; "vid en hänvisningsstörning - i och med att något blir oanvändbart till/.../ - blir hänvisningen uttrycklig/.../Donsammanhanget lyser fram, dock inte såsom något förut aldrig skådat, utan som ett helt /komplex/, vilket ständigt redan från första början har siktats i kringsynen. Tillsammans med hela detta komplex ger sig även världen till känna"³⁹. Samt slutligen:

"Kringssynen famlar ut i tomma intet, och ser först nu vartill och tillsammans med vad det som fattas var till hands/.../ Det som på detta sätt lyser fram är självt inte något tillhandsvarande bland allt annat tillhandsvarande, och än mindre något förhandenvarande som liksom funderar de tillhandsvarande donen."⁴⁰

Den kringssynta tillvaron ser "vartill och tillsammans med vad" det som fattas var till hands, d.v.s. ser hur det är (var) bevänt med det varande.⁴¹

En betydelse-full värld.

Bevänthetens väsen för över till frågan om hur världen är "där" (till) för tillvaron.

"Världen är det utifrån vilket det tillhandsvarande är till hands. Hur kan värld låta det tillhandsvarande påträffas?"⁴² Heidegger formulerar både det preliminära svaret och frågan som följer på detta. Världen är något som utgör förutsättningen för att det tillhandsvarande kan vara tillhands, det är genom själva tillhandsheten eller beväntheten som världen framlyser. Detta skall inte förstås så att världen vore det förhandenvarande medium i vilket tingen "finns" och sålunda även kan vara tillhands. Världen är inte förutsättningen för något sådant som det tillhandsvarandes stoff, utan den är vad som möjliggör det för något att överhuvudtaget vara tillhands. Världen är förknippad med den mänskliga tillvaron, eftersom bevänthet alltid är beroende av tillvarons omsorg. Världen är ett slags urbevänthet, det Heidegger benämner världens "betydelsefullhet"⁴³. Att världen är betydelsefull för tillvaron eller omvänt, att tillvaron är fascinerad av världen, gör bevänthet möjlig. Utan tillvaro ingen värld, utan tillvaro inget vara. Varat i stort och världen som betydelsefullhet tenderar att bli ett och samma. Eftersom det varande framträder för oss tack vare bevänthet resp. omsorg och då det är den "omsorgsfulla i-världen-varon" som förstås som grunden för all bevänthet, ligger det nära tillhands att dra likhetstecken mellan värld och vara⁴⁴. Med risk för förenkling accepterar jag denna tolkning av den enkla anledningen att Heideggers tankegång på detta sätt blir tydligare och framförallt enhetligare. Världen blir då synonym med varat och även med det "aprioriska perfektum" som Heidegger kallar tillvarons "alltid-redan-ha-låtit-det-vara-bevänt"⁴⁵. Detta är helt enkelt "däret" i "därvaron", "tillet" i "tillvaron" (Da, Dasein).

Det är här inte fråga om någon subjektivism då tillvaron inte är något subjekt, utan väsentligen i-världen-varon. Det subjektiva i värld är inte något subjekt, utan väsentligen i-världen-varo. Det är inte så att världen är i tillvaron eller tillvaron i en främmande värld. Även om själva begreppet i-världen-varo förefaller antyda att tillvaron är i en värld, stämmer detta inte ifall man förstår begreppet värld som yttervärld. Detta tal om en yttervärld vars existens (eg. förhandenhet) vi på filosofisk väg borde redogöra för och bevisa, är för Heidegger "en skandal för filosofin"⁴⁶. I-världen-varon är en oupplöslig enhet där värld och tillvaro är "lika-ursprungliga". Tillvaron utgör ett slags "inbrott" (Einbruch)⁴⁷ i det varande. Genom att tillvaron har "kastats ut i världen", har även varat kastats över det varande vi annars inget visste om, det varande som tidigare saknade vara. Ett varande som nog kan "finnas" utan tillvaron, även om det inte kan ha vara? Frågan om vad man kan säga om detta kryptiska varande utan vara, skulle Heidegger kategoriskt besvara med ett "intet". Han använder den klassiska bilden

av tillvaron som "det naturliga ljuset", lumen naturale, för att betona hur tillvaron med sin blotta existens tillhandahåller vara. Detta ljus är upplåtenheten, det som gör att världen alltid redan är till för tillvaron. *Äga att vä*

Vad exakt detta innebär för förhållandet mellan upplåtenhet och existens må ännu förbli öppet (jfr nedan s. 33 - 37). Det förefaller emellertid som om existensen i motsats till upplåtenheten även skulle innebära någon form av "logisk kunskap om" vad det är som gör att något är upplåtet.

Men jag väljer att fortfarande följa den införstådda interpretens strategi och visa på fenomen som talar för ett heideggerskt "existenskontinuum", där förståendet inte står över tillvarons upplåtenhet och i-världen-varo, utan är en fördjupad sådan. Hela existentialanalytiken kunde ses som ett sätt att främja i-världen-varon, stöda tillvarons ontologiska sökan och vilja till egentlig existens, inte som en beskrivning av allmänna strukturer i i-världen-varon. Denna ingrediens sammanhänger med Heideggers distinktion mellan det som är faktiskt (tatsächlich) och det som är factiskt (factisch). Faktiskheten rör enbart icke-tillvaromässigt varande och anger det "factum brutum" att något finns tillhands (eller förhanden) som något givet med ett vara, entydigt för den situation i vilket det inregistreras. Tillvaron däremot, som är factisk, är aldrig enbart det den är för stunden, tillvaron är sina möjligheter och denna möjlighetskaraktär är primär. Möjligheten är på intet vis mindre verklig än det som är aktuellt. Tillvaron är alltså inte sin aktuella konstitution plus möjligheterna den har, utan den är "möjligvaro". Och eftersom det är tillvaron som kastar varat över det varande, blir det varande beroende av hurudan tillvaron är, d.v.s. i kraft av vilka möjligheter den är.

Att förstå innebär att sätta möjligvaron i spel, ägna sig åt "utkast" (Entwurf). Tillvaron kastar ut sig mot sina möjligheter och förstår. Emedan allt det som har upplåtits för tillvaron, har upplåtits ikraft av dess möjligvaro, så är det genom denna tillvaron redan på ett embryonalt sätt har förstått sin värld. Allt explicit förstående handlar om att låta detta primära förstående komma tydligare fram och detta sker uttryckligen genom att denna ursprungliga förtrogenhet själv är aktiv detta sker uttryckligen genom att denna ursprungliga förtrogenhet själv är aktiv och den vägen låter sig uppenbaras. Vi får perspektiv på vår möjligvaro genom att odla de möjligheter vi besitter.

Förtrogenheten eller förståendets förstruktur (förförståelsen) har egentligen tre aspekter, "förehavet" (Vorhabe), "föresynen" (Vorsicht) och "föregreppet" (Vorgriff)⁴⁸. Förehavet är vårt föregående uppgående i ombesörjandet. Föresynen är den föregående möjlighet som redan siktats i förehavet och som sedan styr det fortsatta förståndet och föregreppet står slutligen för den begreppslighet som styr förståndet. Med förstrukturen vill Heidegger betona det bundna i förståndet, att det inte är ett godtyckligt sig-utkastande mot möjligheter. Förståndet är "var-mitt" (je mein)⁴⁹. Heideggers term för detta situationsbundna förstående är "kastat utkast" (geworfener Entwurf). Man är redan kastad in i världen när man

kastar sig vidare mot sina möjligheter.

Det råder alltid en växelverkan mellan den mänskliga tillvarons sätt att vara och dess värld. Därför kan Heidegger också säga att världen är horisonten för eftersökandet "av sådant som kunde kallas värld och världslighet"⁵⁰. Denna horisont måste vinna sin konkretion i den sökan efter varat som "ontologiskvaron" innebär. Detta är inkörsporten till Heideggers (och även Gadamers) sanningsbegrepp. I den filosofiska hermeneutiken kommer detta att gälla de intressebundna grundvalarna för verklighetsbilden i olika epoker och kulturer, men även för vår mer personligt färgade förståelse.

Sanning som upptäcktvare och upptäckandevare.

Sanning kan betyda två saker, dels upptäcktvare, dels upptäckandevare⁵¹. Det är den senare som är hermeneutiskt och fundamentalontologiskt intressant.

Sanning som upptäcktvare (eller upptäckthet) är Heideggers tolkning och vidareutveckling av det traditionella sanningsbegreppet, där sanning ses som en överensstämmelse mellan ett idealt omdömesinnehåll och ett ting. Denna överensstämmelserelation mellan intellektet och tinget är problematisk, något den digra litteraturen om temat vittnar om. Men Heideggers sätt att närma sig problemet är alltså ett annat och detta gör det också svårt att kontrastera hans tankar med exempelvis samtida analytisk kunskapsteori, främst till följd av den temporala dimension definitionen av sanning som upptäcktvare och upptäckandevare medför. Helt utanför den filosofiska traditionen säger sig Heidegger likväl inte stå och hänvisar till det antika grekiska sanningsbegreppet, "aletheia", som han översätter bokstavligt med oförborgadhet. Att något är upptäckt betyder att det visar sig. Och när något visar sig är det inte fråga om någon överensstämmelse mellan intellekt och ting (eller någon annan nära liggande distinktion i stil med mening och referens), utan det är helt enkelt så att något som "syns" är mening och referens), utan det är helt enkelt så att något som "syns" är upptäckt⁵². Därvidlag är det helt onödigt att dra in något synliggörande medium (intellektet, meningen). Det är inte intellektet eller något därtillhörigt såsom omdömet, som är sant, när det "överensstämmer" med det som visar sig. Hela den sanningsproblematik som sammanhänger med en sökan efter kriterier för sanna och falska omdömen, är enligt Heidegger missvisande. Allt som visar sig är sant. Allt det som vi tenderar att betrakta som illusioner, det som för en realitetsinriktad kunskapsteori vore falskt, är sant i bemärkelsen upptäckt. Allt som framträder för oss är sant i bemärkelsen upptäckt? Även i detta sanningsbegrepp finns det en motsvarighet till den traditionella distinktionen sann - falsk, även om den inte spelar någon grundläggande roll för Heidegger. Det varande är upptäckt när det visar sig som detta samma varande, d.v.s. i sin identitet (identitet här i

bemärkelsen enhet genom tidens ström). I ena stunden kan något visa sig i sin identitet, d.v.s. vara upptäckt, men blott för att måhända i följande stund vika undan, mista sin identitet och upplösas i osammanhängande fragment. Det som nästan var upptäckt i den ena stunden återgick då till att vara oupptäckt, det härdade inte ut i sin identitet. Om man ger sig in på det vanskliga projektet att finna motsvarigheter till distinktionen mellan sant och falskt i termer av upptäckthet, kunde man säga att det varande som fortfar att visa sig i sin identitet är sant, medan det som bryter samman och inte förmår bibehålla sin identitet, är falskt. Genom att något fortfar visa sig är det sant. (Jfr s. 32.)

Heidegger belyser denna tankegång med ett exempel. "Anta att någon med ryggen mot väggen, gör följande sanna utsaga: 'Tavlan på väggen hänger snett.' /.../ Vad är innebörden i att utsagan bekräftas /..?/ Fastställs därmed någon överensstämmelse /..?/" Ja och nej, svarar Heidegger. Nej i bemärkelsen att den som gör utsagan vare sig är relaterad till föreställningar som "förlopp" eller som "innehåll" när han gör den och det är sålunda ingen "adequatio intellectus et rei" som bekräftar utsagan. I den mån frågan om överensstämmelse besvaras jakande, är det fråga om ett förhållande där tavlans sätt att hänga överensstämmer med sig själv. Som Heidegger uttrycker det: "Utsägandet är ett vara till det varande tinget självt. Vad är det då som bestyrks genom varseblivningen? Ingenting annat än att det är det varande självt som åsyftades i utsagan /.../ I och med att bestyrkningsakten fullföljes, förblir härvid utrönandet relaterat uteslutande till det varande självt. Bekräftelsen liksom utspelas på själva detta varande." Och slutligen: "Denna upptäckthet bekräftas /.../ i och med att det utsagda, d.v.s. det varande självt, visar sig såsom detta samma varande."⁵³

Konsekvensen av detta blir givetvis att allt som bara tillräckligt ihärdigt visar sig är upptäckt och sålunda sant i denna bemärkelse. Sådant som man vanligen skulle rubricera fantasifoster är sålunda i konsekvensens namn sanna såvida de bara "anfäktar" en tillräckligt länge och på ett tillräckligt enhetligt sätt. Men tilläggas kan ju att en vanlig skillnad mellan spöken och vita lakan är att de förra ofta tenderar att vika undan för närmare, eller egentligen, fortsatt betraktelse och sålunda inte kommer att visa sig i sin identitet, medan de vita lakanen däremot nog vanligtvis kvarstår som vita lakan⁵⁴.

Men klart förefaller i alla fall att den "verklighet" som följer med definitionen av sanning som upptäckthet inte är lika "rigid" som många traditionella realitetsdefinitioner. Detta är det bara att böja sig inför, såvida man vill förstå Heidegger⁵⁵. Det ligger Heidegger varmt om hjärtat att betona det relativa i vad som är upptäckt, att kontrastera en öppen verklighetssyn mot en sluten. Detta är förknippat med Heideggers negligering av intersubjektiva objektivitetskriterier. Det varande och det vara Heidegger vill belysa är "var-mitt". "Tillvaron är ett varande som jag själv i varje särskilt fall är, varat är var-mitt (je meines). /.../ Denna

bestämning /.../ innehåller dessutom /.../ påvisandet att det i varje särskilt fall är ett jag som är detta varande och inte några andra"⁵⁶. Det är alltid ur tillvarons, ja man kan inte använda ordet "subjektiva", emedan tillvaron ju inte är något subjekt, men låt oss säga "jagförankrade" perspektiv, som det varande framträder. Det som är upptäckt är alltså upptäckt för oss personligen och intersubjektiva kriterier har här inget att skaffa. Visserligen är tillvaron även, förutom att vara "var-min", även "medvaro", d.v.s. existerar tillsammans med annan tillvaro. Dessa andra blir likväl i en viss bemärkelse sekundära eftersom de finns där, har vara, som ett moment i den egna i-världen-varon, inte som individer i en värld vi alla befinner oss i. Precis som det varande inte är något främmande objekt vi skall lära känna, utan något som redan är upplåtet i.o.m. att vi är därvaro/tillvaro, en initial förtrogenhet som enbart behöver utarbetas och bli "genomsynlig", så är också "annan tillvaro" något som ingår i i-världen-varon då den väsentligen är medvaro. Denna "jagförankring" återkommer nedan och det visar sig att Gadamer på ett avgörande sätt vidgar och modifierar det drag hos Heidegger, som för i riktning mot en "hermeneutisk egocentricitet".

Det nämndes redan att det som i första hand är intressant för Heidegger inte är sanning som upptäcktvaro, utan sanning som upptäckandevaro. Detta blir förståeligt mot bakgrunden av att det är ihärdigheten i "det-varandes-sig-visande-i-sin-identitet" som ligger till grund för sanningen som upptäcktvaro. I.o.m. att något är upptäckt enbart om det fortsätter sitt eget "självbestyrkande", kommer denna upptäcktvaro att vara rotad i processen som håller ihop det varande genom tidens ström, nämligen upptäckandevaron. Sanningen som upptäckandevaro är existential, medan sanningen som upptäcktvaro (upptäckthet) är kategorial. Uttrycket "tillvaron är i sanningen"⁵⁷ åsyftar upptäckandevaron. Till följd av att tillvaron själv är varat till det varande, som Heidegger uttrycker det, är det även tillvarons i-världen-varo som primärt är sann. Detta förhållande förställs enligt Heidegger enbart om man mellan tillvaron och det varande inskjuter några omdömen el. dyl. som vore den sanningsbärande del av tillvaron och det varande inskjuter några omdömen el. dyl. som vore den sanningsbärande funktionen. Det finns varande som är upptäckt och det finns det vara som har gjort detta varande synligt, nämligen tillvarons upptäckandevaro, ljuset som faller över det varande, det som slutligen bestäms som omsorg⁵⁸.

Men tyvärr, saken är mer komplicerad. Heidegger fortsätter nämligen med att hävda: "Den fullständiga ontologiska innebörden i satsen; 'Tillvaron är i sanningen', säger samtidigt lika-ursprungligt: 'Tillvaron är i osanningen'⁵⁹. Denna "lika-ursprungliga i-osanningen-varo" aktualiserar frågan om förhållandet mellan egentlig och oegentlig existens.

Ett slentrianmässigt sätt att se förhållandet mellan i-sanningen-varo och i-osanningen-varo vore om man helt enkelt tolkade detta så, att den egentliga tillvaron skulle vara i sanningen, medan den oegentliga vore i osanningen. Så är nu

inte fallet. Tillvarons i-sanningen-varo och i-osanningen-varo gäller varje tillvaro⁶⁰. Tillvaron är i osanningen p.g.a. att den förfaller till sin värld, till det varande och sålunda förgäter varat. Men eftersom varaförståelse alltid framspringer ur och har sin förutsättning i förtrogenheten med det varande, så är varaförståelse inte möjlig utan att samma tillvaro har varit förtrogen därförinnan. Förtrogenheten eller hemfallenheten är givetvis också nödvändig i en mer profan bemärkelse. Tillvaron kan helt enkelt inte fortbestå såvida den inte förfaller (man måste hamra trots att varat då viker undan, Heidegger själv snickrade ihop en hel skrifvarstuga! Jfr kap. III d.) Skillnaden mellan egentligt och oegentligt liv måste vara att den oegentliga tillvaron enbart förfaller, medan den egentliga även förfaller, men inte enbart. Hos Heidegger är oegentlighet nära länkad till "mannets" (das Man) varaart. Till en del förefaller det vara så att vi hemfaller när mannen är förhärskande, d.v.s. att vi hemfaller åt vår värld då en allmänt accepterad men ogripbar offentlighet styr oss. Detta skulle innebära att den egentliga existensen vare sig kan eller skall undfly mannen, eftersom även den alltid måste fortfaara att förfalla. I Varat och tiden får man ingen total klarhet på denna punkt, även om ovanstående tolkning verkar plausibel⁶¹.

Upptäckthet tolkades ovan som ett ihärdigt sig-visande i sin identitet. Det som höll ihop det varande som upptäckts var upptäckandeveron. Avgörande är sättet på vilket Heidegger knyter ihop upptäckandevero och omsorg. Detta visar en av skillnaderna mellan Husserl och Heidegger. Även hos Husserl finns betoningen av att intryck måste hålla ihop om de skall uppfattas⁶². Denna förmåga att bibehålla sinnesintryck (Husserls hyletiska data) som förgått, så att en enhet med därpå följande intryck upprätthålls, tillhandahålls av spelet mellan bibehållande (Retention) och föregripande (Protention) i intentionaliteten. Då erfarenheten inte mer rör partikulära objekt, utan deras allmänna drag, deras eidos, blir det för Husserl viktigt att försäkra sig om att det intentionala, riktade medvetandet fungerar i enlighet med de krav "filosofin som sträng vetenskap" ställer. Därför skall upplevelserna ältas noggrannt genom att vi i sträng "vetenskap" ställer. Därför skall upplevelserna ältas noggrannt genom att vi i föreställningen flyttar oss mellan olika möjliga betydelser (die freie Phantasie, imaginative variation).

Det är i synen på hur något bibehåller sin enhet genom tidens ström som skillnaden mellan Husserl och Heidegger kommer till synes⁶³. För Husserl är detta något som ligger i den percipierande aktens struktur. När Heidegger i Varat och tiden förklarar sig utreda "fenomenologins förbegrepp", vill han visa att "det varande" inte finns för oss som ett resultat av någon oengagerad perception, utan genom att tillvarons omsorg gör det bevänt med det varande. När Heidegger talar om "det-varandes-sig-visande-i-sin-identitet", så svarar mot detta "sig-visande" inget betraktande. I-sanningen-varon är alltså definitivt ingen "i-fortgående-perception-varo". Det är genom att vara sin omsorg som tillvaron är i sanningen. Eller närmare bestämt, genom att vara sin omsorg på egentligt vis, är

tillvaron i sanningen. Då tillvaron verkligen lever ikraft av sina egna möjligheter (som bl.a. är den egna tillvarons till följd av den situation som den kastats in i), radikaliseras upplåtenheten.

Förmedlad eller oförmedlad varaförståelse.

Existens innebär alltså att på ett eller annat sätt ägna sig åt att förstå sitt vara, att bearbeta förtrogenhet. Men Heidegger säger inte enbart att detta förstående föregås av förtrogenheten, utan även att denna är verksam i det ontologiska förståendet. Ontologin styrs alltså inte av andra tankelagar, som skulle göra den till en kunskap om ett visst undersökningsobjekt, kallat förtrogenhet. Förståendet innebär i sin ontologiska form en radikaliserings av förtrogenheten och avgörande blir här att få grepp om vad denna kontinuitet i grunden innebär. Denna är förknippad med tillvarons facticitet (= dess karaktär av kastad möjlighet) och med egentlig existens, som uttryckligen innebär att existera faktiskt, d.v.s. ikraft av sina möjligheter. Men även för att förstå den egentliga existensen är det nödvändigt att gå vägen över det sätt tillvaron mestadels och i första hand existerar, nämligen hemfallande/förfallande. Det faktum att tillvaron primärt alltid har hemfallit åt sin värld (blivit förtrogen med den), skapar band till det varande. Då denna enhet mellan tillvarons sätt att vara och det varandes sätt att framträda är så betonad, kan det vara skäl att granska Heideggers påpekande om vikten av distinktionen mellan kategorier och existentialer (varabestämningar för icke-tillvaromässigt varande resp. tillvaron)⁶⁴.

Heidegger använder det varande (hammare, sol m.m.) närmast för att illustrera tillvarons existentialer. Hammarens bevänthet är det som gör att den har vara för tillvaron (och annat vara än det som är för tillvaron finns inte). Beväntheten är kategorial, men samtidigt svarar den emot tillvarons förhållningssätt, omsorgen ger bevänthet. Analysen av det varandes vara är uppenbarligen både kategorial och existential, då det varandes vara i.o.m. i-världen-varon även är givet med tillvaron. I en viss typ av analys av det varande kan existentialiteten (och inte enbart kategorialiteten) alltså framlysa. Det varande har en ontologisk dimension, det som ger det dess vara. Det är bevänt med hammaren, därför har den vara. Hammaren beskrivs med avseende på det i dess kategoriala vara som belyser tillvarons existentialitet. Beväntheten belyser omsorgen.

Heidegger betonar alltså själv, förutom kontinuiteten, även det viktiga i att hålla isär dessa aspekter, något som ju i och för sig kan förefalla svårt i.o.m. att i-världen-varons enhet hela tiden betonas. Det inomvärldsligt varande uppfattas lätt som bara en del av tillvaron, som någonting i den. Men så är det alltså inte, i i-världen-varon är tillvaro och värld "lika-ursprungliga"⁶⁵.

Beväntheten är det icke-tillvaromässigt varandes vara. Likväl är det tack vare tillvaron detta varande har vara. Därför kan bevänthet belysa tillvarons eget vara, existensen, och visa på omsorgen i denna. Detta är skillnaden mellan en ontologisk dimension av det icke-tillvaromässigt varandes vara och själva "ontologiskvaron" (eller förontologiskvaron), d.v.s. tillvaron som vara.

Frågan är då om det finns något annat sätt för tillvaron att förstå sitt eget vara, än det som inriktar sig på det ovan beskrivna existentiala varakorrelatet till det varandes vara. Eller annorlunda uttryckt, är omsorgen ett uttömmande begrepp för existensen?

Omsorg svarar som begrepp direkt mot ombesörjande (av det varande). Omsorgen är den ontologiska grundstrukturen i det förontologiska ombesörjandet. Men existens definierades ju av Heidegger (om ock preliminärt) som detta att vara i en förstående relation till sitt eget vara. Så definierad kunde det lätt förefalla som om existensen inte skulle utgöra någon grundstruktur för ombesörjandet, som om omsorg och existens täckte olika sidor av tillvarons vara. Heidegger visar ju dessutom själv på det svåra i att vara självförstående under ombesörjandet. Men svårigheten gäller här enbart explicit förstående. Ombesörjandet, förtrogenheten, innehåller däremot varaförstående i förontologisk (ontisk) form. Detta medvetande är visserligen inriktat på kategorialt vara (i det som ombesörjs), men detta svarar alltså mot ett existentialt sådant. Varhelst det finns ett förontologiskt förstående av det icke-tillvaromässigt varande, finns det även ett motsvarande förontologiskt förstående av tillvarons vara.

Men leder detta till att tillvarons vara enbart blir en skuggbild eller återspeglning av i bestyren upplåtet varande? Finns det överhuvudtaget någonting annat för tillvaron att förstå, när den försöker förstå sitt eget vara, än det övriga varandes vara och sedan s.a.s. bara vända på steken, fastslå den korrelerande strukturen som tillvarons vara? Det varande är det bevänt med, i tillvarons vara ligger detta att "låta det vara bevänt med", d.v.s. omsorg. Frågan gäller alltså huruvida tillvaron har något annat vara, mer vara, än det som upplåter varande, huruvida tillvaron har något annat vara, mer vara, än det som upplåter varande, låter det vara bevänt med. Kan existensen förstås som något mer än omsorg? Då Heidegger talar om att "förstå sig som förstående" och om vikten av att vinna självförståelse, kunde man föranledas tro att det här skulle vara något slag av metamedvetande som utgör målet. Som ovan framgått är detta inte Heideggers tanke. Men själv finner jag inte något klart svar på frågan om tillvarons vara kan gripas på annat sätt än som ett korrelat till, som en skuggbild av det varandes vara⁶⁶. Är det möjligt att förstå den ontologiska dimensionen i det varande, utan att förstå ontologiskvaron och vice versa? I-världen-varon är en enhet visst, men vari ligger då vikten att upprätthålla distinktionen mellan kategorier och existentialer, om de alltid grips tillsammans, om man inte kan ägna sig åt ett studium av enbart den ena aspekten? Och det kan man uppenbarligen inte enligt

Heidegger, för om man kunde det, vore det möjligt att var för sig dels studera varat tillvaron kastat över det varande (beväntheten) och dels vad det är i tillvaron som gör denna upplåtenhet möjlig (omsorgen). Aspekterna finns givetvis i Varat och tiden, men behandlas där uttryckligen parallellt. Heidegger betonar gång efter annan, "ad nauseam" som Richardson uttrycker det⁶⁷, att i-världen-varon måste ses som en enhet. Men lyckas han med detta utan att kategorin bevänthet och existentialen omsorg helt flyter ihop?

Om en undersökning av aspekterna var för sig tillåts, är man däremot snabbt i den situationen att existens dels betyder förstående av hur vi förstår (förontologiskt och ontologiskt), dels förstående av det vi förstår (förontologiskt och ontologiskt). Dels skulle vi alltså kunna förstå det som är upplåtet, dels själva upplåtenheten. Denna distinktion motsvarar inte den Heidegger gör mellan de ontiska (positiva) vetenskapernas undersökningsfält och ontologins. Det kategoriala vara det här rör sig om är ju inte det sekundära och för Heidegger ointressanta vara som rör det förhandenvarande, utan uttryckligen det tillhandsvarandes ontologiskt väsentliga vara.

Om dessa två dimensioner skulle kunna undersökas var för sig, skulle självförståendet även bli möjligt att betrakta på detta dualistiska vis. Dels kan vi förstå oss själva i egenskap av upplåtande tillvaro, dels förstå det övriga varande vi har präglat och har del av i.o.m. att vi är i-världen-varo. Inom i-världen-varons ramar skulle detta föra till en variant, som mycket påminner om distinktionen mellan utrönande subjekt och utrönt objekt.

Om undersökningen av upplåtenheten tillåts gå isär (utan att i-världen-varons enhet därmed nödvändigtvis förnekas, den skulle enbart sättas åt sidan, råka ut för en epoché), skulle besvarandet av frågan om hur den oegentliga möjligvaron påverkar upplåtenheten, kräva en specificering av de två aspekterna. Eller annorlunda uttryckt. Bristande (oegentlig) möjligvaro minskar det upplåtna i.o.m. att det är möjligvaron som upplåter. Om vi inte är upplåtande i vårt vara, blir givetvis mindre upplåtet, d.v.s. mindre varande får vara upplåtande i vårt vara, blir givetvis mindre upplåtet, d.v.s. mindre varande får vara (i form av en förontologisk eller ontologisk dimension). Och vice versa. Nu kan man fråga sig om vi förstår själva upplåtandet, hur något upplåts, sämre för att vår upplåtande verksamhet är mindre i.o.m. bristande möjligvaro. M.a.o., blir insiktsfullheten i vårt förstående av vad detta att förstå är, större av att mer varande har blivit oss förtroget? Eller är motsatsen fallet, d.v.s. att man kan förstå vad det innebär att förstå, utan att ha blivit förtrogen med särdeles mycket varande? Är förståendet en mekanism, vars allmänna struktur kan beskrivas, en funktion som i partikulära fall kan ge olika insikter, utan att mekanismens struktur därvidlag varierar? Heidegger förnekar alltså att självförståelse kunde vara ett sådant abstrakt metamedvetande om en allmän mekanism. Låt oss anta att han har rätt och försöka utröna hur man kan inta denna ståndpunkt, utan att riskera skillnaden mellan kategorialt vara

(bevänthet) och existentiellt (omsorg). ~~in något är verk~~

Implicit finns det ett svar i Varat och tiden och detta har sedan fått explicit form i senare hermeneutik. Det avgörande därvidlag är att självförståendet ses som något, vilket alltid sker i termer av det Heidegger kallade det varande. I den traditionsorienterade hermeneutiken (främst Gadamer, men även Ricoeur), blir kulturlämningarna det varande som framförallt tillfrågas. Det avgörande är att inget hävdas (vare sig i den ena eller andra riktningen) om förefintligheten av några allmänna strukturer för förståendet. Det enda som hävdas är att förståendet inte kan gripas som allmän struktur, utan att det förstående jaget enbart kan uppenbaras genom att förstå varat i det varande⁶⁸. Om man antar att denna position även är Heideggers i Varat och tiden, så finns det något som samtidigt både underlättar och försvårar den, nämligen den vida karaktär det varande har. Som det varande definierades av Heidegger var det "allt som vi talar om, som vi menar, som vi förhåller oss till på det ena eller andra sättet; varande är också det, och de sätt varpå vi själva är." Att självförståelse alltid sker i termer av det varande, blir ju då inte precis någon begränsning! Detta är då i en viss bemärkelse något som underlättar Heideggers position. Betydelsen av denna vida definition måste ses mot bakgrunden av realitetsproblematiken. Det avgörande begreppet för att förstå Heidegger är betydelse, inte verklighet (el. det snävare realitet). Senare blir varat än mer betydelse i.ö.m. Heideggers lingvistiska orientering, koncentrerad i orden "språket är varats hus". Allt som har eller "är" betydelse, har vara. Om det hos Heidegger finns något som motsvarar en realitetsinriktad teori icke-realtitet, är det snarast det absurda, det som saknar betydelse⁶⁹. Det som är reellt är för Heidegger ett sekundärt fenomen, som har sin förutsättning i det mycket mer omfattande varat, allt som har mening. I ett större sammanhang kunde Heideggers ontologi ses mot bakgrunden av hans medvetande om "Guds död". Sedan den moderna mänskan berövades de absoluta sanningarna har empiriska, mer eller mindre relativa sådana trätt i deras ställe. Idag tror vi inte mer på det absoluta, utan på "fakta". I reaktion mot denna positivistiska faktaideologi, skapar Heidegger, utan på "fakta". I reaktion mot denna positivistiska faktaideologi, skapar Heidegger inte nya absoluta system av det klassiska slaget, men erkänner indirekt den dimension av tillvaron som utgjorde drivkraften i dessa religiöst färgade världsförklaringar. Han gör denna dimension förenlig med sin egen "på denna sidan-princip" och ersätter eviga sanningar med i-sanningen-varo, platonska idéer med det vara som döljs i vår egen allra alldagligaste tillvaro⁷⁰. Att han sedan ser den s.k. reella verkligheten som en utlöpare av något annat mer fundamentalt är inget nytt, utan snarare något som länkar Varat och tiden till en mångtusenårig filosofisk tradition. Skillnaden är dock att Heidegger inte uppställer någon ny verklighet som den sanna och sålunda undgår både den filosofiska idealismen och realismen. Att ställa frågor som "Är det vi tror att är verkligt verkligen verkligt?" är enbart ett uttryck för filosofins skandal. Vad vi tror att är verkligt, tror vi att

är verkligt, punkt och slut. Att fråga om något är verkligt är totalt ointressant, det enda väsentliga är hur något är verkligt. Och denna fråga för oss tillbaks, inte till en annan mer grundläggande verklighet, utan till ett vara, som är grundläggande i all vår erfarenhet, även den realitetsinriktade.

Men den vida definitionen av det varande kan även försvåra Heideggers försvar av enheten mellan å ena sidan förståendet av förståendet och å andra sidan förståendet av det varande. En fråga som inställer sig är om den lösa definitionen av det varande även gör varat till ett varande. Om det varande är allt "vi talar om, som vi menar" etc., så är väl varje åsyftande av varat något som gör det till ett varande. Heideggers hela egna filosofi skulle då, på det i filosofin så vanliga sättet, motsäga sig själv. Men denna kritik är genomlogisk till sin karaktär och måste hållas kort eftersom den s.a.s. inte når fram. Den bygger på att Varat och tiden läses som en beskrivning av kriterier för vara och varande. Så skall verket alltså inte läsas, utan det skall tolkas på utkastande vis och också förstås som Heideggers eget utkast. Huvudsaken är att i-sanningen-varon hålls igång, att möjliga meningar framlyser. Varat och tiden gör inga anspråk på att vara sann, utan enbart, får man i.a.f. förmoda, på att "vara i sanningen".

Förstående möjligvaro.

Avslutningsvis skall jag återknyta till den (för mig, om ock inte för Heidegger) etiska problematik som frågan om egentlig till-döden-varo tangerar.

Varat och tiden kretsar i hög grad kring begreppet möjlighet. Förtrogenheten skiljer sig från det explicita förståendet däri, att tillvaron då uppgår i den möjlighet som det varande närmast har, måhända främst då till följd av att "mannet" är verksamt i tillvaron. I det explicita förståendet framträder denna möjlighet det varande har såsom denna möjlighet och detta är samtidigt åtföljt av att tillvaron därvidlag förstår andra möjligheter det varande kunde ha, beroende på att tillvaron därvidlag förstår andra möjligheter det varande kunde ha, beroende på tillvarons möjligvaro, förutsättningen för alla möjligheter det varande erbjuder och all den variation av möjligheter det kunde erbjuda.

Men tillvarons möjligvaro är ingalunda något fritt svävande kunna-vara i bemärkelsen "godtyckets likgiltighet". "Såsom väsensenligt befintlig, har tillvaron alltid redan råkat in i vissa bestämda möjligheter"⁷¹. Denna befintlighet innebär förutom att tillvaron finns till (har en situation), även att tillvaron "befinner sig" på ett eller annat sätt, att den alltid är "stämd", inne i en eller annan stämning. Genom denna alltid förefintliga "stämdvaro" finns det i tillvaron ett frö till den stämning som kan föra till egentlig möjligvaro. I vissa situationer kan tillvaron bli stämd på så sätt att hela karaktären av "kastat utkast" plötsligt uppenbaras. Ångesten är denna stämning⁷².

Men den här avhandlingen är inte avsedd som ett bidrag till den "existentialistiska" analysen av fenomenet ångest, utan vad som här är viktigt, är arten av den möjligvaro som tillvaron kastats in i och som sedan kan bli egentlig genom ångesten. Det har redan nämnts att möjligheten tillvaron är, utgör något primärt och inte något blott möjligt, men inte verkligt. Frågan gäller arten av den primära möjligvaro tillvaron är, hur tillvaron "förelöper" in i möjligheten⁷³.

"Likaväl som tillvaron tvärtom ständigt, så länge den är, redan är sitt 'ännu-icke', så är den också redan alltid sitt slut. Det slut som åsyftas med döden betyder inte någon tillvarons slutvaro (Zu-Ende-Sein) /.../, utan ett detta varandes tillslutetvaro (Sein-Zum-Ende) /.../ Döden är ett sätt att vara som tillvaron övertar så snart den är. 'Så snart en mänska kommer till liv, är hon genast gammal nog att dö'."⁷⁴

För Heidegger är döden inget tillstånd som inträder, inte ett avlidande som gör slut på en förhandenvarande tillvaro, utan en ständig "oavslutadhet"⁷⁵, där tillvaron är sin död. Till följd av tillvarons facticitet, att den är sina möjligheter, är döden även något den är, ja mer än så, den är "tillvarons innerligast egna möjlighet"⁷⁶. Om det i det oegentliga livet är mannen som förhärskar, är döden innerligast egen, emedan du inför din död inte kan låta den bli ett allmänt "man dör", dör gör du alltid själv.

För den egentliga tillvaron gäller att möjligheten inte är något som skall förverkligas. Detta vore ett oegentligt sätt att "vara-till-en-möjlighet" och är enligt Heidegger enbart ägnat "att förinta det möjligas möjlighet genom att ställa den till förfogande"⁷⁷.

När ångesten för in tillvaron i en egentlig, factisk till-döden-varo, är själva ångesten präglad av att den visar på döden som en möjlighet. Vad som då händer med tillvaron är att dess var-minhet uppenbaras, dödsångesten individualiserar tillvaron och visar att mannen inte kan handha den egna tillvarons vara⁷⁸. Men döden som "den innerligast egna möjligheten" blir även exemplarisk för förhållningssättet till möjligheter överlag. Döden är inte något tillvaron ger sig in på att förverkliga och sålunda förinta i dess möjlighet. Döden lär tillvaron att i handling förhålla sig till möjligheter såsom möjligheter (att inte i handling förhålla sig till möjligheter? Jfr det oegentliga i självmord.). Ångestens avgörande betydelse ligger i att den lär oss hur vi egentligt förstår döden och andra möjligheter.

Även i förståendet gäller detta att man skall bibehålla möjligheten, t.ex. döden, som en möjlighet, inte se den som en möjlig verklighet. Att förstå döden får inte innebära något "tänka på döden". Och vidare:

"Detta grubbel över döden berövar den visserligen inte helt och hållet dess möjlighetskaraktär, men man grubblar dock ständigt och jämt över den såsom något kommande, och grubblet försvagar därmed möjlighetskaraktären genom något slags beräknande vilja att förfoga över döden. Döden bör såsom något möjligt visa så litet som möjligt av sin möjlighet. Försåvitt tilldödenvaron alls har till uppgift att, förstående, upplåta den karaktäriserade möjligheten som sådan, måste i tilldödenvaron möjligheten oförsvagad förstås såsom möjlighet,

utbildas såsom möjlighet och i förhållningssättet till densamma uthärdas såsom möjlighet."⁷⁹

Detta gäller även det sig-utkastande mot andra möjligheter än döden, som är verksamt i förståendet:

"Förståendets utkastkaraktär innebär vidare, att förståendet självt inte tematiskt uppfattar det fram emot vilket det utkastar, alltså möjligheterna. Ett tematiskt uppfattande betager ju rentav det utkastade dess möjlighetskaraktär, och reducerar det till ett givet, åsyftat bestånd, medan däremot utkastet i själva sitt kastande kastar möjligheten såsom möjlighet framför sig och låter den vara såsom sådan. I egenskap av utkastande är förståendet den tillvarons varart inom vilken tillvaron är sina möjligheter såsom möjligheter."⁸⁰

För den fråga om förmedlingen mellan ideal och situation, som gestaltades i inledningen, är detta synnerligen väsentligt. Inte så att Heideggers förhållningssätt i etiska frågor direkt skulle gå att utläsa ur detta, men nog indirekt och framförallt genom det sätt på vilket tanken förefaller gå igen hos Gadamer och då i en form som explicit är länkad till samhällsfilosofiska och moraliska frågeställningar. Det finns vissa principiella svårigheter att tillämpa ontologiska rön i handlingens sfär, ett tema som återkommer i kapitel II b. För mig framstår ontologisk sökan och egentligt liv som liktydigt med självförståelsens egenvärde. Men såvida man inte vill råka ut för den "varamysticism", som Richardsom allt emellanåt tycker sig skönja hos Heidegger (jfr s. 32), är det skäl att komma ihåg den nödvändiga plats hemfallenheten har i människans liv och därmed även frågor som rör realitet och det mindre vetenskapligt klingande verklighet. I detta sammanhang kan man inte mer använda sig av det visserligen ontologiskt försvarliga sättet att s.a.s. ge allt varande samma verklighetsvärde (vilket är detsamma som att helt negligera verklighetsfrågan) och i detta avseende är regulativa moralregler lika ontiska som realitetsbilder, eftersom också de begränsar möjligvaron, hemfaller. Etiska och samhällsfilosofiska tänkesätt kan inte enbart och knappast ens främst basera sig på fundamentalontologin, utan måste med nödvändighet förmedlas av betraktelsesätt som förfallit till den allmogliga verkligheten och som därtill även har analyserat den på alldagligt eller överlag ontiskt vis.⁸³

Om Varat och tiden tolkas så att man därur försöker dra praktiska riktlinjer i samhälleliga och moraliska frågor, kommer Heideggers avfärdande av alla tematiserade möjligheter även att innebära ett avfärdande av utopiska ideal, något som defacto blir fallet hos Gadamer. Detta gäller både utopier som tematiserade möjligheter och ~~och~~ även alla försök att förverkliga dessa redan i sig ogiltiga ideal, eftersom sådana projekt ytterligare förintar möjlighetens möjlighetskaraktär. Möjligheter är något man "inväntar", det finns något man inte kan sätta sig över, nämligen "ödet"⁸¹.

I den mån horisontetiken vänder sig till Heidegger kan det alltså inte vara för

att finna hjälp i en sökan, ja säkerligen inte efter ideal, men inte heller efter ett uttalat stöd för en teori om hur ett fungerande förhållande till sådana ideal skulle se ut. Vad Heidegger däremot kan bidra med genom sin ändlighetsbetonande, ontologiska teori, är en belysning av de grundläggande krafter i tillvaron, som framförallt är ägnade att hålla den kvar i sin situation. Emedan de ovan granskade marxistiska argumenten mot utopier uttryckligen riktade sig mot en etisk dualism, som klyver det moraliska fältet i ett hinsides och ett hitsides, betyder det att Heideggers ontologi i.a.f. inte kan anklagas för denna typ av dualism ifall man använder sig av den i etiska syften. Heidegger talar defacto själv om vikten av att göra upp med sådana kristna relikter⁸². Men samtidigt medför en praktisk tolkning av Varat och tiden ett förkastande av utopiskt tänkande, som är betydligt radikalare än den marxistiska kritiken av utopiskt medvetande. Vad jag söker hos Heidegger är alltså inte en belysning av dessa frågor, utan drivkrafter som hos den enskilda individen kan bidra till den etiska dimension som har med situationsbundenhet och karaktär att göra. Det är ur detta perspektiv jag vill se Heideggers betoning av förförståelsen och den hermeneutiska uppföljningen av detta tema, något som sedan mynnar ut i frågan om den särställning metaforen har.

Der Ursprung des Kunstwerkes.

Som en inledning till Gadamerbehandlingen förefaller det givande att kort presentera och dröja vid en uppsats av den senare Heidegger, nämligen Der Ursprung des Kunstwerkes. Detta är inte enbart ägnat att göra övergången till Gadamers hermeneutik smidigare, utan är också på sin plats emedan temat för denna avhandling tangerar frågan om konstens filosofiska betydelse (koncentrerad i Ricoeurs tolkning av metaforens dynamik).

I Der Ursprung des Kunstwerkes bygger Heidegger i hög grad på Varat och tiden, även om en viss tyngdpunktsförskjutning är skönjbar, bl.a. betoningen av tiden, även om en viss tyngdpunktsförskjutning är skönjbar, bl.a. betoningen av varats språkliga karaktär, det som framförallt skiljer den senare Heidegger från den tidigare⁸³. Utgångspunkten för Heidegger är frågan om dels det specifika i konstverkets tingkaraktär, dels verkets förmåga att belysa vad "tingets tingvaro" överlag är.

Vad menas överlag med ett ting? I fundamentalontologisk anda avfärdar Heidegger de traditionella tolkningarna av "tingets tingvaro" (das Dingsein des Dinges). Dessa oriktiga tolkningar är tre, att se tinget som: bärare av sina kännetecken (das Ding als Träger seiner Merkmale), som en enhet av sinnesintryck (das Ding als die Einheit des in den Sinnen gegebenen) och slutligen som format stoff (geformter Stoff). Den första tolkningen avfärdar Heidegger som ett överväld på tingets mångfacetterade karaktär, något som har skett genom att man återfört

tinget på utsagans struktur. Det språkliga förhållandet mellan subjekt och predikat banar väg för synen på tinget som bärare (subjektet) av egenskaper (predikatet). Heidegger återför det här på den latinska felöversättningen av grekiska tingbegrepp. Då grekernas terminologi för ting (som då enligt Heidegger på ett annat sätt var lyhörd för varats mångskiftande karaktär) rycktes upp med rötterna och fastlöstes i latinets "subjectum", "substantia" och "accidens", grundlades "bottenlösheten i den västerländska tanken".⁸⁴

Tinget som en enhet av sinnesintryck bygger i sin tur på en abstraktion, inriktad på förnimmandet av intryck. Konkret upplever vi inte ting på det sättet. När vi ser ser vi inte vårt seende, när vi hör hör vi inte vårt hörande, utan vi ser och hör tingen själv (jfr filosofins skandal). Inte heller denna tingbestämning kan komma ifråga.⁸⁵

Slutligen är tinget inte heller något format stoff. Enligt detta synsätt skulle tingets tingvaro vara det som s.a.s. blir kvar om man frånser dess form. Detta blotta ting bygger även det på en abstraktion. Vad är ett ting som inte uppfattas i någon som helst "form"? Om det kan vi inte säga någonting, varat är omsorgspräglad.⁸⁶ Jag tänker här inte problematisera denna tredelade kritik, som enbart har karaktären av en sammanfattning, eftersom behandlingen ovan redan har belyst bakgrunden till Heideggers synsätt.

Konsten har förmågan att uttrycka tingens tingvaro, d.v.s. att närma sig den tillhandshet eller bevänthet som är grundläggande för allt varande. Liksom i Varat och tiden närmar sig Heidegger också här frågan om tinget genom att utgå från ting som det på ett uppenbart sätt är bevänt med, genom en analys av donets donkaraktär. Ett exempel är Van Goghs målning Skorna. Dessa skor symboliserar den "tillförlitlighet" (Verlässlichkeit) som är karaktäristisk för don vi använder oss av:

"Kraft ihrer /die Verlässlichkeit/ ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde. kraft der Verlässlichkeit des Zeug ist sie ihrer Welt gewiss."⁸⁷

Bondkvinnan "förlitar sig" på sina skor och denna donens "tillförlitlighet" sätter sina spår i hela sättet att vara i en värld. Att tingen är tjänliga ger oss en grundtrygghet i tillvaron. "Jene schwingt in dieser und wäre ohne sie nichts"⁸⁸.

Vad som händer i tillägnelsen av Van Goghs Skorna, är att dessa plötsligt uppenbaras i sitt vara, i sin fulla praktiskt betingade betydelse. Skodonens donkaraktär framlyser. Jämfört med det skodonen är för bondkvinnan, där skorna ju helt försvinner i sin tjänlighet och tillförlitlighet (jfr hammaren), ger de för betraktaren av målningen en insikt om det skorna fördolt redan var för exempelvis en bondkvinna. Vi ser hurusom:

"Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges startt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des

Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten, und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht."⁸⁹

Och detta, hävdar Heidegger, är tavlan som talar, inte ett subjekt som tolkar den⁹⁰. Tavlan talar visserligen genom Heidegger, men det som kommer till synes är uppenbart i själva tavlan (eventuellt kan man också hålla med om att den upplevelse Heidegger förmedlar känns plausibel och det är ju ett sådant igenkännande som är avgörande i tolkning, inte några frågor om apodiktisk evidens eller induktiv trovärdighet). Vad som händer i, pompöst som det låter, det stora konstverket, är att "det-varandes-sanning-tar-plats-i-verket" (das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden). Det varandes sanning eller vara är, som ovan framkommit, förbunden med den betydelse det har för människor. I det varandes vara syns det sätt på vilket vi betydelsemässigt strukturerar det varande, vad som är mer och mindre viktigt, intressant, skrämmande, fångslande etc., d.v.s. värld kommer till synes.

Förutom att det är bevänt med de skor målningen avbildar, är det även bevänt med målningen som verk. Den symboliserade beväntheten i skorna är bara en del av verkets verkkaraktär, som inbegriper något mer, nämligen en kamp mellan "jord" och "värld". I denna växelverkan döljer sig den tingkaraktär som är egen för konstverket. Ett konstverks tingvaro är dels jord, d.v.s. det i vars väsen det ligger att dölja sig (das Bergende) och dels värld, det som upplyser jorden, "be-tyder" den för mänskan, gör det möjligt för oss att "inrätta oss på jorden"⁹¹. Då "sanningen tar plats i verket", innebär detta att ett skeende igångsätts, en strid där jord och värld kämpar. Striden står mellan det som döljer och det som öppnar. Här faller givetvis den estetiska synen på konst som ett formens spel helt bort. Formen, det sköna, är inte vad konsten bringar i dagen, utan skönheten är enbart det sätt på vilket sanningen visar sig⁹². Det är inte formen som är fascinerande i ett konstverk, utan den dynamiska växelverkan som råder mellan jord och värld.

Nu präglas verk i och för sig ofta av att den värld som talar i dem är

Nu präglas verk i och för sig ofta av att den värld som talar i dem är svunnen. Men i det oförgängliga verket finns den samlad i koncentrerad form och kan så fortleva⁹³. Ett annat av Heideggers exempel är templet i Paestum⁹⁴. I templets arkitektur utläser han en värld som talar, den betydelse elementen, stormen och luften, himmeln och klippan har, kort och gott allt det som präglade de grekiska sjöfararnas sätt att inrätta sig här på jorden. I templet förenas polerna jord och värld. Klippan som templet står på blir allra mest klippa till följd av att tempelbyggnaden med sin resning där den vilar och för eviga tider tynger på klippan, framhäver klippans ogenomträngliga klippvaro o.s.v. Jorden upplyses av (i det här fallet) grekernas värld, världen "världslar" (die Welt weltet)⁹⁵.

I.o.m. att konstverket är värld i strid med jord, blir själva det att det är, något sällsamt. Genom att verket i jämförelse med annat varande i så hög grad lyfter fram något förborgat (klippan blir allra mest klippa, färgerna blir allra mest

färger i målningen o.s.v.), blir det ett unikt föremål, vars förening av värld och jord skvallrar om att det är skapat. Vi ser verket som en skapelse och så räddas det undan tidens förödelse, "be-varas" för kommande tolkningar, blir historiskt.

Men för att konst överhuvudtaget skall vara möjlig, krävs det en värld som kan styra gestaltningen av jorden. Och det är när världar uppkommer som språket spelar in. Språket måste ha banat väg för en värld, innan ens icke-språkliga konstater är möjliga⁹⁶. Språket ger människan en värld och gör henne sålunda "världs-historisk" (die Zugehörigkeit zur Weltgeschichte)⁹⁷.

Som en inledning till Gadamer's filosofi kan denna, till strikt presentation hållna och alls inte problematiserande framställning om Der Ursprung des Kunstwerkes tjäna, emedan t.ex. Wahrheit und Methode i hög grad kan ses som en fördjupning och vidareutveckling av Heideggers tema⁹⁸. Heideggers avslutande fråga, "sind wir in unserem Dasein geschichtlich am Ursprung?", må tjäna som inledning till det följande.

Noter.

1. Heidegger 1981, s. 266. Jag har valt att hänvisa till sidan i standardutgåvan av Sein und Zeit, även om citaten är ur R. Matz' översättning, där pagineringen i Sein und Zeit också finns utsatt i marginalen. Sein und Zeit kan sålunda utnyttjas parallellt med översättningen, vilket jag också gjort.

2. Trots detta måste rigida definitioner undvikas, emedan de enbart skulle hindra förståelsen av Heideggers "glidande begreppsanvändning".

3. A.a., s. 6 - 7.

4. Jfr Richardson 1963, s. 102 och Furberg 1981, s. 88 n.

5. Se t.ex. Heidegger 1981, s. 200 - 212.

6. Beträffande tyska motsvarigheter till de svenska termerna, se ordlistan i R. Matz' översättning.

7. Beträffande "såsom", se a.a., s. 153 - 160.

7. Beträffande "såsom", se a.a., s. 153 - 160.

8. Richardson 1963, s. 70 - 71.

9. Heidegger 1981, s. 200 - 212.

10. Se även Palmer 1969, s. 134 - 139.

11. Att på detta sätt se ontiska vetenskaper som en oreflekterad förlängning av tillvarons ombesörjande attityd, behöver inte innebära att naturvetenskapsmannen själv skulle se sin sysselsättning som ett praktiskt bestyr eller som "instrumentell manipulation". Som Gadamer påpekar; även om naturvetaren upplever sig beskriva en oberoende verklighet, kvarstår faktum att naturvetenskapens inneboende drivkraft är instrumentell till sin grundkaraktär. Gadamer 1975, s. 430.

12. Tillvaron är alltså (den enskilda) människans ontisk-ontologiska motsvarighet. Vilken relationen mänska - tillvaro i grunden är, lämnas här öppet. Jag förstår i fortsättningen tillvaron som människan i egenskap av ontisk-ontologisk varelse.

13. Heidegger 1981, s. 23.
14. A.a., s. 38.
15. Heidegger 1965 b.
16. Heidegger 1981, s. 41 - 45. Den ofta slarvigt använda termen "existentiell" är för Heidegger motsatsen till "existential" och närmast synonym med ontisk. Allt vulgärexistentialistiskt tal om "existentiella frågor" borde alltså lyda "existentiala frågor". Jfr Richardson 1963, s. 77 - 84.
17. Heidegger 1981, s. 12.
18. Jfr Palmer 1969, s. 134.
19. Heidegger 1981, s. 152. Varats mening och varat är för Heidegger detsamma. Jfr nedan s. 30.
20. A.a., s. 8.
21. A.a., s. 153.
22. A.a., s. 148.
23. "Möjligast fulla"; utan att vara ett citat ändå ett avgörande tillägg. Hur skiljer sig den ontiskt fulla komplexiteten från densamma när den är ontologiskt begripen? Vad är skillnaden mellan full komplexitet och ontologiskt mörker? Metaforens förmåga att bibehålla betydelsemångfald kan eventuellt belysa detta, se kap. III.
24. I fortsättningen kommer jag att ty mig till begreppet "bevänt" i.st.f. tillhands, eftersom detta inte förefaller ha samma begränsat praktiska betydelsenysans.
25. A.a., s. 103 - 104.
26. A.a., s. 66 - 89.
27. A.a., s. 69.
28. A.a., s. 68.
29. A.a., s. 73.
30. A.a., s. 74.
31. A.a., s. 74.
32. A.a., s. 73.
33. A.a., s. 74 - 75.
34. Palmer 1969, s. 133 - 134.
35. Heidegger 1981, s. 73.
36. A.a., s. 74.
37. A.a., s. 74.

38. A.a., s. 74.
39. A.a., s. 74 - 75.
40. A.a., s. 75.
41. Se även Richardson 1963, s. 52 - 58.
42. Heidegger 1981, s. 83.
43. A.a., s. 87.
44. Se även Richardson 1963.
45. Heidegger 1981, s. 83 - 89.
46. A.a., s. 203.
47. Richardson 1963, s. 44.
48. Heidegger 1981, s. 150.
49. "Varminheten" förefaller ge det kastade utkastet en viss "individualistisk" vinkling och detta gäller uttryckligen i den första del av Varat och tiden, som Heidegger fick färdig. Ansatser mot ett mer övergripande historiskt perspektiv finns dock även i denna del och man kan förmoda att detta drag ytterligare skulle ha förstärkts i den aldrig färdigställda senare delen. Detta bekräftas av den filosofiska hermeneutikens senare utveckling och blir extremt i Gadammers uppföljning av Heideggers filosofiska projekt.
50. A.a., s. 86.
51. A.a., s. 212 - 230.
52. Se Richardson 1963, s. 93 - 97.
53. Heidegger 1981, s. 217 - 218.
54. Att denna drastiska formulering av sanningsbegreppet inte är oförenlig med en analys av utsagor, torde framgå i samband med behandlingen av Ricoeurs språkfilosofi.
55. Detta omintetgör givetvis inte en snävare syn på frågan, såvida dess avledda karaktär erkänns. Jfr Rorty 1979, s. 365 ff. I fortsättningen kommer jag att använda termen "värld" för det Heidegger avser och begreppet "verklighet" för världen sådan den framstår när man hemfaller åt den. Begreppet "realitet" inryms i begreppet verklighet och står för en teoretiskt underbyggd sådan.
56. Heidegger 1981, s. 114.
57. A.a., s. 221.
58. Här ligger en skillnad mellan Husserl och Heidegger. Medan Husserl betonar mening i.st.f. realitet och för detta ändamål tyr sig till epochén, parentesen om verkligheten, så frångår däremot Heidegger hela epochéns princip som han finner missvisande. Genom att göra epochén erkänner man att det finns något som sätts inom parentes, ett erkännande farligt nära "filosofins skandal". För Heidegger är epochén onödig, emedan realitetsperspektivet enbart är ett sätt, varpå i-världen-varon "hyser mening". Se även Spiegelberg 1960, s. 312 - 325.
59. Heidegger 1981, s. 222.

60. A.a., s. 222.

61. Richardson finner det oklart hur Heidegger vill ha det, och föreslår att förgätenhet av det varande vore lika oegentligt som varaförgätenhet. Richardson 1963, s. 51 n.

62. Bilden av Husserl grundar sig, förutom på Heidegger, Gadamer och Ricoeur, även på Spiegelberg 1960 och Husserl 1948 (se t.ex. s. 112 ff.).

63. Se Gadamer 1975, spec. s. 243.

64. Heidegger 1981, s. 44 - 45, 88.

65. A.a., s. 88.

66. Saken räddas visserligen av att senare hermeneutik uttryckligen behandlar denna fråga. Jfr s. 36.

67. Richardson 1963, s. 99.

68. Se t.ex. Ricoeur 1978, s. 102.

69. Heidegger 1981, s. 152.

70. Denna bild av en religiös nyans (religion utan gud) hos Heidegger, kunde eventuellt få ytterligare bekräftelse genom det faktum att tillvaron inte är exakt detsamma som mänska, utan ett ontologiskt begrepp för en dynamik som verkar i mänskan. Jfr även Heidegger 1950, s. 193 - 247.

71. Heidegger 1981, s. 144.

72. A.a., s. 184 - 191. Beträffande Heideggers "kastade utkast", se även Gadamer 1975, s. 240 - 256.

73. Heidegger 1981, s. 262.

74. A.a., s. 245.

75. A.a., s. 236.

76. A.a., s. 263.

77. A.a., s. 205.

77. A.a., s. 261.

78. A.a., s. 263.

79. A.a., s. 261.

80. A.a., s. 145.

81. A.a., s. 261 - 262.

82. A.a., s. 229.

83. Vad gäller bilden av Heideggers utveckling har jag förutom Heideggers egna, Gadamers och Ricoeurs skrifter, även använt mig av Richardson 1963, Spiegelberg 1960 och Palmer 1969. Beträffande Der Ursprung des Kunstwerkes, se Kaelin 1967 och Gray 1967.

84. Heidegger 1950, s. 12 - 13.

85. A.a., s. 15.

86. A.a., s. 16 - 20.

87. A.a., s. 23.

88. A.a., s. 23.

89. A.a., s. 23.

90. A.a., s. 24 - 25.

91. A.a., s. 56 - 57.

92. A.a., s. 44.

93. A.a., s. 29 - 30.

94. A.a., s.30 - 31.

95. A.a., s. 33.

96. A.a., s. 61 - 63.

97. A.a., s. 61.

98. I kapitel III c. skall jag konkretisera Heideggers ontologiska konstsyn genom att förbinda den med Ricoeurs tolkning av förhållandet mellan metafor och värld.

Kapitel II. Gadamer's levande kunskap: Att tolka och tillägna sig.

A. Wahrheit und Methode - ett ode till traditionen.

Bakgrund.

I sin syn på den hermeneutiska processen är Gadamer i hög grad en Heideggerlärjunge. Hos bägge finns en betoning av förståndets tidsliga karaktär, i Heideggers fall genom till-döden-varons ändliga facticitet och betoningen av tillvarons karaktär av "kastat utkast". Medan förståndet alltså hos Heidegger blir intimt sammanlänkat med den egna tillvarons ändliga existens mellan födelse och död, är förståndets temporala dimension hos Gadamer länkad till traditionen, något som minskar de jagförankrade övertonerna hos Heidegger och samtidigt även möjliggör en fruktbar dialog med den kulturvetenskapligt orienterade hermeneutiken (Dilthey, Schleiermacher etc.).

Liksom i *Der Ursprung des Kunstwerkes* har konsten också i *Wahrheit und Methode* en exemplarisk karaktär och Gadamer profilerar sin konstsyn mot klassisk estetisk debatt. Konsterfarenheten (*der Erfahrung der Kunst*) blir något som kan ge perspektiv på förståndet överlag, dock inte så att förståndets allmänna karaktär direkt skulle kunna härledas ur analysen av konsterfarenheten, utan denna erbjuder oss snarare en förankringspunkt, en föregripande förståelse som gör det möjligt för oss att upptäcka grunddragen i förståndet överlag.

I *Wahrheit und Methode* betraktas traditionen inte enbart som en grundläggande drivkraft i förståndet, utan behandlingen utspelas också i dialog med denna tradition. *Wahrheit und Methode* är sålunda en tillämpning av samma hermeneutiska strategi som verket lanserar. Gadamer följer här den allmänna hermeneutiska principen om konkret förstående, i detta fall genom att spegla egna synsätt i traditionens. Av detta följer också att mycket i denna hermeneutiska klassiker går förlorat då man behandlar den som en teori om förståndet, som en samling allmänna rön om ett i sig komplext fenomen. I *Wahrheit und Methode* rör det sig hela tiden om en dialogisk växelverkan mellan uttolkare och uttolkat, en strålande "tillämpad" hermeneutik där traditionen upptas och integreras. Trots detta ser jag mig tvungen att försumma denna nyansrika dialog och istället försöka beskriva de allmänna insikter som där kommer till synes. Detta förefaller nödvändigt för att hålla ihop de i högre eller lägre grad olikartade elementen i denna avhandling.

det Konsterfarenheten som "Spiel".

tolkarens

En av de avgörande ingredienserna i Gadamers kritik av estetiken, rör det han kallar "den estetiska distinktionen" (die ästhetische Unterscheidung). Den estetiska distinktionen delar upp konstverket i en estetiskt relevant och en irrelevant del. Sådana förment utomestetiska moment i konstverket som syftemål, funktion och innehållsmässig betydelse, blir oväsentliga för konstverkets rent konstnärliga kvaliteter. För att se konstverket som konst måste vi från dessa utomestetiska sidor. De rent estetiska momenten framträder för oss genom "den estetiska upplevelsen", som svarar mot konstverkets form. Skiljelinjen kommer sålunda att gå mellan form och i vid bemärkelse, innehåll¹. Denna distinktion har präglat estetiken i Kants efterföljd. Gadamer väljer att framförallt kritisera den estetiska distinktionen sådan den gestaltas av nykantianen Richard Hamann².

Hos Hamann blir den estetiska upplevelsen konsekvent nog inte något som uteslutande hänför sig till upplevandet av konst, det estetiska blir en möjlig form att uppfatta saker och ting överlag. Detta estetiska perspektiv tar fasta på, inte det vi uppfattar, utan på själva uppfattandet, perceptionen (die Eigenbedeutsamkeit der Wahrnehmung). Att inte ta fasta på det vi uppfattar självt, innebär att inte låta begreppen inträda som strukturerande faktorer, utan att istället dröja vid perceptionen som sådan.

Denna egenbetydelse perceptionen ges, grundar sig enligt Gadamer på en abstraktion (jfr Heidegger i Der Ursprung des Kunstwerkes). Det finns inget sådant som blott och bar perception³. Med stöd av psykologiska och speciellt gestaltpsykologiska rön, hävdar han perceptionens i sig tolkande karaktär⁴. För konsterfarenheten innebär detta att "dröjandet" vid perceptionen aldrig kan vara en ren akt, utan alltid inbegriper något som uppfattas. Att betrakta ett porträtt innebär inte att vi inte samtidigt skulle se människan som porträtteras.

Men hos Kant själv är, påpekar Gadamer, denna estetiska formalism inte helt allenarådande, i konstverkets motiv uppenbaras "estetiska idéer". Tyvärr återförs allenarådande, i konstverkets motiv uppenbaras "estetiska idéer". Tyvärr återförs dessa hos Kant på "geniet" och råkar sålunda ut i det utsägbaras töcken. Denna genikult kommer sedan att gå igen under hela 1800-talet, ögonblickets genialitet ställs på ett beklagligt sätt emot förvärvad färdighet. En mer nykter syn på skapandets process har under 1900-talet lett till en form av "geniedämmerung"⁵, den enorma inlärningsprocess och det hantverk som har präglat s.k. stora konstnärers arbete, har uppenbarats. I anslutning till detta gör Gadamer det intressanta rönet att hela 1800-talets geniestetik aldrig i särdeles hög grad utgick ifrån den skapande konstnärens aktivitet, utan snarare "påtrugades" av tolkaren. "Geniet" blev begreppet man använde sig av för att uttrycka det "under" verket föreföll utgöra, ett lättvindigt sätt att förklara konstverkets storhet. Men varför finns det då något sådant som god konst? Definitivt inte heller, som Valery såg

det, tack vare någon tolkningens genialitet, där konstverket blir identiskt med tolkarens emottagande av det, något som totalt skulle upplösa verkets enhet till förmån för en mångfald tolkande produktioner⁶. Växelspelet mellan verk och tolkning måste ges en *mér* nyanserad bild och detta är uppgiften Gadamer föresätter sig.

På basen av sin övertygelse om att något faktiskt uppenbaras i konstverkenheten, det han kallar "den estetiska icke-distinktionen" (die ästhetische Nicht-Unterscheidung)⁷ och om det missvisande i att överföra detta på något bakomliggande geni, försöker Gadamer lansera ett synsätt där verkets storhet kan komma till sin rätt som verkets eget substantiella värde. Det är denna behandling som har vittgående konsekvenser för hermeneutiken. Den grundläggande tanken uttrycker Gadamer i konstaterandet om att "alle Begegnung mit der Sprache der Kunst Begegnung mit einem unabgeschlossenen Geschehen und selbst ein Teil dieses Geschehens ist"⁸. Detta betraktelsesätt kristalliserar sig sedan i "spelets" hermeneutiska relevans⁹.

Då Gadamer med spelet (Spiel) som ledtråd försöker illustrera konstverkets sätt att framträda, är detta rotat i hans allmänna språksyn. Det är här inte fråga om att se den estetiska problematiken genom ett begreppsligt schema med klart definierade termer, utan om att finna ord som känns plausibla och gör det till följd av sina historiskt betingade många nyanser. Språkets kraft ligger i dess inneboende och i hög grad dolda betydelsesurser. Det kan inte ses som ett instrument vi använder, utan måste snarare ses som en värld där vi i egenskap av språkliga varelser rör oss. (Jfr kap. III och appendixet.)

Termen "spel" lämpar sig för att belysa konstverkenheten i.o.m. att ordet fångar enheten i detta skeende och så tillhandahåller ett perspektiv som undflyr den traditionella distinktionen mellan verk och tolkande subjekt.¹⁰

Inledningsvis kan det konstateras att tyskans "Spiel" inte enbart motsvaras av svenskans spel, utan även har betydelsen lek. Då begreppet spel i fortsättningen används, skall denna dubbla nyans hållas i minnet. Nyansen lek fångar den barnsliga upptäckariver som även är kännetecknande för många spel och ger så även band till pedagogiska teorier som betonar de kognitiva dragen i leken, spelet (Huizinga m.fl.). Lek står däremot inte för "lekfull" i motsats till allvarligt menad. Precis som barnet i högsta grad tar sina lekar på allvar, gäller detta även Gadamers spelare (se nedan, "spelets allvar").

Spelet har den egenheten att det s.a.s. tar över. När ett spel spelas är det inte något som går av stapeln i spelarnas medvetanden. Spelet lever sitt eget liv, om ock visserligen med vår benägna hjälp. När det spelas (leks), är det spelet (leken) som är subjektet. Ett spel är inte något man skapar i sina medvetanden, utan något man tar del av genom att underställa sig spelets regler och helt verka inom dessa ramar.

Mer än så, det som gör spelet attraktivt är just detta att det lever sitt eget liv. Spelet framskrider enligt sina egna regler med oväntade vändningar och plötsliga risksituationer. Spelaren är hänvisad till spelets egna växlingar, med blotta sitt eget förhållningssätt skapar han inget spel. Livskraften ligger i hög grad just i denna nyckfullhet. Som Gadamer träffande formulerar det: "So wählt die spielende Katze das Wollknäuel, weil es mitspielt, und die Unsterblichkeit des Ballspieles beruht auf der freien Allbeweglichkeit des Balles, der gleichsam von sich aus das Überraschende tut."¹¹

Spelet blir en sluten värld, där den hårda verkligheten inte är närvarande med alla sina prestationskrav och målsättningar. Även i spelet finns det målsättningar, men spelet spelas inte för dessa utan för spelets egen skull (vilken charm skulle nu fotbollen ha om varje spelare fritt fick sparka in bollen i mål). Det märkliga är att även spelet och leken likväl i allra högsta grad innehåller ett allvar, men ett annat allvar, spelets allvar (der Ernst beim Spiel). Detta begrepp har många och djuplodande dimensioner, men eftersom detta blott är en presentation, skall jag nöja mig med att påtala ett element i fenomenet spelets allvar som förefaller väsentligt, utan att det dock finns explicit angivet i Gadamers behandling av spelet som hermeneutiskt fenomen. Som jag förstår saken, erbjuder spelets allvar (som fenomen i konsten) en koppling till Heideggers omsorgsanalys. För Heidegger var tillvarons engagerade bestyr i omvärlden en förutsättning för att något sådant som vara överhuvudtaget skulle finnas. Möjligheten att förstå varat länkades i sin tur bl.a. till sammanbrott i dessa bestyr, hänvisningsstörningar. För att en belysande hänvisningsstörning skall kunna uppstå, måste det finnas ett engagerat bestyr som kan störas. Och detta att ett bestyr är engagerat betyder ju att det finns ett allvar i tillvarons förhållningssätt. Sålunda är det givet att detta allvar även måste finnas i "konstspelet", om detta skall kunna uppenbara vara d.v.s. Annars vore möjligheten till ontologiskt belysande hänvisningsstörningar mindre i konsterefarenheten, något som helt skulle strida mot den primära betydelse konsten har för Gadamer och Heidegger.

----- mot den primära betydelse konsten har för Gadamer och Heidegger.

Spelet har alltså även en egen mening som är oberoende av spelarnas medvetanden. I själva spelet frambringas, gestaltas (darstellen) denna, men spelet kan även vara sådant att det inte enbart är ämnat att gestaltas, utan uttryckligen syftar till att gestalta något för någon. Konsten är ett sådant spel, i vars väsen det ligger att det spelas för en publik eller är riktat till en interpret.

Sådant spel som är "gestaltande för/föreställande för" (darstellend für), är i en viss bemärkelse bara i sin begynnelse, sådant det är när det utspelas. Spelet fortsätter när denna någon, för vilken det är ämnat, rycker in. Så får t.ex. skådespelet sin "fjärde vägg", sina egentliga spelare, när publiken tar del av det. Åskådaren är den spelet är ämnat för. Han tar del av det och spelar s.a.s. med skåde-spelarna, som närmast fungerar som ett slags ställföreträdare på scenen.

Därtill kommer att han just i sin position som åskådare vet att här nu gestaltas något, menat att förstås och sålunda inte enbart spelar med för spelets egen skull. Föreställningen är riktad till någon och ställer så ett tolkningskrav, antyder en betydelse. Denna meningsidealitet, en innebörd som lösgör sig från själva föreställningen, är karaktäristisk för "verk". Processen som ger upphov till detta kallar Gadamer "Verwandlung ins Gebilde"¹².

Skådespelet är ett särfall av konstverk i.o.m. att föreställning och mening där är samtidiga (även om betydelsen också har en egen lösgjord existens och kan leva vidare oberoende av föreställningen). I litteratur och måleri är det vi har att tillgå som uttolkare, enbart den mening som redan lösgjort sig från det ursprungliga spelet, d.v.s. den skapande akten. För uttolkaren gäller det att utifrån denna lösryckta mening återigen få igång ett nytt spel, väcka verket till liv och på så sätt förstå.

En lösgjord mening ger i sig inget förstående. Likaså leder inte heller ett spel som blott går av stapeln till förstående. Det är interaktionen mellan mening och spel som utgör drivkraften i tolkning. Förståendet sker i tecknet av mening som utspelar sig och det hermeneutiska problemet handlar bl.a. om hur främmande verk blir närstående genom att ett spel uppstår mellan dessa och oss.

Verkningshistorien.

Hela Gadamers hermeneutik kan ses som en uppgörelse med upplysningens kritiska rationalism. Detta gäller i synnerhet synen på traditionen och fördomarna/fördomömena (Vorurteil)¹³. Denna upplysningsrationalism har inte enbart fortlevt som en allmän tilltro till de "exakta" vetenskapernas metod, utan den har även gjort intrång i hermeneutiken själv. Sålunda är t.ex. Wilhelm Dilthey enligt Gadamer, trots alla sina försök att göra upp med denna rationalism, ändå i grunden själv ett barn av upplysningen.

Upplysningens förnufttro och framtidsoptimism var främst riktad mot den dogmatiska kristendomen och hela denna tradition, som samtidigt även var västerlandets. För upplysningen var traditionen en mörk massa som ännu inte hade genomgått förnuftets kritiska granskning. Fältropet "krossa den skändliga" var inte enbart riktat mot kyrkan, utan mot fördomar överlag. En lineär tidsuppfattning ställde den egna epoken över allt vad historien tidigare hade frambringat och erbjöd samtidigt den kritiska rationaliteten möjligheter att bana väg för ett andligt klimat, rensat från alla fördomsrester. Detta ahistoriska ideal präglade filosofin från Descartes till Kant, "det metodiska tvivlets tradition"¹⁴.

Romantikens reaktion mot upplysningen satte sedan i början av 1800-talet omvända förtecken framför upplysningens rationalism. Det förgångna blev i sig

något värdefullt och ju längre bort i ett fjärran töcken epoken ifråga befann sig, desto större var möjligheten att den uppenbarade en forntidens visdom eller folkets innersta själ. Djupt liggande skikt i vårt medvetande glorifierades som en länk till ett fjärran historiskt förflutet. Men, summerar Gadamer, genom att bara värdera "logos" och "mythos" omvänt bekräftar romantiken enbart upplysningens uppdelning¹⁵.

Nu hävdar Gadamer alltså att Dilthey är påverkad av samma upplysningsrationalism, trots att han även kritiserade upplysningens ahistoriska ideal¹⁶. Det grundläggande begreppet hos Dilthey är liv (och då främst mänskligt liv). För att förstå livet måste vi förstå det i dess fulla omfång, som historia. Historievetenskapens uppgift är att undersöka de "livsuttryck" (Ausdruck des Lebens), som har uppstått under historiens lopp till följd av den inneboende tendens i livet, som utgörs av dess strävan efter "fasthet". Därav kommer sig det egenartade förhållande som präglar kulturvetenskaperna (Geisteswissenschaften) i jämförelse med naturvetenskaperna, nämligen att den som forskar i livsuttrycken är av samma livspräglade art som det han forskar i¹⁷. Hela denna betoning av livet med åtföljande förnekande av distinktionen mellan subjekt och objekt, är givetvis klart motstridig upplysningens rationalistiska ideal. Men det som framstår som intressant för Gadamer, är hur Dilthey likväl genom sin ambition att för kulturvetenskaperna tillhandahålla en kritik, motsvarande den Kant hade framställt för naturvetenskaperna, tvingas förneka de livsfilosofiska förutsättningarna.

Förutom att Dilthey kritiserar upplysningsrationalismen, kritiserar han även den spekulativa historiesynen i Hegels anda¹⁸. Mot Hegels abstrakta historiesyn där historien ses som begreppens dialektiska utveckling, som utlöpare av den absoluta anden, ställer Dilthey en ändlig historiesyn. Sålunda vill han bl.a. profilera sina livsuttryck mot det till synes nära liggande hegelianska parallellfenomenet "andens objektifiering". Livet är ingen absolut ande och kan sålunda inte uttryckas i någon spekulativ historiefilosofi. I detta upphöjande av det ändliga historiska medvetandet tycker sig Gadamer finna ingredienser för sin kritiska medvetandets kritik av Dilthey, ändlighetsbetoningen är inte tillräckligt konsekvent.

Enligt Gadamer rör Diltheys ändlighet enbart historien som sådan, inte vårt medvetande om den. Dilthey förnekar att historisk kunskap kunde röra den absoluta andens manifestering i historien, historien är istället en mångfacetterad verklighet som inte kan reduceras till absoluta begrepp. Historiens totala struktur är för honom ett spekulativt tankefoster¹⁹. Detta kan Gadamer vara ense om. Men då Dilthey i sin grundläggning av kulturvetenskapernas filosofi beskriver det historiska medvetandet och det sätt på vilket vi kan ha kunskap om denna i sig icke-absoluta historiska verklighet, smyger det sig in en ny totalitetsaspekt. Vi kan visserligen inte ha kunskap om historien som totalitet, men vi kan nog enligt Dilthey ha total kunskap om de detaljer av den historiska verkligheten vi undersöker, total här i

bemärkelsen obegränsad av vår egen historiska situation. Det är s.a.s. bara förståendet som är begränsat och ändligt, medan förståelsen vi kan vinna om ett avgränsat historiskt fenomen däremot inte är begränsad²⁰.

Detta är konsekvensen när livsfilosofin övergår i vetenskap. I sin plädering för kulturvetenskapernas vetenskaplighet betonar Dilthey möjligheterna av att låta det förgångna tala utifrån sig själv, sin egen epok och situation. Detta är målsättningen med en av grundstenarna i den romantiska hermeneutikens program, "inlevelsen" (Einfühlung). Den kulturvetenskapliga metodologins uppgift blir att försäkra sig om att den egna situationen och de egna fördomarna inte förvanskar det historiska material som undersöks. Det är genom erkännandet av den metodiska undersökningens relevans, som Dilthey enligt Gadamer avslöjar sitt rationalistiska arv, sina rötter i det cartesianska tvivlets tradition. Tradition och fördomar skall ställas under förnuftets kontroll.

För Gadamer blir detta ett tecken på hur hela enheten mellan de två grundelementen i Diltheys filosofi, livsfilosofin och den vetenskapliga ambitionen, vacklar. Livsfilosofin talar om livets strävan att uttrycka sig, denna grundläggande process som har framskapat alla kulturlämningar. Kulturvetenskaperna undersöker dessa livsuttryck och är i denna verksamhet hänvisad till den kulturvetenskapliga metodens krav, d.v.s. till tvivlet och ett i ifrågasättande av de egna fördomarna, något som medför en kritisk distans till det egna livet, som skall vika undan för den vetenskapliga undersökningens normer. I sin livsfilosofi upphöjer Dilthey m.a.o. livets självmanifestering till grundläggande drivkraft i historien, medan han i sin syn på kulturvetenskaperna lägger fram undertryckandet av livet som en förutsättning för dessa vetenskaper. Forskaren skall som forskare inte leva, uttrycka sitt eget liv.

Av detta drar Gadamer konsekvensen att Diltheys hermeneutik i.st.f. att vara upplysningskritik, blir "upplysningens fulländning i historisk upplysning"²¹. Mot detta ställs i *Wahrheit und Methode* en radikaliserings av enheten mellan forskande subjekt och objekt i enlighet med tesen: "In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr"²². För Gadamer blir det faktum att t.o.m. en upplysningskritiker som Dilthey allt fortfarande är fången i den rationalism han kritiserar, ett indicium på det akut viktiga i att bemöta den metodens hegemoni, som gjort sig allt mer allena rådande från Descartes framåt.

Det som hos Heidegger var en betoning av kunskapens och förståndets rötter i (den enskilda) tillvarons egna möjligheter och ett vara ikraft av dessa, blir hos Gadamer en betoning av de situationsbundna möjligheter traditionen i den rådande historiska situationen erbjuder. På motsvarande sätt finns det då en nyansskillnad i analysen av förståndets förstruktur. Heideggers "jagförankrade" perspektiv utvidgas hos Gadamer till att gälla förståndets allmänna historicitet²³.

Det genom vilket traditionen verkar i oss är våra fördomömen och vi är alltid

i allra högsta grad traditionsprodukter. Vi är våra föromdömen och när vi tillåter dessa att verka i oss, bejaktar vi traditionens auktoritet. Kring dessa tre begrepp, tradition, föromdöme och auktoritet, kretsar hela Gadamers behandling.

För upplysningen kom alla dessa tre begrepp att stå för den mänskans mörka fångenskap, vars motpol låg i upplysningens egna ideal, frihet och förnuft²⁴. Som sin uppgift tar Gadamer dels att visa hur traditionens auktoritet ingalunda är någon blind, påtvingad lydnad, dels att påtala den rent kunskapsmässiga betydelse föromdömen har. Sålunda riktar sig Gadamer inte enbart mot upplysningen, utan även mot romantiken. Romantiken gjorde traditionen till något vi beundrar och böjer oss inför för dess egen skull och detta sågs uttryckligen som ett alternativ till ett förnuftsmässigt förhållningssätt. Liksom för upplysningen representerade tradition och förnuft motsatser, om ock med omvända förtecken. Då Gadamer betonar föromdömenas kunskapsmässiga betydelse, förnekar han alltså själva denna motställning.

Gadamers framställning om "det klassiska" belyser detta.²⁵

I första hand syftar termen "det klassiska" på den klassiska perioden under antiken och forskningen om densamma. Om man tar antikforskningen som utgångspunkt, kan småningom även avledda betydelser lysa fram.

Den moderna antikforskningen blir för Gadamer ett utmärkt exempel på kulturvetenskap som kan fortleva och verka utan att detta sker i tecknet av en ökad mängd forskningsmaterial, nyupptäckta lämningar. Trots det relativt begränsade materialet fortfar antikforskningen och kommer därvidlag att visa prov på hur historievetenskapen kan verka utan att främst vara inriktad på insamling av "objektiva" fakta. Antikforskningen fungerar utifrån sin egen självreflexion och reflexion kring det material som finns (och även tidigare har funnits). Vetenskapen kan variera sig i det oändliga utifrån ett material som i hög grad förblir detsamma. Denna forskningstyp exemplifierar det slag av historiskt medvetande som Gadamer efterlyser, d.v.s. ett där värdet inte ligger i inregistreringen av fakta, utan i det man utifrån sin egen situation inte ligger i inregistreringen av fakta, utan i det man utifrån sin egen situation gör av det källmaterial som finns tillgängligt²⁶.

Att en sådan form av vetenskap är möjlig, sammanhänger med att det klassiska inte enbart är en epok eller stil och inte heller har varit det för antikforskningen i gångna tider. Det klassiska har alltid även haft en värdeladdad innebörd som ett storartat förgånget att efterlikna och för klassicismen på 1800-talet blev uppgiften att värna om detta arv, inte blott att forska i tidsskedet. Småningom utvidgades begreppet "klassisk" till att gälla hela den tradition som bar upp det antika arvet och uppgiften för "klassicisten" blev att slå vakt om denna tradition i sin helhet.

Nu hävdar Gadamer att orsaken till att lämningar från den klassiska epoken överhuvudtaget kan tala till en senare tids forskning, framstå som viktiga för den, är att hela traditionen från antiken framåt bl.a. har skett i tecknet av en

fortgående tolkande relation till detta arv. Antikforskaren befinner sig inom samma tradition som den epok han forskar i, antiken är ännu verksam i antikforskaren.

Detta gäller inte bara i antikforskningens fall och inte heller enbart antiken som period, utan traditionens sätt att vara aktiv överlag, även med avseende på andra arv och ingredienser. Klassiker blir överlag sådana verk ur vilka traditionens djup kan höras och de framstår som tidlösa och storartade för oss till följd av att det grundläggande draget i traditionen, det som just p.g.a. sin fundamentala, traditionskonstituerande karaktär förenar olika skeden av samma tradition, där kommer till uttryck. Klassikerna är stora därför att det i dem är något så djupt liggande inom oss själva som uppenbaras, vi är vår tradition och klassikerna utgör höjdpunkterna i denna. "Was klassisch ist, ist daher gewiss 'zeitlos', aber diese Zeitlosigkeit ist eine Weise geschichtlichen Seins"²⁷.

Detta är ett exempel på hur historien är verksam i förståendet (inklusive förståendet av själva historien) och samtidigt även utgör en förutsättning för förståendet. För att förstå samtida eller forna kulturlämningar, måste vi tillåta det vi delar med dem och som vi själva även är, d.v.s. tradition, att verka i vårt förstående. Det är denna aspekt av kulturvetenskaperna som hämmas av kravet på metod. Metoden undertrycker förståendets egen historicitet och motverkar sålunda förutsättningen för ett genuint förstående. "Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln"²⁸.

Men alla lämningar framstår givetvis inte som klassiker. Interpreten är ofta betydligt mer främmande för det han tolkar. Klassikerna var klassiker för att det i dem fanns traditionsingredienser, som vi fortfarande delar²⁹. Men även i detta fall är vår egen värld, vår uppsättning av föromdömen, en annan än den som talar ur verken och vad gäller kulturlämningar av icke-klassiskt slag är detta fenomen ännu mer markant. Utgångspunkten för varje tolkningssituation är sålunda en lämning som i högre eller lägre grad är främmande för oss och som är såfunda en lämning som i högre eller lägre grad är främmande för oss och pockar på förståelse.

Gadamers syn på tolkning sammanhänger alltså med en betoning av traditionen. Detta syns även i hans bild av den hermeneutiska cirkeln, som blir en växelverkan mellan å ena sidan den föromdömespräglade mening vi utgår ifrån och å andra sidan den mening som talar ur texten. (Må det alltså här gälla texter, skriftliga och muntliga kulturlämningar.)

Denna växelverkan kan aldrig utgå från något annat än förhållandet mellan uttolkaren och det som finns sagt i texten. Det är det texten berättar vi står i en växelverkan med. Författarens subjektiva intention kan inte på den romantiska hermeneutikens manér vara det vi konfronteras med. När vi läser, läser vi inte författaren, utan hans verk³⁰. I den mån författarens subjektiva intention kan utläsas, är detta ett avlett och hermeneutiskt mindre relevant fenomen. Sådan

cirkeln här alltså framstår, innebär den att tolkaren i sitt initiala möte med en text kastar fram en möjlig mening utifrån sin egen situation, "föregriper" vad texten kan tänkas mena. I takt med att läsningen sedan fortskrider och detaljerna eventuellt undflyr eller strider emot den mening som till en början framkastats i tolkningen, revideras den föregripande betydelsen. Men modifierad fortlever den och ger även då den förankringspunkt som gör att detaljerna kan framträda. I denna läsningsprocess kan meningen givetvis vara nyansrik och mer eller mindre implicit och den växelverkan som sker är intrikat och inte någon mekanisk process. Men i detta sammanhang är det väsentliga att det i tolkningen utspelar sig en kamp mellan läsarens förordömen och textens mening. Konfrontationen blir på samma sätt som spelet ovan, en process man uppgår i och utsätter sig och sina förordömen för, ett spel med oväntade vändningar och plötsliga byten av spelstrategi.

Till följd av att denna hermeneutiska cirkel inte enbart rör det textimmanenta förhållandet mellan del och helhet, utan förhållandet mellan tolkarens förordömespräglade världsbild och texten, kommer förståendet aldrig att kunna utmynna i en förståelse av vad författaren menade. Då vi förstår är våra förordömen alltid verksamma. Så omformar Gadamer den gamla hermeneutiska principen om "att förstå än författare bättre än han förstod sig själv" till att istället lyda "dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht"³¹.

Men även i detta "att förstå annorlunda", ligger möjligheten till både missförstånd och förståelse. Konsekvent nog återför Gadamer detta på de förordömen som har varit verksamma i förståendet. Frågan gäller skillnaden mellan "de sanna förordömen, genom vilka vi förstår" och "de falska, genom vilka vi missförstår"³². Detta märkliga förhållande kommer att figurera i den avslutande kritiken, så jag nöjer mig här med att kort referera Gadamers grundtanke³³.

I enlighet med Gadamers metodkritiska synsätt rör det sig i detta sammanhang inte om förordömen vars sanning eller falskhet vi på förhand kunde avgöra. Det finns inget annat sätt att bana väg för "sanna förordömen" än att helt enkelt tolka och den vägen se vad som ger förståelse, vad inte. Det är alltså det fortgående umgänget med tolkningsföremål som s.a.s. låter de förståeliggörande förordömena överleva. För att förstå hur Gadamer menar detta är det belysande att se hur han använder termen "partikulära förordömen" synonymt med "falska" sådana. Det förefaller som om uppdelningen i falska och sanna förordömen är synonym med en uppdelning i å ena sidan partikulära förordömen, d.v.s. sådana som är av en tillfällig natur och bundna vid efemära faktorer i vår egen historicitet och å andra sidan ett slags "traditionskonstituerande" förordömen, som gör oss till historiska varelser. Umgänget med traditionens texter gynnar de förståeliggörande förordömen som talar ur traditionens djup. Genom dessa blir vi mer bevandrade i vår egen tradition och får lättare att förstå dess alster. Vår

delaktighet ökas genom att de förordömen inom oss som ger oss vår kulturtillhörighet hålls igång och detta gynnar våra möjligheter att vinna självmedvetande.

Detta förefaller vara den grundläggande tanken i Gadamer's tolkning av "tidsavståndets hermeneutiska betydelse". Medan tolkningen av samtida verk lätt kan bli vanskelig, genom att vi inte tvingas aktivera hela vår traditionsmättade förförståelse utan lätt kan tillgripa mer partikulära förordömen, så är däremot tolkningen av verk ur det förflutna hermeneutiskt exemplarisk i.o.m. att dessa till en början så främmande verk tvingar fram förförståelse som spränger det avgränsade subjektets ramar, ger det en större tidlig sträckning och så även band till fjärran verk. Dessa tidshärdiga förordömen är de sanna som befrämjar förståendet och de har överlevt just för att de har haft denna egenskap³⁴. Detta tema återkommer nedan i samband med debatten mellan Gadamer och Habermas.

Denna traditionskonstituerade och -konstituerande karaktär hos medvetandet benämner Gadamer "verkningshistoriskt medvetande" (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein). Det är denna verkningshistoricitet som framtvingar en revidering av den historiska skolans metodorienterade forskningsstrategi. Där den historiska skolan talar om ett undertryckande av den egna situationen som ett sätt att försätta sig i främmande horisonter, väljer Gadamer att tala om "horizontsammansmältning". "Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte"³⁵. I enlighet med sin betoning av förståendets situationsbundenhet, ser Gadamer det historiska förståendet inte lika mycket som en frigörelse från sin egen horisont för att försätta sig i andra, utan snarare som en uttänjande verksamhet där den egna horisonten vidgas för att sedan även inbegripa de främmande ingredienser som fordrade en hermeneutisk ansträngning. Själva mekanismen i denna tolkande verksamhet ger hela det hermeneutiska företaget en "praktisk" anstrykning. Att tolka utifrån sin egen situation och integrera i den, innebär att man själv "applicerar" det tolkade. Denna applikation, användning (Applikation, Anwendung) innebär att man "applicerar" det tolkade. Denna applikation, användning (Applikation, Anwendung) innebär inte att man i efterhand tillämpar något man har förstått, utan är uttryckligen något som medkonstituerar förståendet. Det verkningshistoriska medvetandet är applikativt till sin grundkaraktär³⁶.

Denna applikation skall inte ses som identisk med något sådant som "tillämpning i det materiella livet", inte som en variant vare sig av Marx' sista tes om Feuerbach eller William James pragmatiska meningsteori. I överensstämmelse med sin (och Heideggers) allmänt skeptiska inställning till allt vad realitet heter, undviker Gadamer en sådan "möjlighetsfastläsande" syn på tillämpning. Hans applikationsbegrepp syftar på interaktionen mellan den mening som framlyser i texten och det som redan innan är meningsfullt för tolkaren. Med "meningsfullt" åsyftas här då samma sak som termen brukar stå för i helt vardagliga sammanhang,

nämligen detta att något verkar relevant, "har en hänvisning". Det som är meningsfullt är meningsfullt som en del av ett sätt att "inrätta sig i världen".

Gadamer belyser applikationen med den dialektik mellan fråga och svar som tolkning präglas av. "Eine Frage verstehen heisst, sie fragen. Eine Meinung verstehen heisst, sie als Antwort auf eine Frage verstehen"³⁷. Denna dialektik är i sin tur beroende av Gadammers syn på "erfarenhet".

Gadammers erfarenhetsbegrepp är förknippat med Heideggers kritik och vidareutveckling av Husserls ståndpunkt³⁸. Att erfara är att erfara det varande som en intryckens enhet genom tidens ström. Dessa "intryck" är dock inte något skilt från det varande, något som i högre eller lägre grad kan överensstämma med detta, inga sinnesdata. I den heideggerska omsorgsanalysens anda ser Gadamer den transcendentala förutsättningen för denna enhet som ett fascinerat förhållningssätt.

Erfarenhet bygger på den bekräftelse kommande intryck ger eller inte ger (jfr ovan s. 32). Det väsentliga för Gadamer blir att det alltid finns en utestående bekräftelse och att enheten sålunda aldrig är uttömmande och entydigt given. Tiden förflyter. När den som erfar verkligen helt och fullt erfar, innebär detta att han konstant är mottaglig för bekräftelse eller utebliven bekräftelse av det som därförinnan upptagits³⁹. Gadammers språkfilosofi skall väl också ses mot bakgrunden av detta. Allmänna begrepp har vuxit fram ur behovet att bibehålla och föregripa intryck och att vara alert för sammanbrott i deras enhet.

Erfarenheten har alltså två sidor, dels en positiv som rör bibehållandet av intryck, dels en negativ som medför ett förkastande av tidigare antagen identitet. I enlighet med den grundläggande betydelse den enhetsgivande (d.v.s. identitetsgivande) faktorn har i både Husserls, Heideggers och Gadammers syn på hur något framträder för mänskan, på hela vetandets och erfarenhetens struktur, kommer frågan om kontinuitet resp. sammanbrott i identiteten att bli synnerligen väsentlig⁴⁰.

Förutsättningen för den identitet som är nödvändig för att något överhuvudtaget skall framträda, är ~~sammanhängande~~ ^{erfarenhet} för att något överhuvudtaget skall framträda, är sammanhängande erfarenhet. Avsaknaden av en sådan identitet innebär helt enkelt att detta något inte framträder. Men erfarenheten gäller även förhållandet mellan redan antagen identitet och ett fortsatt antagande av denna resp. sammanbrott i den. I texttolkningens fall är detta väsentligt. Förhållandet mellan kontinuitet och sammanbrott i erfarenheten är detsamma som skillnaden mellan tidigare antaganden som fortlever och sådana som man tvingas avstå ifrån och ersätta med nya. Med sin semantiska lyhördhet fångar Gadamer detta i den ambivalenta karaktär själva ordet erfarenhet har. Dels använder vi "erfarenhet" om våra föreställningar om hur något förhåller sig, vår erfarenhet av hur det har varit och hur det kommer att vara. Men vi talar även om att "göra erfarenheter" (Erfahrungen machen) och menar med detta uttryckligen omvärdering av det vi tidigare ansåg. Att göra erfarenheter innebär att göra dem i

strid med vad våra tidigare erfarenheter sade oss. Alla nya rön har denna karaktär. Den erfarenhet som konstant är mottaglig för sammanbrott i tidigare erfarenhet och öppen för ny, tangerar tillvarons karaktär av "kastat utkast". Den öppna erfarenheten präglas av "vetskapen om sin egen icke-vetskap" (der Wissen des Nichtwissens). Att vara erfaren innebär inte enbart att "ha" många erfarenheter, utan även att ha "gjort" många, d.v.s. att under sin levnads lopp ha fått sig ett memento, en allmän insikt om "hur vacklande vår kunskap ändå är". Den erfarna har vunnit klarhet om hur utestående tid alltid inför ett osäkerhetsmoment i vår kunskap, om människans ändliga möjligheter att utröna i sin egenskap av kastat utkast⁴¹. De antiutopiska ingredienserna i detta synsätt skall senare tematiseras.

Det viktiga är här att verk erfars och att denna erfarenhet i synnerligen hög grad är en erfarenhet som görs. Hela hermeneutiken har uppstått kring det initiala främlingskap inför tolkningsföremålet, som varje exeges utgår från. Den främmande karaktär verket till en början uppvisar, medför att tolkningen ofta blir en erfarenhet som görs. Texten ifrågasätter våra erfarenheter genom att konfrontera dem med sin egen värld, ett förhållande som blir extremt i konstverk.

Men för att tolkningen överhuvudtaget skall kunna bli en erfarenhet måste det verkningshistoriska medvetandet få agera. Den distans som t.ex. i historieforskningens fall präglar det kritiska medvetandet hindrar sammanvävningen av textens mening med våra tidigare erfarenheter och omintetgör sålunda själva tolkningen, eftersom vi då vare sig kan uppta något ur eller utmanas av texten. Denna ses enbart som ett förgånget tolkningsobjekt som skall tolkas i denna sin förgångenhet. Istället för denna kritiska distans krävs en verkningshistorisk "samtidighet" (gleichzeitigkeit), en horisontsammanmältning som verkligen låter en erfara det skrivna.

Erfarenhetens öppenhet kommer i texttolkningens fall till synes i dialektiken mellan fråga och svar. Att ta del av en text är att förstå svar på frågor⁴². Det som finns framlagt i ett verk är betydelsen som svarar på frågor⁴⁴. Det som finns framlagt i ett verk är betydelse, som svarar på ett föregående "huruvida", "hur" eller dylikt. När "havet är rasande stormigt"⁴³, innehåller denna beskrivning en dold fråga om "hurudant" havet var. Detta gäller inte enbart enskildheter utan hela verkets inneboende mening. Hos Gadamer blir tolkning något som sammanväver våra frågor och svar med textens. Denna dialektik mellan fråga och svar nyanserar ytterligare bilden av den hermeneutiska cirkeln. Cirkeln mellan del och helhet rörde förmågan att föregripa helheten i tolkningen av delarna och samtidigt i takt med att helheten uppenbaras på basen av denna föregripande tolkningsverksamhet låta denna helhet återverka på delarna o.s.v. Frågan är ett sätt att föregripa, antingen textens yttersta helhet (Vorgriff der Vollkommenheit) eller så enbart mindre meningshelheter. Att ställa en fråga innebär alltid att avgränsa en "frågehorisont", ett fält av möjliga svar. Men samtidigt som frågan

begränsar frågehorisonten, lämnar den även öppet huruvida det är "så eller så". Denna "bestämda öppenhet" begränsas sedan i takt med att svar framlyser. Men svaret kan även leda till ett förkastande av frågan som missriktad och återverkar sålunda på den föregripande frågan. Under läsningens lopp aktualiseras hela tiden olika frågor, olika svar. Att läsa en text innebär att konstant fråga med hela den ihärdighet som "spelets allvar" ger oss och att inte heller ge tappt inför första bästa svar, även om det talar emot vår fråga. Vi prövar möjligheter och låter dem inte enbart belysas av svar som bekräftar dem, utan även i hög grad av svar som tvingar oss att avstå från dem. På hänvisningsstörningens vis är även otillfredsställande tolkningsförsök givande. Då vissa frågor och svar lyser fram som missriktade genom att andra slår ut dem, är det inte enbart de riktigare svaren och frågorna som klarnar, utan även de svar och frågor man tvingades lämna.

Den grundläggande drivkraften i denna process är vår förförståelse, vi ställer frågor och söker svar med föromdömenas fulla kraft. Även de insikter man kommer till under läsningen gäller i allra högsta grad våra föromdömen, verkets främmande värld belyser den vi själva är förtrogna med. Att föromdömen aktiveras i dialektiken mellan fråga och svar innebär alltså ingalunda att tolkaren skulle göra våld på verket och enbart projicera sig själv, förfalla till textförtryck. Den verksamma förförståelsen utlämnas alltså uttryckligen till den prövning och risktagning tolkningen innebär. Våra föromdömen sätts på spel när de sätts i spel, eller som Gadamer yttrycker det, "blir i-fråga-satta". I det kritiska förhållningssättet sätts däremot inga fördomar på spel och kan därför aldrig heller sättas ur spel.

De svar som dyker upp under tolkningsproceduren, påverkar naturligtvis vårt fortsatta frågande. Vi ger oss hän i spelet och utsätts så för dess inflytande, spelets allvar hindrar inte förståelse utan befrämjar den. Den allvarssamma ihärdigheten, vår ibland kanske nästan envetna uthållighet i vissa tolkningar, betyder inte att vi undgår att nå textens mening, utan är tvärtom enbart ett tecken på att vi verkligen satsar allt, något som är detsamma som en oerhörd tecken på att vi verkligen satsar allt, något som är detsamma som en oerhörd lyhördhet i dialogen med verkets värld.

Tolkning präglas alltså av samma växelverkan mellan lösryckta delar, föregripande av ett sammanhang, bekräftelse och sammanbrott, som präglar erfarenhet överlag. Även verket är något som erfars.

Tolkning är pespektivgivande tack vare den konfrontation mellan våra föromdömen och andra sätt att se, som vi initialt står inför. Det som är invariant och självklart kommer i ett nytt ljus och gör oss pinsamt medvetna om vår egen ändlighet och om de med nödvändighet alltid utestående bekräftelser, som är kännetecknande för all erfarenhet. Men det är inte enbart denna vetskap om våra skygglappar som banar väg för fortsatt öppenhet, utan också den medvetandevidgning som inträder när vi integrerar främmande verk i vårt eget liv.

Den brunn, ur vilken vi öser våra framtida frågor, blir djupare. "Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur durch Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch für Erfahrungen offen"⁴⁵.

I Wahrheit und Methode utgör dialektiken mellan fråga och svar en inkörspport till frågan om språkets hermeneutiska relevans, ett tema som i samband med de etiska frågeställningarna i detta arbete, vore alltför omfattande att ingående presentera. Förhållandet mellan språk och erfarenhet är visserligen relevant för sambandet mellan metaforer och moral, men därvidlag kommer jag främst att utgå från Ricoeurs språkfilosofi, även om Gadamers ontologiska tolkning av språket då också kommer att figurera. I Gadamers fall förefaller det som om betoningen av språket (das universale Medium⁴⁶) enbart nyanserar orten för det skeende som ovan beskrivits. Att språket är en värld och inte ett instrument för den språkliga varelsen, innebär att språket självt är ett verkningshistoriskt skeende⁴⁷.

Noter.

1. Gadamer 1975, s. 81.
2. A.a., s. 84 - 96. En finländsk anhängare av den estetiska distinktionen är Yrjö Hirn. Se försvaret av konstens "autoteliska" karaktär i Hirn 1913.
3. Gadamer 1975, s. 85 - 86.
4. Jfr Wittgenstein i Philosophical Investigations.
5. Gadamer 1975, s. 88.
6. A.a., s. 90.
7. A.a., s. 111.
8. A.a., s. 94.
9. A.a., s. 97 - 105.
9. A.a., s. 97 - 105.
10. Jfr Palmer 1969, s. 167 - 176.
11. A.a., s. 101.
12. Jfr Ricoeurs "distansering" i t.ex. Engdahl m.fl. 1977, s. 135 - 151.
13. I fortsättningen väljer jag att främst använda termen "föromdöme" eftersom detta begrepp är öppnare än "fördom" och sålunda bättre svarar emot den dubbla nyansen i tyskans "Vorurteil". "Urteil" har både innebörden dom och omdöme och i Gadamers fall ligger betoningen snarast på den senare, något som bl.a. syns i hans sätt att använda föromdöme och omdöme parallellt.
14. Gadamer 1975, s. 256 - 258. Se även Descartes 1953.
15. Gadamer 1975, s. 258 - 266. Jfr den kritik av romantiken som Hegel framlägger i Phänomenologie des Geistes, spec. inledningen.

16. Jfr Palmer 1969, s. 98 - 106.
17. Dilthey 1927, s. 141.
18. A.a., s. 148 - 152.
19. Förutom a.a., se även Bubner 1981, s. 62 ff.
20. Gadamer 1975, s. 218 - 220.
21. A.a., s. 226.
22. A.a., s. 261.
23. Jfr Bleicher 1980, s. 108 - 113 och Palmer 1969, s. 176 - 184.
24. Gadamer 1975, s. 263.
25. A.a., s. 269 - 275.
26. A.a., s. 269 - 270.
27. A.a., s. 274.
28. A.a., s. 275.
29. Jfr Furbergs mystifiering i Furberg 1981, s. 110 - 111.
30. Jfr Ricoeur 1979, s. 135 - 136.
31. Gadamer 1975, s. 280.
32. A.a., s. 282.
33. Se även Bleicher 1980, s. 110 - 113.
34. Gadamer 1975, s. 282.
35. A.a., s. 289.
36. Se även Palmer 1969, s. 186 - 191 och 198 - 201.
37. Gadamer 1975, s. 357.
37. Gadamer 1975, s. 357.
38. Jfr också förhållandet likhet - identitet i Ricoeurs version (kap. III c) samt beträffande läserfarenhetens temporala struktur, Ricoeur 1980.
39. Gadamer 1975, s. 329 - 344.
40. Jfr Palmer 1969, s. 194 ff.
41. Betoningen av traditionens roll ger visserligen hos Gadamer tillvaron en längre sträckning än vad som är fallet i till-döden-varon hos Heidegger. Ricoeur 1980, s. 189.
42. Gadamer 1975, s. 352. Jfr "re-enactment" hos Collingwood.
43. Här kan det vara lämpligt att påtala orsaken till att mina exempel ur texter är fåtaliga i detta kapitel. Detta hänger samman med att ämnet till följd av den hermeneutiska cirkeln skulle kräva relativt omfattande textsekvenser. Med enskilda satser belyses inget annat än en trivial form av delens och helhetens

växelspel.

44. Gadamer, s. 278.

45. A.a., s. 338.

46. A.a., s. 366.

47. Jfr Palmer 1969, s. 201.

B. Kritiska kommentarer.

Förstående tolkning eller förförstå, tolka och åter förstå?

Som en utgångspunkt för dessa kritiska kommentarer förefaller det lämpligt att tackla förhållandet mellan att tolka och att förstå hos Gadamer. Gadamer tes om att allt förstående är tolkande förnekas starkt av Mats Furberg i *Säga, förstå, tolka*. Duger Furbergs kritik?

Om man av en kritik kräver att den förutom att gestalta ett alternativt och motstridande sätt att se, även skall rikta sig emot det som kritiseras och därvidlag givetvis ha en riktig bild av vad den kritiserade teorin faktiskt säger, måste svaret bli nekande. I den mån Furbergs egen "hermeneutik" innebär en kritik av Gadamer är det indirekt och utan att han faktiskt skulle ha lyckats åstadkomma en verklig konfrontation. Detta är en följd av att Furberg har missförstått både Gadamer och Heidegger på en avgörande punkt. Missförståndet gäller realitetsfrågans ställning hos de två.

Furberg tillskriver både Heidegger och Gadamer en omtolkning av Husserls "till sakerna själva" där "sakerna" skulle stå för verkligheten. "I den mån jag har fattat Heidegger och Gadamer är det som åsyftas verkligheten själv." Och i enlighet med detta beskriver han deras tes om tolkning enligt följande: "Y /yttrandet/ utpekar ett sakläge S. Det finns en interpretativ förståelse som består i att se S skarpare än S skildras i Y_1 . Redovisar Y_2 detta tydliggjorda /.../ sakläge vittnar Y_2 om en god interpretativ förståelse av Y_1 "¹. Furbergs tal om saklägen och verklighet antyder en försummelse att överhuvudtaget fatta vidden av både Heideggers och Gadamer avståndstagande från realitetscentrerad kunskapsteori. Det verkar helt enkelt som om Furberg sammanblandar Heideggers term "värld", d.v.s. total betydelsefullhet, med objektiv verklighet. När Furberg sedan börjar tala om "saken" hos Heidegger som ett "yttervärldsobjekt"², blir missförståndet uppenbart, två grodor skjuts in i samma ord. "Yttervärldsobjekt", blir missförståndet uppenbart, två grodor skjuts in i samma ord. I hela termen yttervärld koncentreras ju för Heidegger det han kallar "filosofins skandal" och denna skandal innebär ingalunda att filosofin skulle ha försummat att erkänna "yttervärldens" existens och sålunda gett upphov till skandalen. Hela tanken på en ytter-värld är meningslös för Heidegger³. Begrepp som yttervärld och objekt har ingen plats i beskrivningen av i-världen-varon. Rent absurt blir det när Furberg ger namnet "objektsalternativet"⁴ åt Gadamer och Heideggers syn på tolkning.⁵

På detta sätt tillskriver Furberg dessa filosofer något som de t.o.m. i en viss bemärkelse kunde anklagas för att försumma, om man därmed avser att de inte drar tillräckliga konsekvenser av att människan alltid även måste "förfalla till världen" (och sålunda även tro på något verkligt).

Furbergs teori är alltså inte riktad mot Gadamer (och Heidegger) och Furberg

kommer därmed inte att få grepp om den fundamentala karaktär integration i det egna livet har i denna hermeneutik. Däremot strider alltså Furbergs tes om förståendets icke-tolkande karaktär nog emot Gadammers synsätt. Det återstår alltså att tackla den som en indirekt kritik.

Furberg utgår från anglosachsisk talaktsfilosofi. Detta innebär att han främst ägnar sig åt språket sådant det framträder i språkbruket. Hans analys av förstående och tolkning är alltså inriktad på "yttranden", d.v.s. satser i användning. Det som förstås eller tolkas är alltså yttrandets innebörd, det Furberg ger namnet budskap. Analysen av meningen som sådan kommer att träda i bakgrunden. Mening är det som är artikulerat i enlighet med språkets konventioner, eller som Furberg definierar termen, "det som ett ljudkroppsuniversale inom en viss språkgemenskap konventionellt uttrycker"⁶ och alltså inte innebörden i ett konkret yttrande. I sig saknar meningen referentiella anspråk, det är när den aktualiseras i ett yttrande, d.v.s. blir budskap, som referensen rycker in. Denna referens behöver inte vara faktisk, d.v.s. det man refererar till behöver inte vara förefintligt. I Husserls anda ser Furberg refererandet som ett "intentionalt företag"⁷.

Varje budskap är propositionellt och en proposition definierar Furberg som "ikuggad modusförsedd propositionsmateria"⁸. Ikuggad är då motsatsen till "urkuggad" och innebär helt enkelt att propositionsmateria gäller som sådan, urkuggad är den propositionsmateria som är exempelvis ironiskt menad eller som är framlagd s.a.s. med citationstecken, d.v.s. utan att propositionsmateria hävdas. Propositionsmateria är det "basinnehåll" som uttrycks, ett innehåll som både den urkuggade och ikuggade varianten av samma proposition delar, eller för att dra in den tredje termen, det som förblir detsamma även om modus växlar. Modus är då olika sätt en proposition är menad att "tas på", den kan förstås som en befallning, önskan o.s.v.

Nu är grundtanken i Söga, förstå, tolka den, att varje emottagande av ett yttrande (och detta överförs sedan även på texter) först måste vara att förstå denna proposition och att denna primära förståelse aldrig i sig är tolkande. Detta gäller även nonsensikala och andra suspekta propositioner, förrän vi kan börja tolka dem (eller avfärda dem) måste vi först förstå dem, om ock blott det nonsensikala i dem.

Furberg säger inte att denna propositionella bas för förståelsen skulle vara helt entydig i bemärkelsen oberoende av kontextuella faktorer. Tanken på en sådan "nollkontext" finner han otillfredsställande, men i det propositionella ser han likväl en språklig invarians manifesterad. För att rädda det invarianta i språkbruk inför Furberg termen "participantneutralitet"⁹. Participantneutralitet innebär då att budskapet är oberoende av vilka participanterna är (såvida de tillhör ifrågavarande språkgemenskap). Ett participantneutralt budskap är ett sådant som varje normalåhörare i språkgemenskapen uppfattar lika. Nu gör Furberg det inte så lätt

för sig att han skulle hävda att propositionsförståelsen är participantneutral medan den förståelse som framspringer ur tolkning inte skulle vara det. Han strävar tvärtom till att utvidga participantneutraliteten till så stora språkliga helheter och så många olika sätt att förstå som det bara är möjligt. Sålunda fastställs att även tolkning präglas av participantneutralitet¹⁰. Skillnaden mellan olika former av förståelse förefaller alltså gälla graden av participantneutralitet. Mest participantneutral är meningen, som är direkt knuten till intersubjektiva språkliga konventioner, utan att ännu inbegripa några svårigheter vad gäller referensen. Men även i språkanvändningen finns stor participantneutralitet och där den är störst krävs ingen tolkning utan enbart förståelse. Detta gäller framförallt budskapet i det enskilda yttrandet. Visserligen kan förståelsen sedan uppföljas av ytterligare tolkning, men för att vi skall förstå behövs ingen tolkning. Men även i själva propositionsförståelsen finns det grader av participantneutralitet, propositionsmaterian avhänger minst av participanterna, modus mer och ikuggare mest. Men större språkliga helheter är inte enbart summan av de enskilda propositionerna, sammanflätningen av dessa ger en övergripande betydelse, "signifikansen". Detta för redan i hög grad över till tolkningens område, men till följd av att significansen ändå är bunden vid de propositioner som finns i diskursen, vid det som är utsagt (i motsats till insagt), rubbas participantneutraliteten inte i särdeles hög grad av att tolkningen är inriktad på significans. Minskningen av participantneutralitet betyder då närmast att de möjliga tolkningarnas mängd ökar. Men så länge det finns en gräns mellan "möjliga" och "omöjliga" tolkningar som är "någotsånär" klar, gäller participantneutraliteten. Och även för de diskursingredienser som ligger ytterst på participantneutralitetens axel, "poäng" och "färgning", gäller att de endast kan tolkas i den mån de befinner sig på rätt sida denna gräns. Poängen är den kontenta, sensmoral, en diskurs eller ett yttrande har, utan att denna dock är utsagd. Poängen är något insagt som alltså måste utläsas. Och i texters fall är det just poängen som enligt Furberg är ett av de viktiga föremålen för tolkning. Den största risktagningen i tolkningen medför de viktiga föremålen för tolkning. Den största risktagningen i tolkningen medför dock färgningen, d.v.s. den innebörd som vare sig är utsagd eller insagd, utan som härör ur växelspelet mellan propositioner och språkkroppen i visuellt eller auditivt hänseende. Lyrik är ett exempel på detta. Färgning kräver associativ tolkning, det visuella eller auditiva intrycket är menat att framkalla vissa associationer hos mottagaren. Associationer ligger mycket nära de privata upplevelsernas sfär och en stor del av det associativa emottagandet av diskurs, är egentligen ingen tolkning alls, emedan många associationer är privata och sålunda upphäver bandet till participantneutraliteten¹¹.

Detta var enbart en snabbskiss. För mig är det viktiga här inte att framlägga en presentation av Söga, förstå, tolka, utan istället att visa hur alla Furbergs argument, direkta eller indirekta, emot annan hermeneutik (Heidegger, Gadamer,

Ricoeur), är klart knutna till det syfte herrn har föresatt sig med sin egen tolkningsteori. Och frågan om att hävda detta syfte på andra syftens bekostnad tacklar han inte.

Hela behandlingen av participantneutraliteten och dess olika grader, präglas av ett stipulativt drag. Genom att fastställa "normalmottagarens" sätt att förstå och tolka, säkrar Furberg sina invarianser. Han förefaller själv medveten om detta. Gentemot ett ifrågasättande av huruvida participantneutralitet verkligen är möjlig replikerar Furberg: "Men kan inte undran stå kvar utan att fördenskull förutsättningen om participantneutralitet är i riskzonen?"¹² Hela participantneutraliteten är ett funktionellt antagande och detta blir givetvis mest markant i synen på propositionsförståelse där participantneutraliteten tänks ge så entydiga propositioner att de s.a.s. ger sig av sig själv. Allt mixtrande med text och tal som försiggår i tolkning, att förstå metaforisk överföring, att utläsa poänger, att se signifikansen, att låta associationerna spela över färgningen, kräver en bas. Utan en föregående propositionsförståelse kan inget sådan fungera, metaforer förutsätter bokstavligt språk, poänger förutsätter att vi först förstår de propositioner i vilka de skall utläsas, signifikansen kan inte framkomma ur en sammavävning om denna inte är en sammanvävning av något och associationerna blir ingen tolkning av språk om det blott finns visuella och auditiva intryck. Furberg stipulerar: Det är nödvändigt att anta en propositionell bas. "Med berätt mod" är uttrycket han själv använder¹³.

På detta sätt kan talaktsteorin integreras i hermeneutiken och någotsånär "objektiva" ingredienser skönjas i tolkningsfenomenet. Språkets kraft som, åtminstone till en del, välfungerade instrument räddas. Visst kan man göra så. Vad man får grepp om är en viss dimension av språket som möjliggör intersubjektiv överensstämmelse, men i ett större sammanhang står "undran" kvar. Språket är så mycket mer än ett konventionsbundet instrument. Detta större sammanhang är grundtemat för Heidegger, Gadamer och Ricoeur. De delar alla en strävan att gripa språket som ett uttryck för något fundamentalt i människans liv, drag som kommer till synes bl.a. i de kreativa aspekter språkanvändning innebär, t.ex. tolkningens framträdande roll. Dessa sidor kommer bäst till synes i tolkningen av större språkliga enheter, men är samtidigt rotade i motsvarande drag på den enskilda utsagens nivå. Ricoeur har sedan vinklat dessa rön genom att konfrontera resp. underbygga dem med olika språkfilosofiska och lingvistiska synsätt. Behandlingen av hur Ricoeur visar att metaforen ingalunda fordrar en helt icke-tolkande föregående propositionsförståelse för att kunna fungera, må vänta tills detta ämne uttryckligen penetreras. Men eftersom Ricoeurs utläggning om det tolkande draget i allt förstående kan tjäna som ett försvar även av Gadamers motsvarande tes och emedan Ricoeur i högre grad än Gadamer konfronterar sina rön med språkvetenskap i olika former, är det likväl på sin plats att fälla några

ord om denna.

Ricoeur förnekar givetvis inte vikten av gemensamma språkliga konventioner och sålunda inte att det alltid måste finnas en gemensam fastslagen bas som inte i sig kräver tolkning. Skillnaden mellan Furbergs synsätt och Ricoeurs ligger i var de placerar denna bas. För Furberg fanns den alltså dels i meningen men även i den aktualiserade meningen, budskapet. Ricoeur skulle däremot förneka det nödvändiga i att dra in denna bas i budskapet och istället förlägga den till språkssystemets område, d.v.s. det Furberg kallar mening räcker som funktionell grundförutsättning. När koden aktualiserar sig i tal, måste tolkningen genast rycka in och detta hänger i sin tur samman med det grundläggande drag som måste prägla varje naturligt språk, "economy at the level of the code, and contextual dependence at the level of the message"¹⁴. Det som bl.a. möjliggör den oändliga användningen av denna ändliga kod är fenomenet polysemi. För att språkssystemet skall kunna bibehålla sin ändlighet måste de lexikala enheterna, orden i systemet, vara polysemiska. Annars skulle själva koden bli oändlig. Men för att avgöra vilken av alla de med polysemin givna möjligheterna som är aktualiserad i budskapet, krävs tolkning. Detta är en tanke som går igen i hela Ricoeurs produktion. "The simplest message conveyed by the means of a natural language has to be interpreted because all the worlds are polysemic /.../"¹⁵. (Mer om detta i kap. III.)

I serien Furbergs klavertramp kan man nämna att detta totalt har gått honom förbi. I sin argumentering för en primärt icke-tolkande förståelse stöder han sig på Ricoeur! "På dessa frågor ger Ricoeur och jag svar som avvisar tesen att förståelse är tolkning /.../ Vi framsätter istället den väsentligt annorlunda läran att tolkning förutsätter förståelse. Du tolkar inte för att förstå utan för att bättre förstå."¹⁶ Utan legitimerande källhänvisningar går Furberg över till att kalla detta "Ricoeurs och mitt antagande".

Med stöd av Zeno Vendler försöker Furberg även i en allmän semantisk analys av karaktären hos verben "förstå" resp. "tolka" påvisa vikten av att åtskilja dessa. Enligt denna analys är verbet förstå alltid "icke-durativt", d.v.s. rör ett tillstånd, medan verbet tolka alltid är "durativt", d.v.s. syftar på en process. Vår begreppsanvändning skulle visa att "förstå" alltid syftar på "en viss frånvaro av intellektuell oro", medan tolkning däremot alltid skulle vara en process som syftar till detta resultat.¹⁷

Som ett exempel på det orimliga i att använda verbet förstå durativt ger Furberg bl.a. följande: "Hur lång tid tog det dig att förstå hans yttrande?"¹⁸ Vad är det orimliga i detta? Detta är en motfråga Furberg anar och han ger följande svar. "Säger någon att den sistnämnda frågan är rimlig, fattar han den som liktydig med 'Hur lång tid dröjde det innan du förstod hans yttrande?'"¹⁹ Men vad detta visar är enbart hur nära betydelsen i det första exemplet ligger den i det andra. Detta förhållande belyses av de substantiverade former som kan tänkas.

Furberg själv använder formen "förståelse" och nyansen i detta ord svarar onekligen mer emot den betydelse han vill ha bekräftelse på. Men även den substantiverade formen "förstående", som jag ovan strävat efter att använda, är fullt tänkbar. I tyskan blir denna durativa form ännu naturligare och det är uttryckligen förståendet, d.v.s. "das Verstehen", Gadamer hela tiden talar om då han poängterar skeendekaraktären.²⁰ Förståelsen, "das Verständnis", står enbart för mer eller mindre fasta punkter i detta skeende eller för fullbordat förstående. Detta är inte enbart att käbbla om ord, vad det handlar om är att Furberg här återigen visar prov på sin oförmåga att begripa det Gadamer faktiskt menar. Vad frågan rör är hela det hermeneutiska företagets karaktär av erfarenhet och därmed den centrala roll fenomenet "retention - protention" har (se ovan s. 32 & 59 - 62). För att något skall förstås måste det hålla ihop. Det är med detta i tankarna man måste se påståendet att förståelse är avhängig av tolkande förstående.

Fenomenet blir givetvis mer markant ju längre diskurssjoken är. Den förståelse vi vinner under förståndets lopp, är enbart en fastare punkt öppen för kommande modifiering o.s.v. Sådan tolkande "fram- eller tillbakaförbundenhet" är möjlig enbart p.g.a. att förståndet tack vare fenomenet "retention - protention" har karaktären av läserfarenhet. Furberg må stipulera hur mycket han vill, men skälen att därmed avfärda en mer tolkningsupphöjande hermeneutik har uteblivit.

Furbergs, som jag tolkar det, tredje och sista argument mot tolkande förstående rör förförståelsens inverkan på förståelsen. Furbergs variant av "förförståelse" ter sig enligt följande. "En tolkning av /.../ P förutsätter men är inte själv förståelse av P. Däremot kan en förståelse av P vara partiell och ytlig och tolkningen förhjälp till en fullständigare och djupare förståelse. Den förståelse från vilken tolkningen utgick är då förförståelse i förhållande till den förståelse vartill tolkningen ledde; men detta utplånar inte distinktionen mellan att (på någon nivå) förstå P och att tolka P."²¹ Denna variant är definitivt Furbergs egen personliga, jag förmodar att den även är tänkt som så. Han gör förförståelsen till något rent språkligt, inrangerar den i fenomenet diskursförståelse och gör den på så sätt identisk med vag förståelse. Så definierad rubbar förförståelsen givetvis inte propositionsförståelsens primat.

Det Furberg riktar sig emot är tanken på att förförståelsen i en mer gadamersk tappning, d.v.s. som våra föromdömen, skulle göra förstående till tolkning. Förståelse blir inte tolkande för att den föregås av förförståelse, inte ens om denna ses som föromdömen. Detta är delvis en konsekvens av det ovan behandlade förnekandet av att produkten kunde vara präglad av processen som frambringat den; oberoende av vilken process, vilka föromdömen som varit aktiva innan vi förstod, är förståelsen alltid ändå densamma om samma budskap förstås. Men det är inte enbart Furbergs åtskillnad mellan process och produkt som här gör sig hörd, utan även hans Wittgensteininfluerade upplevelsefientliga språkfilosofi. Om

språkliga yttrandens innebörd inte ligger i bakomliggande upplevelser eller erfarenheter, är dessa inte heller avgörande för förståelse och förstående. Slagkraften i detta av Furbergs argument är alltså helt beroende av hans syn på förhållandet mellan språk och upplevelser (erfarenhet). I den mån detta synsätt inte är godtagbart, förfaller hans argument. (Beträffande detta tema, se appendixet.)

under:

objekt:

tema: Polemiken Gadamer - Habermas.

historia:

Att anklaga Gadamer för enheten mellan tolkning och förstående förefaller inte fruktbart, även om det visserligen i förhållande till vissa kriteriologiska syften kan vara riktigare att hävda förståelse som något från tolkningen fristående. Men i enlighet med målsättningen för denna avhandling och i avsikt att komma Gadamer in på livet, är det mer lämpligt att följa upp Habermas kritik av traditionshermeneutiken i *Wahrheit und Methode*.

Vad står termen tradition för? Traditionen är den medvetandemässiga underström som gör en kultur till en kultur. Den västerländska kulturen är den tradition vi inte kan stiga ur. Ett fastställande av de exakta gränserna mellan vår kultur och andra är inte nödvändigt för att kunna hävda detta. Oberoende av en viss vaghet i definitionen av vad som är vår kultur i motsats till andra, hindrar detta inte att vi likväl ser en klart enhetlig linje i västerlandets historia, en tradition som i hög grad är länkad till vårt judisk-grekiska kulturarv. Detta må vara så. En viss tvetydighet kvarstår dock. Gadamer ställer uttryckligen sitt traditionsinfluerade verkningshistoriska medvetande mot nya tidens och speciellt upplysningens rationalistiska arv. I takt med att en naturvetenskapligt orienterad rationalism har blivit allt mer allenarådande, har bandet till traditionen trängts undan. Detta betyder inte att rationalismen vore opåverkad av denna utan snarare att rationalismens medvetande om sina egna förutsättningar och rötter är bristfälligt. Gadamer vill härvidlag främst beskriva "vad som ständigt sker", om ock bakom vår rygg.

Men oberoende av att det här enbart är fråga om ett falskt rationalistiskt självmedvetande, kvarstår väl likväl faktum att mycket av det rationalistiska elementet även har trängt in i var mans medvetande. Metod och instrumentalitet i språkanvändningen är inte enbart lokaliserat till vetenskapernas sfär, utan har under nya tiden i allt högre grad även kommit att präglade "vardagsmedvetandet". Det verkningshistoriska medvetandet innehåller väl sålunda även rationalistiska ingredienser? Traditionen är m.a.o. även en rationalistisk tradition?

I den mån det är önskvärt att traditionen tillåts verka i oss då vi förstår, borde detta då även gälla dess rationalistiska ingredienser. I den mån Gadamer

inte vill fastslå en del av traditionen som det som bör accepteras - och det vill han uppenbarligen inte - så måste även en viss rationalism bli godtagbar?

En fråga är givetvis då om Gadamer's icke-metodologi överhuvudtaget talar om någonting önskvärt. Den filosofiska hermeneutikens uppgift skulle enbart vara att visa på "vad som ständigt sker". Så är säkert delvis fallet. Ett resultat av detta är bl.a. den hermeneutiska aktivitet, som inriktar sig på att avslöja de underliggande fördomarna/föromdömena i vetenskap som utger sig för att vara objektiv. Men att se den filosofiska hermeneutiken som enbart deskriptiv verkar i högsta grad otillfredsställande. Alla Gadamer's argument mot objektivistisk historieforskning m.m. avser ju uttryckligen att visa det fruktbara i föromdömen. Detta är inte enbart att visa på de konsekvenser föromdömen har även i objektivistiska angreppssätt (där de i och för sig oftast inte erkänns). Det går inte att se objektivism som enbart ett falskt självmedvetande, utan den inverkar även på förståendets verksamhetsmöjligheter. Den objektivistiska inställningen hotar och hämmar förståendet när krav riktas på hur detta skall fungera för att överensstämma med rationella principer. (Detta innebär visserligen inte att föromdömena skulle försvinna, enbart att de inte utnyttjas produktivt.) En viss normativ ingrediens kommer alltså till synes då den filosofiska hermeneutiken ställer den verkningshistoriska principen mot det förstående som hämmas av objektivitetskravet. Detta håller Gadamer med om även om han tillägger att normativiteten är indirekt. En av hermeneutikens uppgifter är "dass das Selbstverständnis des stets geübten Verstehens berichtigt und von unangemessenen Anpassungen gereinigt würde"²². Även om de fem sista orden inte är kursiverade så uttrycker de likväl en klart normativ uppgift för den filosofiska hermeneutiken.

Då Gadamer hävdar att hermeneutiken inte är någon metodologi, innebär detta framförallt att den inte är någon "Kunstlehre", en teori för hur förståendet skall fungera, som sedan tillämpas i den konkreta tolkningsverksamheten. Skillnaden mellan kampen för ökat självmedvetande (den filosofiska hermeneutikens område) och metodologisk teori, är i en viss bemärkelse en skillnad mellan filosofi och metodologisk teori, är i en viss bemärkelse en skillnad mellan filosofi och annan teori. Filosofi handlar inte om att skapa klara scheman som sedan projiceras på en oformlig massa, inte om att skapa teoribyggnader som sedan tillämpas i det verkliga livet (jfr kap 1). Ett ökat självmedvetande ger oss inte riktlinjer för förståendet, utan påverkar oss som individer, något som också leder till att vi förstår på ett annat sätt. Den filosofiska hermeneutikens inverkan på vår tolkningsförmåga är alltså indirekt, inte direkt.²³

Men kvar står alltså påståendet att Gadamer på egna premisser borde vara förpliktigad att acceptera även upplysningsrationalitet som en förutsättning för förstående. För att detta inte skall vara möjligt att avfärda med motargumentet om att andelen rationalistiska ingredienser likväl är så liten i det verkningshistoriska medvetandet att motställningen mellan filosofisk hermeneutik

och rationalism kvarstår, är det lämpligt att omformulera kritiken något. Om denna rationalitet inte ses som en historisk produkt framsprungen under senare hälften av detta årtusende, utan som, det i vardagsmedvetandet, som har möjliggjort en sådan rationalistisk omvälvning (och som upplysningsepoken bara är ett symptom på), blir kritiken mer grundläggande.

Detta är en av Habermas angreppspunkter.

För Habermas kommer den verkningshistoriska principen att rubba balansen mellan "förnuft" och "auktoritet". Hans egen marxistiskt inspirerade föresats är i hög grad att ifrågasätta olika slag av auktoritet och förnuftet kommer att ha betoningen på "emanciperande förnuft". Sin språkliga motsvarighet har denna distinktion i den mellan språkanvändning (auktoritetsbunden) och reflektion (över den förra). Habermas tes gentemot Gadamer är alltså att denna reflekterande metadimension är inbyggd i naturliga språk och att upplysningsarvet sålunda ingalunda kan förkastas.²⁴

Vad Habermas gör både i sin kritik av Gadamer och överlag i sin egen "emancipatoriska" ideologikritik, är att han omsätter Freuds modell för behandling av neuroser i ideologikritiska termer. Den dialog Gadamer upphöjer till hermeneutisk princip kan på neurotiska yttringars vis vara patologisk. Och precis som psykoanalysen inte enbart syftar till att medvetandegöra tvångsmässigt verkande ingredienser i det omedvetna, utan även till att övervinna dem, emancipera analysanden genom medvetandegöring, så vill Habermas se ideologikritikens uppgift som den att genomskåda tvångskaraktären i vissa av de faktorer som styr vår dialog och på så sätt möjliggöra en frigörelse från dessa repressiva ingredienser.

Kommunikation kan vara "systematiskt förvrängd". För att se detta räcker det inte att blott ta del av en dialog, förvrängningen kan enbart ses genom att man anlägger ett reflekterande "utifrån-perspektiv". I psykoanalysen finns denna strategi tematiserad. I den analytiska situationen är analytikern inte enbart en dialogpart inriktad på att förstå meningens situationen är analytikern inte enbart en dialogpart inriktad på att förstå meningen i det sagda, utan han försöker samtidigt se patientens utläggning som ett symptom.

I fenomen av neurosers typ har den språkliga kommunikationsförmågan uttryckligen påverkats. Neurotikerns utläggning kan inte ses som normalspråklig till följd av den spärr som inträtt mellan normalspråk och privatspråk.²⁵ Denna spärr är ett resultat av patientens förträngning av traumatiska upplevelser, något som har gett upphov till ett omedvetet men ändå aktivt symbolskikt. Istället för att med det offentliga språkets medel uttrycka den traumatiska ursprungsscenen och sålunda ta den vi hornen, eventuellt övervinna den, överför neurotikern traumat till andra områden. Det offentliga språket upphör att fungera offentligt och tjänar som ett privatspråk där till synes offentliga ingredienser fungerar som symboler för den traumatiska erfarenheten. Neurotikerns yttringar kan sålunda inte enbart tas som

normalspråkliga, utan måste även ses som privatspråkliga.

Den tolkningsmodell analytikern använder sig av, strävar till att genetiskt härleda den traumatiska ursprungssituationen. I detta "sceniska förstående" (das szenische Verstehen) resymboliseras det som genom förträngningar desymboliserats vid neurosens uppkomst. Analytikern försöker genom att reflekterande spela med i den analytiska dialogen skapa sig ett "lexikon" för neurotikerns privatspråk, d.v.s. bli medveten om den symboliska relation som råder mellan neurotikerns utläggning och den ursprungliga traumatiska scenen. Genom att de traumatiska ingredienserna på detta sätt förs in i den offentliga kommunikationen, möjliggörs neurotikerns frigörelse.

Denna "djuphermeneutik" strider mot Gadammers upphöjande av dialogen till universalprincip för förståendet och visar enligt Habermas att språket självt kan utgöra ett problem.²⁶ Detta kräver en teori om språket som vid behov kan utdöma diskurs. I psykoanalysens fall koncentreras denna dialogöverskridande funktion till tre punkter. Analytikern måste ha en teori om vad icke-deformerad kommunikation är, vidare måste han ha en teori om de två symboliseringsnivåer neurotikerns text är relaterad till, den inomspråkliga nivån och den utomspråkliga paleosymboliska samt slutligen en teori om de mekanismer som är verksamma vid personlighetens utveckling, förträngning, överföring, desymbolisering etc.²⁷

För Habermas teori om kommunikativ kompetens blir dessa faktorer grundläggande. Den freudianska modellen för förklaring av språkliga yttringars bakomliggande faktorer, inriktas i sin ideologikritiska form på de objektiva faktorer bakom språk (och den språkliga traditionen) som framkallar patologiska drag i kommunikationen människor emellan. I ideologikritikens fall är dessa repressiva element inte mer någon traumatisk ursprungsscen, utan istället arbetets och maktens strukturer (Arbeit und Herrschaft), sådana de återspeglas i kommunikationen.

Precis som det i psykoanalysen fanns ett kriterium på icke-deformerat språk som möjliggjorde påvisandet av tvångskaraktären, ett kriterium på icke-deformerat språk som möjliggjorde påvisandet av tvångskaraktären i neurotikerns framställning, finns det även ett sådant i dess ideologikritiska motsvarighet. I varje naturligt språk finns en inneboende princip som syftar till tvångsfri kommunikation. "Det förnuftiga talets princip" (das Prinzip vernünftiger Rede) är avsaknad av repressiva ingredienser. Det regulativa, kontrafaktiska villkor, som utgör kriteriet på "förnuftsmässigheten" i tal, "den ideala talsituationen" (das ideale Sprechsituation), är den grundläggande faktorn i Habermas kommunikationsteori. Den ideala talsituationen är en dialog där varje repressivt element saknas och i principen om den regulativa roll denna talsituation har, sammanstrålar Habermas' emancipatoriska intresse men analysen av kommunikativ kompetens.

Denna teori ifrågasätter det allmängiltiga i Gadammers verkningshistoriska medvetande. "Reflektionens transcenderande kraft"²⁸ gör det möjligt att vid behov

avfärda den tradition som verkar inom en. För Habermas framstår det verkningshistoriska medvetandet som slaveri under traditionen. Habermas kritik kunde profileras mot Gadamers syn på skillnaden mellan sanna och falska föromdömen. De sanna traditionskonstituerande föromdömena befrämjar förståelse. Men om dessa av traditionen gynnade föromdömen enbart är symptom på repressiva drag i denna, blir förståelsen som följer med dem inte nödvändigtvis eftersträvansvärd.

Habermas vill likväl inte avfärda den filosofiska hermeneutiken som sådan, utan enbart den falska universaliserande tendens som enligt honom finns inbyggd i den. Hermeneutiken måste erkänna att vi med den kritiska rationalitetens hjälp även kan stiga ur vår egen situation, överskrida den. Enligt Habermas hävdar Gadamer att föromdömen, förutom att de verkar bakom ryggen på oss, även fortfar att verka sedan de medvetandegjorts i den hermeneutiska processen. Det är det senare påståendet ideologikritiken riktar sig emot.²⁹

Hur bemöter Gadamer detta?

Att verkningshistoriciteten skulle innebära någon latent konservatism där alla föromdömen bejakas oberoende av om de är medvetandegjorda eller ej, förnekar han. I *Wahrheit und Methode* hävdas ingalunda att det inte skulle finnas föromdömen som mer förställer än uppenbarar. Den verkningshistoriska principen innebär inte att man desperat klamrar sig fast vid alla sin fördomar, utan, som Gadamer replikerar i sitt svar på Habermas kritik³⁰ och som även har framgått av presentationen ovan, är det grundläggande draget i *Wahrheit und Methode* ingalunda någon lovprisning till "fördomsfullheten". Gång på gång betonas tvärtom att föromdömen sätts på spel när de sätts i spel. Att tolka med föromdömenas fulla styrka är att riskera sina föromdömen. Då Habermas betonar vikten av att kunna avfärda föromdömen, fördomar som förställer eller är ideologiska till sin karaktär och för detta ändamål för fram sin emancipatoriska reflektion, så är detta drag i reflektionen i sig ännu inte något som strider mot det verkningshistoriska medvetandets princip, som mycket väl tillåter både bejakande och upplösning av föromdömen³¹. Det enda som i detta avseende sägs med den verkningshistoriska principen är att föromdömen även är aktiva då andra sådana avfärdas. All reflektion går av stapeln i och utgående från traditionen.

Kan reflektionen, som Habermas hävdar, ligga utanför det verkningshistoriska skeendet? Gadamer förnekar en sådan transcenderande förmåga, något som skulle kräva att det gick att skapa ny förförståelse. Men förförståelsen är något vi konstitueras av och tanken på att så totalt omskapa oss själva är absurd. Den enda form av reflektion som är möjlig, är den som utgår ifrån att både förändring, även i dess revolutionära form, och bevarande sker i och utgående från traditionen.³² Ett upphöjande av denna "effektivreflektion" (effektive Reflexion) innebär ingalunda som Habermas hävdar, att den i vardagsspråket inbyggda

drivkraften mot vetenskaplig reflektion skulle försummas. Att rationalism och formalspråk har sina rötter i "vardagsmedvetandet", förändrar inte det faktum att det råder en klar gräns mellan fackspråk och umgängesspråk. Att rationalismens rötter finns i vardagsmedvetandet ointetgör inte på något sätt hermeneutikens allmänna upphöjande av umgängesspråket, rötter till fackspråk är ännu inget fackspråk. Det primat umgängesspråket har i hermeneutiken förändras inte av fackvetenskapens ställning idag. Liksom matematiken som vetenskap, är även klyftan mellan fackspråk och umgängesspråk årtusenden gammal³³. Därmed vill Gadamer förneka att rationalismen ikraft av en föregiven, fundamental rationalistisk ingrediens i traditionen, skulle ha verkningshistorisk relevans, d.v.s. att vi på verkningshistoriska premisser vore förpliktigade att bejaka rationalism. Det är umgängesspråket som bär upp vårt sociala liv, inte fackspråket. Att ta fackspråkets uppkomst som ett alibi för att i umgängesspråket införa en form av reflektion där umgängesspråkets band till situationen och den förömdömespräglade traditionstillhörigheten undertrycks, går alltså inte. Eftersom Habermas lika litet som Gadamer vill överlåta avhandlandet av mänskliga frågor åt "socialingenjörerna", d.v.s. på ett fack, kvarstår i.o.m. umgängesspråkets primat förömdömenas ofrånkomlighet. All modifiering av förömdömen sker med tillhjälp av förömdömen. Gadamer jämför hermeneutikens språksyn med retorikens.

Retorik handlar ingalunda enbart om att ge det man uttrycker en attraktiv form. Redan hos Aristoteles var retoriken i hög grad något som även rörde kunskapsfrågor. Det förrådiska drag retoriken påstås ha, sammanhänger med att man enbart ser den som knuten till formen. Retorisk talang uppfattas som förmågan att ge vilket som helst innehåll en attraktiv form som tilltalar mottagarens känslor. Retoriken betraktas därför som farlig eller förkastlig, emedan den ses som ett medel att framkalla ett känslomässigt anammande, utan att det som tillägnas utsätts för det kritiska intellektets granskning.

Men vad retoriken enligt Gadamer egentligen gör, är att den liksom det verkningshistoriska medvetandet aktiverar förömdömen. Retorisk diskurs är enbart verkningshistoriska medvetandet aktiverar förömdömen. Retorisk diskurs är enbart ett särfall av det som i stort gör det hermeneutiska projektet kunskapsmässigt. Retoriken står inte emot förnuftet, utan i den verkar förnuftet tvärtom i allra högsta grad, men i en form som har betoningen på människans situationsbundenhet och ändliga existens.

Även om retorik givetvis också kan användas som ett manipulativt instrument, är detta ingalunda det mest framträdande draget. Vad retoriken framförallt gör är att den väcker reaktioner, även motreaktioner och detta skiljer den retoriska diskursen från den skenbart objektiva. Med logiska och rationella medel åstadkoms ett sken av förutsättningslöshet, som leder till att mottagaren inte, vare sig är på sin vakt eller ens i samma mån reagerar. Det "objektiva" är helt enkelt ovedersägligt. Den objektiva diskursen seglar under förutsättningslöshetens falska

flagg, ovedersäglighet vinns enbart genom att underliggande förordömen förtigs. Däri ligger skillnaden mellan rationellt och retoriskt tal. Retorik och hermeneutik baserar sig på övertygande argument, inte ovedersägliga, avgörande är det som är troligt, inte det som är visst³⁴. I den mån tanken på objektivitet, d.v.s. med vetenskaplig förutsättningslöshet överensstämmande kunskap, är skev, så är vi alla i vår ändliga sociala tillvaro hänvisade till att spela inom det verkningshistoriska skeendets ramar.³⁵

Då Habermas tillämpar psykoanalysens behandlingsmodell på hermeneutiken, leder detta enligt Gadamer till att det dialogiska förståendet inte mer präglas av visshetens frånvaro. En dialog där ideologikritikern "genomskådar" omdömen och förordömen är enbart en läkare - patientrelation och ingen äkta dialog. Att genomskåda är läkarens uppgift, inte socialpartnerns. Att inta analytikerens roll i en dialog som inte "fungerar", är att ta sig rätten att fastslå vad som är patologiskt, ideologiskt. Den dialogpart som avfärdar meningsskiljaktigheter som patologiska symptom, framstår för Gadamer som en "spelfördärvare".³⁶ En tematisk, emancipatorisk reflektion av Habermas typ riskerar att skyla över sina egna underliggande förordömen, samtidigt som den uttryckligen inriktar sig på att avslöja andra(s) repressiva sådana.

Tradition och ideal.

Må vara att reflektionen alltid måste verka utifrån sin egen tradition, om detta kan man vara överens med Gadamer³⁷. Men "reflektionens transcenderande kraft" har även en annan sida, nämligen den att "visionärt föregripa". Varför kan man inte som verkningshistorisk strategi välja att "måla upp" regulativa idéer som vare sig gör anspråk på någon överhistorisk giltighet eller förutsättningslöshet? På det etiska planet handlar detta om det berättigade i utopiska visioner. I Gadamer's kritik av Habermas lyser de antiutopiska ingredienserna fram på denna punkt. Det förefaller likväl som om denna antiutopism inte nödvändigtvis följer ur den verkningshistoriska principen.

"Gegenüber welcher Selbstinterpretation des gesellschaftlichen Bewusstseins - und alle Sitte ist eine solche - ist das Hinterfragen und Hintergehen am Platze, etwa in revolutionärem Veränderungswillen, und gegenüber welcher nicht? Diese Fragen scheinen unbeantwortbar. Es scheint sich die unausbleibliche Konsequenz zu ergeben, das dem principiell emanzipatorischen Bewusstsein die Auflösung alles Herrschaftszwangs vorschweben muss - und das hiesse, dass die anarchistische Utopie ihr letztes Leitbild sein muss. - Dies freilich scheint mir ein hermeneutisch falsches Bewusstsein."³⁸

Gadamer förnekar inte bara det anarkistiska draget i denna "anarkistiska utopi", utan även det utopiska. Scepticismen mot distinktionen mellan vara (sein) och böra (sollen) gäller även ouppnåeliga, regulativa ideal. Detta betyder att

Gadamer, liksom ovan Heidegger, pläderar för en variant av "på denna sidan-principen", medan Habermas trots sin marxistiska bakgrund är den som frångår denna princip. Sålunda har Habermas även kritiserats för en reformism, d.v.s. ett synsätt som ännu inte har frigjort sig från hinsides-perspektivet, något som skulle koncentreras i hela konsensusteorin för sanning och den därmed sammanhängande tanken på en regulativ talsituation³⁹.

Men min avsikt i denna avhandling är alltså inte att utarbeta regulativa idéer som sådana. Vad jag är intresserad av är som ovan framgått, den etiska dimension som förmedlar mellan å ena sidan etiska ideal eller utopier av regulativ karaktär och å andra sidan vår situation i nuet. Det är på denna punkt det verkningshistoriska skeendet kan bidra. Men samtidigt har det alltså framkommit att Gadamer inte erkänner hela tanken på regulativa ideal. Detta kan jag ej förstå. Genom att än en gång tackla frågan om förhållandet mellan erfarenhet, öppenhet och självförståelse, vill jag visa på något i den utopiska principens väsen som även kan gynna ett verkningshistoriskt medvetande.⁴⁰

"Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung."⁴¹ Detta är den gruntanke hos Gadamer, som i sin mer nyanserade form har en klar udd riktad mot det jag kallat regulativa ideal. I Wahrheit und Methode finns denna koppling koncentrerad i följande ord: "Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiss, dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. Der erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne. /.../ An /der eigentliche Erfahrung/ findet das Machenkönnen und das Selbstbewusstsein seiner planenden Vernunft seine Grenze"⁴². I takt med att den hermeneutiska erfarenheten ges en mer övergripande betydelse kommer den även i allt högre grad att bli riktad mot alla försök att "ta framtiden i egna händer", emot utopiska strävanden.

I förståendet manifesteras denna ändlighet i "öppenhetens logiska struktur"⁴³, i dialektiken mellan fråga och svar. Gadamers ändlighet i "öppenhetens logiska struktur"⁴³, i dialektiken mellan fråga och svar. Gadammers avoga inställning mot regulativa ideal, d.v.s. tematiserade, enbart riktlinjegivande ideal, beror på att dessa enligt honom minskar vår öppenhet (jfr Heideggers syn på tematiserad möjlighet). Hela sein-sollendistinktionen skapar en normativ förankringspunkt som tvingar oss att undertrycka det vi "är" till förmån för något fjärran "bör". Detta "bör" uttrycker ett förmätet anspråk på att kunna stiga ur den egna situationen till förmån för en annan föregivet "ideal" verklighet. Ett sådant normativt kunskapsanspråk är för Gadamer orimligt och hermeneutiskt hämmande. För konsten att fråga är "der Wissen des Nichtwissens"⁴⁴ väsentligt, förhandsdispositionen för en fråga är alltid avsaknad av kunskap. Det är denna tanke Gadamer försöker vända mot Habermas "anarkistiska utopi". För att vara öppen för eventuella sammanbrott i erfarenhetens enhet, krävs en i grunden frågande emottaglighet för dessa sammanbrott.

I detta sammanhang är det lämpligt att dra sig till minnes Heideggers distinktion mellan omsorg och ombesörjande och ge akt på eventuella likheter mellan denna och Gadamers syn på fördomen.

Man kunde lätt föränledas tro att Gadamers hermeneutik är inriktad på att låta fördomömena framlysa precis som Heidegger vill avtäcka omsorgen, varat. Eller mer exakt. Att Gadamer skulle sträva efter att visa fördomömet i fällandet av fördomömen (fördomen i fördomandet) liksom Heidegger vill visa omsorgen i ombesörjandet. Detta skulle då föra omsorg och fördomömen mycket nära varandra. Men det är skäl att minnas att dessa inte är identiska. Fördomömet resp. fällandet av fördomömen rör enbart en av existentialerna, nämligen förståendet.

Gadamers syn på förhållandet mellan fördomömen och fällandet av fördomömen, är sålunda inte direkt förbunden med hans syn på förhållandet mellan omsorg och ombesörjande. Av detta följer att Gadamer, trots att han ingalunda undervärderar fällandet av fördomömen vid sidan av uppenbarandet av dem, ändå kan dela Heideggers dragning mot att se ombesörjandet som något profant och filosofiskt sett mindre "värdigt" än omsorgsinsikten. Även om denna dragning mot "varamysticism" hos Heidegger ingalunda är helt entydig, förefaller tanken på ett egentligt liv dock att ha tyngdpunkten klart vilande på den ontologiska polen. Betoningen av omsorgen/varat antyder en motsvarande negligering av ombesörjandet/förfallandet till det varande. Ombesörjandet blir helt enkelt enbart det nödvändiga föregående materialet för ontologisk sökan.

Detta går igen i Gadamers syn på reflektion och ideal. Utopism förfaller till en världsbild precis som den alldagliga tillvaron förfaller till det aktuellt varande i ombesörjandet. Regulativa ideal medför ett liv ikraft av några få avgränsade möjligheter, tillvarons egentliga, factiska möjligvaro begränsas. Avståndstagandet från regulativa ideal har en klar likhet med avståndstagandet från det ombesörjande uppgåendet i den rådande, av aktuell möjligvaro präglade världen.

Om, som saken tolkades i kap. I, oegentligt liv innebär att tillvaron enbart förfaller till det varande och egentligt liv innebär att tillvaron inte enbart, men även förfaller, så blir den avgörande frågan vilken av de två polerna etiken skall bygga på. Skall etiken baseras på ett ontologiskt eller ontiskt synsätt? Gadamers avfärdande av regulativa ideal återspeglar en prioritering av det ontologiska synsättet. Idealerna innebär ett fastlåsande av möjligheter och är sålunda symptom på ett ontiskt betraktelsesätt.

Denna syn på etikens position är ingalunda självskriven ens på basen av existentialanalytiska eller hermeneutiska premisser. För mig förefaller det rimligt att anta att moralens funktion snarare sammanhänger med att ge sig hän i ombesörjandet än att se omsorgen framlysa. Moralåskådningar är väl närmast strategier för ombesörjandet och det närbesläktade fenomenet "omvårdnad" (d.v.s. ombesörjandet i sin inriktning på medtillvaron). Därmed inte sagt att

omsorgsanalysen inte skulle kunna bidra till modifieringen av moralformer. Det enda som sägs är att man inte på ontologiska premisser (som visserligen främst är förtäckta i Gadamer's fall), kan förneka värdet av moral på ontisk bas.

Om man hänför moralåskådningar till den ontiska sfären, kan de ses som en förutsättning för omsorgsanalys istället för att ses som ett resultat av den. Hemfallenheten ligger i moralens väsen och en analys av underliggande omsorg får inte bli ett upphävande av den "förfallna" moralen, utan måste enbart syfta till ett ökat självmedvetande för den moraliskt handlande individen.

Omsorgsanalysen med sin betoning av tillvarons ändlighet och sålunda det relativa i värdeuppsättningar, får absolut inte sammanblandas med utopiskt tänkande. Som jag vill se det utopiska medvetandet utgår det alltid från ett ontiskt perspektiv och detta är vad som möjliggör uppkomsten av sådana ideal. Möjligheter fastläses och det utopiska medvetandet är sålunda hemmahörigt i det ombesörjande förfallandet till världen. Så måste det även vara. De rötter i Heideggers ontologi som Gadamer implicit använder sig av i avfärdandet av regulativa ideal har inte den moraliska relevans de föreges ha. Ontologin har enbart en moralreglerande, men inte en moralkonstituerande funktion.

En annan sak är sedan att Gadamer's hermeneutik ingalunda enbart har denna ontologiska betoning, något som kommer till synes i den betydelse "fällandet av förordömen" fortfar att ha vid sidan av uppenbarandet av dem. Genom att Gadamer i sin hermeneutik inte enbart betonar den senare aspekten, något som skulle vara ett utslag av ett rent ontologiskt perspektiv på saken, utan även i allra högsta grad också framhäver fällandet av förordömen, så kommer verkningshistoriciteten därmed att gå fri från de "varamysticistiska" ingredienser som spökar i kritiken av reflektiva, regulativa ideal.

Det förefaller mig som om sådana ideal kan vara lika fruktbara för det verkningshistoriska medvetandet som ombesörjandet är för omsorgens framlysande. Hos Heidegger möjliggjorde det primära ombesörjandet belysande hänvisningsstörningar. För att bevänta det primära ombesörjandet belysande hänvisningsstörningar. För att bevänta strukturen och därmed omsorgen skulle kunna uppenbaras, så måste det därförinnan ha funnits ett bestyr som "lät det vara bevänt med" (och som sedan kunde störas).

I hänvisningsstörningens princip finns något som även kan vändas till ett försvar av de regulativa ideal Gadamer förkastar. Kort kunde detta sägas ungefär så, att ju mer som hänger på ett förordöme, d.v.s. till exempel då det är knutet till ett regulativt ideal, desto mer belysande kan det bli och framförallt då sammanbrott det råkar ut för. Ett förordöme som är länkat till en tematisk helhet, kan då det bryter samman leda till, inte blott en hänvisningsstörning, utan till en hermeneutisk kollaps. I sådana fall är det inte blott det enskilda förordömet som blir tvivelaktigt, utan genom att det så intimt är sammanlänkat med en hel moralisk vision, så utsätts samtidigt hela denna tematiska helhet som

binder ihop förordömet med ett flertal andra förordömen och omdömen, för risken att bryta samman. Givetvis är det inte så att det tematiska sammanhanget automatiskt upplöses i.o.m. att ett enskilt, däri ingående förordöme, upplöses. Men det viktiga är att det finns en inverkan. Även om vi inte avstår från ett ideal genom att ett anknutet förordöme upplöses, så är det i.a.f. något i vår tro på detta ideal som vacklar. Det väsentliga är att vad som händer det enskilda förordömet i tolkningen, blir mer vittgående om ideal finns invävda i interpretens tolkande verksamhet. Då Gadamer med rätta hävdar att förordömen ingalunda medför något styvnackat textförtryck, eftersom de uttryckligen sätts på spel i tolkningen, frågar man sig om inte detta påvisande av en öppenhet i förordömespräglat förståande även kan utsträckas till att gälla en tematiserad moralisk vision. Även ideal blir när de sätts i spel också satta på spel.

I den mån man inte som Habermas ser emancipatoriska ideal som förordömesfientliga, utan istället som en strukturering av vissa omdömen som allt fortfarande bibehåller banden till förordömena, så kan ideal även verkningshistoriskt sett vara synnerligen fruktbara. Ett explicit tematiskt nätverk av omdömen har väl ofta just den funktionen att förordömen på det implicita planet grupperas i enlighet med detta nätverk. Att omdömen inte kan frigöra sig från förordömen innebär väl just detta att de två planen alltid är sammanlänkade och sålunda att de som händer i omdömenas värld påverkar förordömena och vice versa.

Även på denna grund kan en variant av distinktionen *sein - sollen* legitimeras. Att använda sig av normativa ideal är enbart ett sätt att fälla sina förordömen (och omdömen). Att de ses som ouppnåeliga och att man fullt och fast tror på dem, gör därvidlag ingen skillnad. Tron i tron på ideal gör störningar mer verkningsfulla och idealen (den tematiska strukturen) i tron på ideal gör störningar mer vittfamnande.

Vad detta handlar om är de mekanismer för horisontförändring som efterlystes i inledningen. Vad som ovan beskrivits är ett drag i idealen eller horisonterna, som gör det möjligt att tänka sig motsvarande hänvisningsstörningar som de vilka gällde förordömen som sådana, även på detta tematiska plan. Frågan om huruvida man faktiskt kan lita på att störningarna inträder, kan inte besvaras på annat sätt än hermeneutiken gör det i stort. Det är bara att stämma in i den filosofiska hermeneutikens allmänna credo: tolka, tolka och åter tolka, lev ett liv i idel tolkning. Detta är det enda sättet att utsätta sig för risken av både hänvisningsstörningar och hermeneutiska kollapsar. Kunskap om olika sätt att se är det enda vi kan stöda oss på för att undvika dogmatisk fanatism.

För att rekapitulera. Risktagningen ovan är den ena aspekten av det hermeneutiska företaget, den som närmare sammanhänger med Heideggers

ontologiska projekt. När vi utsätter våra föromdömen för främmande "livsuttryck", så klarnar denna förförståelse och det är i denna aspekt av hermeneutiken som möjligheten till horisontväxlingar har sin rot. Härvidlag måste det nödvändiga i att förfalla till den rådande verkligheten dock betonas, det regulativa idealet hemfaller och måste erkännas i denna sin funktion. Men även i horisontförändringar är föromdömen verksamma, upplösning av föromdömen sker alltid med tillhjälp av föromdömen. Medvetandegöring behöver i sig likväl vare sig leda till upplösning av enskilda medvetandegjorda föromdömen eller än mindre till horisontförändring. I medvetandegöringen kan föromdömen både erkännas och upplösas.

Den andra aspekten rör inte uppenbarandet av föromdömen utan fällandet av dem, något som även kan innebära att man s.a.s. fortfar att fälla föromdömen man blivit medveten om. Sådana medvetandegjorda bejakade föromdömen, d.v.s. omdömen som erkänns, måste då alltså ses, inte som omdömen utan band till föromdömen, utan som omdömen med verkande föromdömen inom sig. På motsvarande sätt är ett föromdöme som upplöses vid medvetandegöring, samtidigt ett avståndstagande från både föromdöme och omdöme. Att föromdömet uppenbaras, d.v.s. blir omdöme, innebär enbart att det kommer till uttryck i tal. Härtill kommer att det i föromdömenas väsen ligger att de är sammanvävda på ett annat sätt än omdömen, som har sin uttryckliga karaktär till en del just p.g.a. att de och termerna i dem är avgränsade. Om man minns detta torde relationen föromdöme - omdöme ovan, inte vara missvisande. Det är i de verksamma föromdömena hermeneutikens relevans ligger.

Noter.

1. Furberg 1982, s. 79.
2. A.a., s. 80.
3. Se förutom Gadamer och Ricoeur, även Richardson 1963, s. 103.
4. Furberg 1982, s. 80. Richardson, även Richardson 1963, s. 103.
4. Furberg 1982, s. 80.
5. Jfr också hur en analytisk filosof som Richard Rorty uttryckligen tar fasta på hur främmande all realitetsproblematik är för bl.a. Gadamer. Rorty 1979, s. 357 ff.
6. Furberg 1982, s. 30.
7. A.a., s. 147.
8. A.a., s. 25.
9. A.a., s. 20 - 21.
10. A.a., s. 248.
11. A.a., s. 116.

12. A.a., s. 241.
13. A.a., s. 20.
14. Ricoeur 1978 b, s. 125.
15. A.a., s. 125.
16. Furberg 1982, s. 19.
17. A.a., s. 91 - 93.
18. A.a., s. 92.
19. A.a., s. 306.
20. Hur är det t.ex. med frågan "Förstod du honom när han talade swahili?"
Durativt förstå enligt mitt förmenande.
21. A.a., s. 66.
22. Gadamer 1975, s. 250.
23. Se t.ex. Gadamer 1971 a, s. 300.
24. Habermas 1971 a, s. 122.
25. A.a., s. 136.
26. A.a., s. 147.
27. A.a., s. 139 - 150.
28. Habermas 1971 b, s. 52.
29. A.a., s. 49.
30. Gadamer 1971 b, s. 78.
31. A.a., s. 72.
32. Gadamer 1971 a, s. 307.
33. A.a., s. 290.
34. Här är det inte fråga om induktion kontra deduktion, utan då snarare om
dessa båda i motsats till förståendet (Erklären - Verstehen).
35. A.a., s. 313 - 317. Retorikens kognitivitet är dock inte ontologisk till sin
karaktär, mer om detta i kap. III d.
36. A.a., s. 306 - 307 och Gadamer 1971 b, s. 81.
37. Se Bubner 1981, s. 64 - 66.
38. Gadamer 1971 b, s. 82.
39. Giegel 1971, s. 278 - 280.
40. Se även Ricoeur 1974, s. 243 - 270 samt Bleicher 233 - 235.

41. Gadamer 1971 a, s. 311.
42. Gadamer 1975, s. 339 - 340.
43. A.a., s. 344.
44. A.a., s. 348.

Kapitel III. Ricoeur.

A. Språkfilosofisk inledning till metafor-teorin.

Semiotik, semantik, hermeneutik.

För att fullt förstå Ricoeurs språkfilosofiska utgångspunkter, är det skäl att se dem mot bakgrunden av kulturklimatet i Frankrike, där fenomenologi och hermeneutik under de senaste decennierna i hög grad har överflyglats av strukturalismen och dess efterföljare. Hos Ricoeur kan man skönja en konstant vilja att profilera sig mot denna lingvistiska tradition i Ferdinand de Saussures efterföljd, som sedan med Lévi-Strauss har utvidgats till en allmän antropologisk och filosofisk teori.

Grundläggande i Saussures lingvistik och hela semiotiken är distinktionen mellan "langue" och "parole"¹. "Langue" står för systemsidan av språket och "parole" för den situationsbundna aktualiseringen, talet. Genom att begränsa lingvistik till ett studium av språkssystemet blir den en stringent vetenskap, vars objekt är oberoende av tillfälliga faktorer såsom "det psykofysiologiska verkställandet, det individuella utförandet och diskursens fria kombinationer"². Allt detta avfärdas som hörande till talet. Språkssystemet, koden, utgör de regler som styr användningen och koden är sålunda i motsats till talet kollektiv och tvingande.

Inom ramen för språkssystemet gör lingvistik dessutom en distinktion mellan en synkron och en diakron dimension. Synkroniteten står för systemet betraktat som ett tillstånd, som något statiskt, medan diakronitet åsyftar systemets förändring, det processartade. I enlighet med syftet att ge lingvistik ett i möjligaste mån homogent objekt, måste den diakrona dimensionen underordnas den synkrona.

Vidare präglas språkssystemet av sin slutenhet, i koden syftar allt på något inomspråkligt. Språket reduceras till ett tecken-system³ syftar allt på något systempråkligt. Språket reduceras till ett teckensystem, där tecknens värde i systemet enbart är beroende av deras inbördes relationer. I den mån enskilda tecken betecknar något, är det fråga om en relation betecknande - betecknat (signifier - signified) och inte en relation tecken - ting (el. dyl.).

Det är mot en universalisering av dessa fyra grundläggande drag i koden, synkronitetens primat, kodens slutenhet, dess kollektiva och anonyma karaktär samt dess tvingande funktion, som Ricoeur, utgående från Emile Benveniste, ställer sin teori om komplementariteten semiotik - semantik.

I Ricoeurs termer beskriver strukturalismen enbart reduktionen av världen till språk, men negligerar språkets förmåga att överskrida sig själv, återvända till världen³. Ricoeurs föresats är givetvis inte att avfärda strukturalismen som metod, tvärtom betonar han gång på gång den betydelse semiotiska rön har, även för

fenomenologi och hermeneutik. Men semiotiken har bara ett begränsat tillämpningsområde, i språkvetenskapen framförallt enheter mindre än satsen. Då Lévi-Strauss tillämpar semiotiken på texter av exempelvis myters storleksordning, har strukturalismen överskridit gränserna för vad som är legitimt inom ramen för denna metod⁴.

Saussures avfärdande av talet som blott och bart en ointressant restprodukt är samtidigt ett försummande av det som gör språket viktigt och värdefullt för mänskan. Talet är förknippat med språkets individuella och föränderliga sida i motsats till språkssystemets kollektiva, opersonliga och oföränderliga karaktär. Talet är intentionalt, uttrycker yttrarens intentioner. När koden aktualiseras i en talhändelse, blir språket verkligen ett "ut-sägande" och övervinner sig som enbart språk, blir ett språk om någonting⁵. En förutsättning för detta är givetvis den semiotiska struktur lingvistikens beskriver, men även om talhändelsen har sin grund i strukturen, kvarstår faktum att språkets syftemål är meningen.

Strukturalismen försummar talet, den språkliga händelsen, p.g.a. dess flyktiga karaktär och avsaknaden av en enhetlighet, som skulle möjliggöra vetenskaplig beskrivning. Mot denna syn på talet som en lingvistisk restprodukt står semantiken med dess betoning av talets diskurskaraktär, en aspekt som vare sig är ostrukturerad eller flyktig. Diskursen är språket betraktat som både händelse och mening och händelsens "utvändiggörelse" i en mening, d.v.s. det faktum att meningen i högre eller lägre grad kan lösgöra sig från sin uppkomstmiljö, att vi kan känna igen den som i stort sett samma betydelse också i andra situationer, ger även diskursen en varaktighet som gör den vetenskapligt intressant. Diskursen aktualiseras som händelse, men förstås som mening (betydelse)⁶.

För att inte längre än nödvändigt uppehålla mig vid en semiotisk förmedling av metafor-teorin, ett projekt som med nödvändighet skulle bli ytligt, sammanfattar jag huvudtanken i den lingvistiska motteori, som Ricoeur baserar sin analys på, nämligen Emile Benvenistes allmänna dualism mellan en semiotisk och en semantisk sfär. Detta är motiverat då det semantiska mellan en semiotisk och en semantisk sfär. Detta är motiverat då det semantiska perspektivet i fortsättningen kommer att utgöra en självklar utgångspunkt.

I språkssystemet finns en mängd funktioner som inte låter sig intvingas i en blott och bart semiotisk beskrivning, moment som inte kan förklaras utan en hänvisning till deras (potentiella) aktualisering i en diskursinstans. Dit hör exempelvis flertalet pronomen, vars mening sällan kan förklaras helt lexikalt. Ett personligt pronomen som "jag" eller "du" har enbart en betydelse i den konkreta aktualiseringen i diskursen⁷. Till samma klart diskursiva grupp hör temporala uttryck överlag och även verbformerna. Alla dessa fenomen är för Benveniste enbart mycket uppenbara fall av diskursivitet och visar på en allmängiltig semantisk aspekt, som gäller alla tecken. Det är i diskursen tomma tecken får en utfyllnad, blir ord. Föremålet för Benvenistes kritik är alltså den i semiotiken

grundläggande distinktionen mellan "langue" och "parole", som han försöker ersätta med en allmän komplementaritet mellan semiotik och semantik. I lingvistik finns enligt Benveniste två olika, rättesnören och metoder, en dekonstruerande och en integrerande. Integration till större och större helheter belyser betydelsen, medan den semiotiska dekonstruktionen enbart beskriver formen⁸. Med den första meningsenheten, satsen, sker ett kvalitativt språng, en förändring som gör denna till något mer än summan av sina delar. Denna nya dimension har sitt kännemärke i predikatet, "att säga något om något". Predikatet ger språket en "kategorisk" nivå som inte mer kan undersökas enligt det semiotiska mönstret. Predikation är inget tecken likt fonemer, lexemer och morfemer. "Different kinds of predication doesn't exist"⁹.

Sålunda är alltså det semiotiska postulatet, "all the levels of decomposition /.../ and of integration /.../ are homogenous"¹⁰ oriktigt. Att säga att ett postulat är oriktigt är förstås vagt, postulat är ju något som fastslås som en utgångspunkt. Men det väsentliga är att det semiotiska perspektivet visar sig otillräckligt för sådana språkliga fenomen, som semiotiken föregger sig kunna förklara.

Hos Benveniste finns m.a.o. ingredienser som kan förena lingvistik och Saussures anda med en mer anglo-sachsiskt inspirerad semantik och indirekt också med hermeneutiken. I vissa avseenden blir det semantiska fältet likväl relativt onyanserat hos Benveniste, speciellt vad gäller åtföljande referensproblematik. I begreppet "det intenderades transcendens" figurerar referensen närmast som ett slags horisont i den egna teorin.

När Ricoeur tyr sig till Benveniste i sin kritik av Lévi-Strauss, måste detta likväl ses mot bakgrunden av den konflikt som råder mellan strukturalismens och hermeneutikens filosofiska ambitioner. Filosofisk blir strukturalismen då språkssystemet upphöjs till något som i form av ett slags språkligt undermedvetet verkar i oss, utan att vi i förhållande till detta mer har någon plats som aktiva viljevarelser. Detta styrande skikt blir det yttersta målet för varje strukturalistisk undersökning. Den må sedan gälla myter, litterära verk eller sociala konstellationer.

Här kolliderar strukturalismen med den hermeneutiska filosofin. Hermeneutikens yttersta syftemål är att vinna insikt om den tänkande viljevarelse mänskan och detta står i bjärt kontrast mot strukturalismens åsidosättande av allt det som är intentionalt, viljemässigt och självöverskridande i henne. Den strukturalistiska filosofin bygger på en abstraktion, där reflektionens förutsättning i en obönhörligt verkande kod universaliseras på bekostnad av reflektionen själv, det tänkande och viljande subjektets¹¹ förmåga att överskrida sig själv¹².

Ricoeurs kritik av strukturalismen kommer sålunda att löpa parallellt med kritiken av "misstankens hermeneutik", representerad främst av Marx, Freud och Nietzsche¹³. På samma sätt som misstankens hermeneutik försöker "avslöja" subjektet genom att riva fram det som egentligen verkar i det, de

socio-ekonomiska förhållandena, libidon eller viljan till makt, så avtäckar strukturalismen subjektets rötter i dess strukturella undermedvetna. Det intressanta för Ricoeur är diskursens frihet, inte språkssystemets tvång, språkets oändliga användningsmöjligheter och inte dess ändliga medel¹⁴. Det är denna kreativa dimension av språket där subjektet aktivt medverkar, som öppnar mot polysemi och metaforer, ämnet för den fortsatta behandlingen.

Om man ändå som Ricoeur betonar nödvändigheten av att den hermeneutiska fenomenologin bör förmedlas av lingvistiska rön, måste man även kunna visa hur konfrontationen mellan den semiotiska lingvistik och den hermeneutiska hermeneutiken. Ricoeurs synnerligen kritiska inställning till många av de semiotiska grundpostulaten förefaller antyda att dessa inte har någon sådan kompletterande eller modifierande funktion, utan att semiotiken snarare helt har fått ge vika för hermeneutiken. Som P. Bourgeois konstaterar; "Ricoeur seems at first merely to turn to semiology with the sole intention of destroying it, of pitting phenomenology of language against it, in order to revive phenomenology, which actually is not threatened and has not changed"¹⁵.

Svaret på denna skenbara paradox ligger, som även Bourgeois konstaterar, i synen på ordet som "trader between speech and system" och den därmed sammanbundna tolkningen av språket som både "ändligt medel" och "oändlig användning" (Humboldt)¹⁶.

Språkssystemet är ändligt och måste även vara det för att kunna fungera. Detta gäller den fonetiska strukturen, lexikonet och syntaxen. Antalet giltiga kombinationsmöjligheter, den syntaktiska aspekten, måste vara begränsat. Om kombination som kombination skulle vara godtagbar, kunde utsagor inte mer vara meningsbärande. Även fonemernas antal måste vara begränsat för att något sådant som meningsfulla ljudströmmar överhuvudtaget skall vara möjligt. Relevansen av detta är dock liten för semantik och hermeneutik, men av stort intresse är däremot den ändlighet som rör det lexikala systemet. Varje fungerande lexikon måste vara ändligt. Detta är en grundläggande förutsättning för alla naturliga språk, tack vare den här "ekonomiprincipen" blir det överhuvudtaget möjligt att tillägna sig språket. Ett oändligt (eller synnerligen omfattande) lexikon omöjliggör (eller försvårar) språkinlärning och -användning.

Ändlighetens kompletterande motpol är oändlighetsprincipen, användningens oändliga möjligheter. Då strukturens potentialitet övergår i användningens aktualitet, blir tecknen ord och öppnas därmed för den kontextuellt betingade meningens mångfald. Med diskursinstansen följer egentligen tre olika slag av oändlighet. Med dialogparterna följer den individuella upplevelsesfärens djup, med meningen följer det tänkbaras oändlighet (d.v.s. de oändliga möjligheterna att ge mening) och med referensen följer sist och slutligen själva världens outtömlighet¹⁷.

För förhållandet mellan ändligt medel och oändlig användning har fenomenet

polysemi en avgörande betydelse. Polysemin, "ett namn med flera betydelser", rör lexikonet, men har samtidigt en semantisk motsvarighet, utsagornas eventuella mångtydighet. Ekonomiprincipen gör polysemin till ett både önskvärt och nödvändigt fenomen i varje naturligt språk. Om polysemin inte fanns skulle språket antingen vara stympat eller otympligt. Det förra blir resultatet om polysemin uttraderas genom att alla polysemiska betydelser utom en stryks. Otympligt blir språket däremot om man inte gör våld på den existerande polysemin, utan istället försöker ge alla polysemiska särbetydelser egna namn, något som skulle strida emot ekonomiprincipen. Univocitet innebär antingen att alla polysemiska värden utom ett för varje namn stryks, eller så skapas nya namn för alla dessa polysemiska värden. Antingen gör man våld på språkets uttrycksmöjligheter eller på språkets ekonomiprincip¹⁸.

Gentemot detta kunde man visserligen andra att den senare av de ovan nämnda möjligheterna ingalunda behöver leda till ett utplånande av ekonomiprincipen. Att skapa neologismer för olika polysemiska värden skulle kanske inte orsaka ett oändligt lexikon, eftersom de polysemiska värden som är inregistrerade ju är ändliga till sitt antal. Det neologistiska projektet skulle följdaktligen enbart leda till en minskning av språkets ekonomi. Så är givetvis fallet, men det avgörande är att språket då skulle bli, om alltså inte totalt omöjligt att hantera, i alla fall mycket svårhanterligare. Vidare tenderar neologismer att göra språket historielöst och om man med Gadamer ser språket som en värld eller med dagligspråksfilosoferna tror på en implicit visdom i språket, skulle vi löpa risken att med eliminerandet av ordens suddiga konturer, samtidigt även skära av djupdimensionen, avlagringar av generationers bearbetning.

För det tredje är det väsentligt att notera att den i lexikonet inregistrerade, den begränsade polysemin, inte är uttömmande. Den pekar tvärtom på en obegränsad polysemi som är betingad av ordens känslighet för sin kontext. Den semiotiska polysemin pekar på en semantisk mångtydighet där ord även kan få andra betydelser än de i lexikonet inregistrerade.

andra betydelser än de i lexikonet inregistrerade.

Då ett tecken som i koden har polysemiska värden aktualiseras i diskursen, leder detta till att utsagan som frambringas med bl.a. detta tecken, blir mångtydig. En sådan mångtydighet kräver tolkning för att bli mindre mångtydig. Tolkningen innebär att vissa möjliga betydelser hos ordet undertrycks och det som härvidlag styr tolkningen är en lyhördhet för kontextens krav. Tolkningen strävar efter att inlägga en betydelse i ordet som överensstämmer med kontexten. Vanligtvis är resultatet en betydelse som redan ingår i de värden som inregistrerats i koden, men kontexten kan även kräva en förskjutning i den betydelse ett ord har. Vi kan nödgas tillgripa en betydelse som ännu inte är (helt) inregistrerad. Här kan det även röra sig om fina betydelsenyanser, något som uppenbart är speciellt vanligt i t.ex. poetisk diskurs, där kontextbetingad betydelse som ännu inte är inregistrerad,

flitigt förekommer.

I själva verket vittnar den existerande kodifierade polysemin om sådana föregående, i en konkret diskursinstans framskapade nya betydelser. I diskursen sker en ständig modifikation av orden och i vissa fall kan de nya betydelser som föds ha så uppenbara fördelar att de småningom upptas i lexikonet.

Detta polysemiska element i naturliga språk är en av orsakerna till att det krävs tolkning för att förstå språkliga yttringar. Polysemin svarar mot en av de mest grundläggande relationerna mellan del och helhet och vittnar om det intima samband som råder mellan kontextbetingad förståelse och språkets oändliga användningsmöjligheter. Parallellt med detta löper ordets rörelse från struktur till användning och eventuellt återigen tillbaks till strukturen. I ordets öden finner vi sammanstrålningen semantik - semiotik och sålunda också ett av argumenten för den kompletterande relation som råder mellan lingvistik och hermeneutik¹⁹.

Sätten att tackla fenomenet polysemi är många. Vi kan på ett välfunnet sätt använda oss av kontexten för att avskärma polysemin, vi kan ta fasta på den definitoriska sida som är rotad i vardagsspråket och eventuellt i högre eller lägre grad radikaliserar denna, något som är fallet i vetenskap. Men det finns även en möjlighet som är speciellt vanlig i poetisk diskurs, nämligen att inte avskärma polysemin, utan istället bevara den. Detta tillvägagångssätt, fokuserat i vad Ricoeur kallar "highly significant ambiguities"²⁰, är framförallt koncentrerat till användningen av metaforer.

Men den problematik som rör tolkningens karaktär är givetvis mer omfattande än detta. I en skrift med namnet Interpretation Theory (Fortolkningsteori) har Ricoeur sammanfattat grunddragen i sin syn på tolkning, här framförallt i förhållande till texter av olika slag.

Diskursen är både händelse och mening, d.v.s. betydelse som kommer till uttryck i en talsituation. Meningsbegreppet är här tudelat mellan en "subjektiv" mening, yttrarens mening, och en "objektiv", yttringens mening²¹. Yttrarens mening uttrycks visserligen främst genom yttringens mening, det utsagomässiga innehållet, och i den konkreta talsituationen är dessa två intimt sammanbundna²². Talarens närvaro ger honom möjlighet att kontrollera att meningen inte uppfattas på annat sätt än han avsett den och också att med intonation, utstrålning, gester och mimik påverka lyssnaren. Denna situationsförankring kan även gå igen i själva uttrycket i form av språkliga indikatorer som uttryckligen syftar på uppkomstsituationen och yttraren själv ("här", "nu", "jag" etc.).

En annan dimension av händelsen är det Austin kallar den illokutionära akten, det vi gör med att säga något (lova, önska, fråga, befälla o.s.v.). Även denna dimension kan till en del göras rent semantisk tack vare de grammatikaliska mekanismer som uttrycker den illokutionära dimensionen (utropstecken, frågetecken, verbformer etc.)²³.

Vidare präglas talhändelsen av dialogens intimitet. Talaren vinnlägger sig om och tror sig ha lyssnaren med sig, visar en viss känslighet för mottagarens reaktioner som med Ricoeurs ord är "själen i diskursen som dialog"²⁴. Även denna aspekt syns i själva det språkliga uttrycket, snarast som en underliggande förväntning om kommunikerbarhet, utsagan säger inte allt, den är inte totalt explicit, utan förutsätter att det hos mottagaren finns en genuin vilja till förståelse²⁵.

Då Ricoeur talar om händelsens utvändiggörelse i meningen, står mening alltså även för de ovan beskrivna objektifieringarna av händelsen, inte enbart för det utsageinnehåll som svarar mot den lokutionära akten (framläggandet av ett innehåll).

Den filosofiskt mest avgörande betydelse talhändelsen har, rör likväl referensen. En utsaga kan inte referera till något utan en situation, betydelsen är i sig inte referentiell²⁶. Det är alltid en talare eller en tolkare som syftar på något. Då vi talar eller tolkar använder vi ord, inte enbart för att alstra betydelser i största allmänhet, utan för att ringa in erfarenheter och beskriva dem. Om någon talar till oss förväntar vi att det han säger handlar om något, diskursen har s.a.s. en inneboende tendens till referens. I en konkret dialog orsakar detta inga större problem. Talare och lyssnare delar en viss situation i tid och rum, kanhända även språk och kulturtillhörighet, och detta gör det lättare att undvika missförstånd. Talhändelsen innebär vissa gemensamma utgångspunkter och tillhandahåller så en i vid bemärkelse "ostensiv" (utpekande) referens²⁷. Detta är speciellt markant vad gäller identifikationsfunktionen i utsagan (i motsats till predikationen). Att identifiera något är att känna igen det utifrån sin egen situation och denna identifikation löper givetvis mindre risk att missförstås om dialogparterna har en gemensam situation att utgå ifrån.

Med nedskrivningen, uppkomsten av texter, råkar diskursen däremot ut för en djupgående förvandling²⁸. Det som i den konkreta talsituationen enbart var en händelsens utvändiggörelse i meningen, leder i skriftens fall till en total lösgörelse från den ursprungliga uppkomstsituationen. "Textens semantiska autonomi" uppstår²⁹. Texter är mening som ligger i träda, möjlig diskurs som väntar på att få blomma upp i en händelse, återvinna sin diskursivitet i tolkningen. Den händelse som framförallt gör texten till diskurs är alltså inte talhändelsen, oftast finns det inte ens en bakomliggande sådan, emedan skrift vanligtvis är en direkt nedteckning av föregående upplevelser, inte en fixering av tidigare tal. Textens diskursivitet ligger framförallt i receptionshändelsen, i det oändliga antal tolkningar en text upplåter sig till. Diskursen är inte uteslutande riktad till en bestämd mottagare och nedskrivningen ger sålunda upphov till den litterära hermeneutiken och hela den kamp mellan tolkningar som utgör dess dynamik³⁰.

Denna lösgörelse eller "distansering"³¹ är utgångspunkten för den hermeneutik

som inriktar sig på skriftliga lämningar. Distanseringsbegreppet förefaller dels ha ungefär innebörden upplösning av ett tidigare intimt samband (eller ibland självöverskridande), dels en bibetydelse av att någonting flyktigt överförs i någonting varaktigt. Förutom händelsens distansering i meningen talar Ricoeur om tre andra former av distansering.

Den ostensiva referensen distanseras i verkets referens. Till följd av den tolkarens distans till texten, som beror på att varje verk uttrycker sin uppkomstsituation, blir det problematiskt att identifiera det tolkningsföremålet handlar om. Som exegeter står vi inför en främmande värld att kasta oss in i med kraften av hela vår förmåga till förståelse, något som även tvingar oss förbi den ostensiva referens, som annars utgör en självklar utgångspunkt. Detta främlingskap har visserligen även en positiv aspekt. Utan lämningar vore människan utelämnad åt sin "omvärld", tolkningen ger henne en "värld", möjligheter att överskrida sin egen situation.³²

Den tredje typen av distansering är diskursens distansering i genren. Med genren blir språklig verksamhet ett hantverk som kan göra alstren till något bestående och sålunda bidra till att bevara diskursen för kommande tolkningar. Komposition ger verk av en mer bestående natur, som kan leva vidare från generation till generation. Fullödiga verk hävdar sig i historien, undgår lättare den utplåning som kallas tidens tand. Vilket mirakel är det inte att vi har tillgång till både Sofokles, Platon och Aristoteles, speciellt då man betänker att texterna har bevarats i så vitt skilda kulturregioner som Europa och Främre orienten. En lyckad komposition kan dessutom ge verket en slagkraftighet, som bidrar till dess immunitet mot historiens förvanskande inverkan. Man möblerar inte om i stora texter.³³

Slutligen finns den form av distansering som rör subjektet³⁴, subjektets självdistansering. Den skrivande distanseras i sitt verk och interpreten distanseras i den främmande lämning han tolkar. I tolkningen dyker läsaren ned i verket och lämnar sin egen bekanta omgivning till förmån för en främmande värld³⁵ i verket och lämnar sin egen bekanta omgivning till förmån för en främmande värld.³⁵

Det förefaller likväl som om det är den första formen av distansering som styr Ricoeurs begrepps användning, nämligen händelsens distansering i meningen (texten), med dess tre olika aspekter "(1) distansering från författaren; (2) från den diskursiva situationen; (3) från den ursprungliga publiken"³⁶. Det är denna distansering förståelsen måste "överbygga", som kräver en "rekontextualisering"³⁷.

Distansering är inte något negativt, en beklaglig klyfta mellan författare och läsare, utan tvärtom en "produktiv distansering", som banar väg för tolkningarnas mångfald. Distanseringen frigör en kreativitet och en uppfinningsrikedom som aldrig kan spela fritt i dialogsituationen. Tolkningen ger verk nya händelser och nya referenser, nya samband mellan verk och läsare. Genom de egna erfarenheter tolkaren använder sig av för att tränga in i verkets värld, blir detta återigen

diskurs, en dialektik mellan händelse och mening. inte överhuvudtaget

Hur denna rekontextualisering ser ut är ett av ämnena för de hermeneutiska dispyterna. I hur hög grad kan tolkarens upplevelser svara mot författarens och i vilken mån kan det överhuvudtaget anses önskvärt att göra författarens subjektiva mening till mål för tolkningen? Den romantiska hermeneutiken uppställer författarens intention som mål. Inlevelsen blir hermeneutikens hörnsten, det som gör det möjligt att i lämningen utläsa bakomliggande intentioner. Den motsatta strategin representeras av Gadamer och Heidegger och den betoning av tolkningens historicitet som präglar deras filosofiska hermeneutik. För Gadamer är uttolkarens förömdömen verksamma i all verklig förståelse. Betoningen ligger på verkets värld i.s.t.f. författarintentionen, något som även går igen hos Ricoeur. Distanseringsfenomenet är så radikalt att man inte mer på romantiskt manér kan hävda att tolkningen vore ett särfall av dialogen³⁸.

Ricoeurs verkcentrering är dock inte lika total som hos Gadamer, något som sammanhänger med hans allmänna tendens att se tolkning som tredelad. Rörelsen går från en "naiv" förståelse³⁹ över ett "kritiskt" mellanled mot den postkritiska förståelse som gör det möjligt att tillägna sig det lästa. I anslutning till motsättningen mellan en författar- resp. verkcentrerad hermeneutik, påtalar Ricoeur två motsvarande felslutningar, "den intentionala felslutningen" och "den absoluta textens felslutning"⁴⁰. Den förra förbiser distanseringens grundläggande betydelse, medan den senare löper risken att reducera kulturlämningarna till författarlösa entiteter, "som, ligesom småsten, findes i sandet"⁴¹. Ett intresse för författarens intentioner kan berika förståelsen av verkets värld, även om dessa inte är någon yttersta målsättning för tolkningen. Distanseringen frigör verket för ett oändligt antal tolkningar, för fler betydelser än den författaren nedtecknade. Men nya tolkningar kan hämta näring ur strategier, ofta metodiska till sin karaktär, som inriktar sig på författaren eller uppkomstsituationen. Samtidigt är detta dock uttryckligen blott ett mellanled, som vare sig får följa på den slutliga, postkritiska integrerande förståelsen eller föregå den naiva okritiska förståelsen. En historiskt eller psykologiskt orienterad, metodisk hermeneutik, kan aldrig ge oss några regler för hur vi skall "gissa" oss till textens mening⁴², enbart om hur vi i efterhand väger olika gissningar mot varandra. Dessa kritiska procedurer utgår alltid från en okritisk initialförståelse, där förömdömena verkar fritt. Författarintentionen hägrar som en ouppnåelig och dessutom hämmande målsättning i den mån den hindrar den naiva förståelsen, grunden för all fortsatt tolkning. Metodens (E.D. Hirsch m.fl.) främsta uppgift är att hjälpa oss vidare från detta begynnelsestadium, inte att undertrycka det. Som ett perspektivgivande mellanled fyller den samma funktion som strukturanalysen ovan och också misstankens hermeneutik, som även den ger ett visst skydd mot godtycklig självprojicering. Misstankens hermeneutiker, Marx, Freud och Nietzsche, har visat att medvetandet inte är något vi är i besittning

av, utan tvärtom en skådeplats för drivkrafter vi inte överhuvudtaget bemästrar, socio-ekonomiska förhållanden, libido och vilja till makt. Som Ricoeur sammanfattar, "medvetandet är inte något givet, utan en uppgift"⁴³. Detta sätter krav på det hermeneutiska projektet, som konstant måste vara förbundet med en självkritik, alert för "det falska medvetandets" lömska intriger⁴⁴.

Men denna tvivlande hållning kan aldrig i sig medföra en tillägnelse av det tolkade. Att tillägna sig är inte att tvivla, utan att uppta, att lyssna. På denna nivå börjar Ricoeurs föresatser löpa samman med Gadamer⁴⁵ och jag hänvisar därför till behandlingen ovan. I fortsättningen är det framförallt denna dimension som skall klarna och kasta ljus över Ricoeurs metafor teori.

Metaforen - ett ornament?

Som en röd tråd i Ricoeurs kritik av den nya (semiotiska) retoriken och dess föregångare från tidigare sekler, i *The Rule of Metaphor* representerade av Fontanier, löper påvisandet och avfärdandet av tre avgörande och beklagliga ingredienser i dessa teorier, ordcentreringen, substitutionsteorin och distinktionen mellan bokstavligt och figurativt språk. Förklaringen av metaforen som ett ord försummar att beakta det utsagemässiga draget i metaforer, substitutionsteorin negligerar metaforens egenvärde genom att föra fram en utbytbarhet där metaforens betydelse kan ges genom det begrepp som den föreges ha ersatt. Detta är nära länkat till distinktionen bokstavligt - figurativt, där metaforen ses som en tråp, en betydelseförskjutning som enbart tillför en attraktiv form genom att den bokstavliga termen undviks.

Dessa drag i olika "denominationsteorier", d.v.s. teorier som ser metaforen som ett namn och inte som en utsaga, gör att de genomgående går bet på några avgörande punkter. Dessa tre moment, som på sätt och vis kan ses som det yttersta testet för varje metafor teori, är: - Förmågan att särskilja goda och dåliga metaforer, d.v.s. något som kräver ett ställningstagande till vad metaforen som metafor förmedlar, - förmågan att särskilja levande och döda metaforer, d.v.s. ett ställningstagande till skillnaden mellan metafor och polysemi, samt - förmågan att integrera föreställning eller fantasi i den semantiska sfären.

I *The Rule of Metaphor* skisserar Ricoeur upp metafor teorins skeden från Aristoteles framåt. Denna utveckling, främst koncentrerad till den retoriska vetenskapen, har inneburit en konstant kantring mot denominationsperspektivet och tråpologin. En orsak till att så har varit fallet ligger i den stympning retoriken råkat ut för. Medan Aristoteles retorik ännu innehöll både stil-, kompositions- och argumentationsteori, så har retoriken under en senare tid krympt ihop till blott och bart en stilteori.

I The Rule of Metaphor får den franska 1800-talsretorikern Fontanier representera den döende vetenskapen⁴⁶. I Fontaniers Les Figures des Discours finner man enligt Ricoeur alla denominationsteorins väsentliga kännetecken och han sammanfattar dessa i nio grundläggande postulat: - Motställningen mellan en bokstavlig och en figurativ betydelse, - oviljan att använda eller lexikal avsaknad av en bokstavlig term som figurens orsak, - synen på figurativa termer som lån ur en främmande betydelsesfär, - lånet som en avvikelse från den ursprungliga betydelsen, - substitutionstesens, d.v.s. den bildliga termen ersätter en bokstavlig, - en teori om arten av denna substitution, i metaforens fall en likhet mellan den överförda termen och det den substituerar, samt - antagandet om att det är möjligt att återföra den bildliga termen på en bokstavlig, antingen genom ett enkelt återbyte av begrepp eller genom en uttömmande parafra. Av detta följer att tråper inte tillhandahåller någon ny information och att de blott utgör en dekoration.⁴⁷

De brister en sådan modell har, kommer enligt Ricoeur till synes hos Fontanier själv, då han genom sin definition av tråpen tvingas börja tala om oegentliga tråper för att kunna inrymma alla de fenomen som har en uppenbar relevans för retorisk och poetisk diskurs. Tråperna definieras som "certain meanings more or less different from the primitive meaning, which words, when applied to new ideas, evince in the course of the expression of thought"⁴⁸. Dessa nya betydelser är något som ord får, då de tillämpas på nya idéer. För att kunna inrymma sådana fenomen som uppenbart påverkar mer än det överförda ordets betydelse, för Ricoeur exempelvis metaforiska uttryck där betydelseförskjutningen inte entydigt kan lokaliseras till ett enda ord, inför Fontanier termen "oegentliga tråper". Dessa rör större språkliga enheter än ordet och det predikativa drag som lanseras med dessa föregriper sålunda enligt Ricoeur olika moderna teorier, som ser metaforen som en växelverkan mellan metaforiskt subjekt och predikat (Black, Beardsley m.fl.). En denominationsteori kan inte undfly diskursinstansen, utan tvingas ideligen hänvisa till en språklig händelse med undfly diskursinstansen, utan tvingas ideligen hänvisa till en språklig händelse med allt vad det innebär av utsageinnehåll och referentiella tillskott. (Beträffande konkreta exempel, se behandlingen nedan.) I själva verket finns detta predikativa inslag redan i Fontaniers definition av den egentliga tråpen, som ju fastställdes som ett skeende mellan två idéer⁴⁹. Men denna semantiska aspekt är enbart implicit och skillnaden mellan egentliga och oegentliga tråper kvarstår. Eftersom metaforen har hänförts till de egentliga tråperna och sålunda till de enskilda orden, utesluts en metafortolkning som skulle ha tonvikten på predikativa och kreativa drag.

Tråpologin har enligt Ricoeur sin brist, förutom i att metaforen tolkas som ett namn, även i den motställning som sker mellan fri och tvingad användning av tråper. Den betydelseförändring tråpen står för är bildlig blott om den är fri. För att det överhuvudtaget skall vara någon mening med att tala om en figurativ eller

bildlig betydelse, måste det finnas en bokstavlig som den kontrasteras emot. En tvingad användning av tråper, d.v.s. catchresis (ord som fyller språkliga luckor, t.ex. att lansera lur för telefonlur), är i strikt bemärkelse inte figurativ enligt detta synsätt. Metaforen kommer sålunda i sin egenskap av en figur att kontrasteras mot catchresis. Återigen finns polariteten mellan en predikativ, kunskapsmässig aspekt och en blott dekorativ. Den uppenbart kognitiva funktion tråpen kan ha, hänförs av Fontanier till catachresisfenomenet, en i sig riktig och intressant iakttagelse, som tyvärr dock fatalt begränsas i.o.m. att metaforen utesluts ur denna genuint kreativa sfär.

I förhållandet mellan catachresis och metaforer finns hela den grundläggande frågan om metaforens kunskapsfunktion koncentrerad. Ett sätt att tackla denna är att anlägga ett historiskt perspektiv på vokabulären. Vad vittnar polysemin i ett lexikon om? Man kan anta att polysemins uppkomst sammanhänger med en föregående avsaknad av ändamålsenliga begrepp och den vägen med catachretisk betydelseöverföring. Alla de metaforer, som etablerats i så hög grad att deras betydelse framstår som bokstavlig, d.v.s. döda metaforer (och vad är polysemi annat än döda eller stendöda metaforer), vittnar om en föregående lucka i språket som förhindrat tanken eller upplevelsen att uttryckas i ord. Redan den enorma omfattning polysemin har som fenomen i varje naturligt språk, talar emot att betydelseöverföringen bakom densamma skulle ha haft en blott dekorativ funktion. Det faktum att metaforer upptagits i koden vittnar entydigt om deras rent innehållsliga värde. Om metaforen enbart vore ett ornament, borde det ju inte leda till något kognitivt bortfall om vi rensar ut alla döda metaforer från vår vokabulär. Men ett sådant projekt skulle uppenbart, inte enbart leda till ett partiellt bortfall, utan även till en total stympning av språket. Vare sig stols-ben, ljud-vågor, veten-skaps-grenar, in-sikter, med-vetande, ja knappast ens bok-stavlighet eller betydelse-över-föring, skulle bli kvar. Detta vittnar entydigt om den intima kopplingen mellan catachresis och metaforer.⁵⁰

--- om metaforer.

En semiotisk metaforförklaring.

I strukturalismens fotspår har en "ny retorik" uppstått, i *The Rule of Metaphor* bl.a. representerad av Group μ . Den nya retoriken försöker återuppliva det gamla retoriska arvet, men med den skillnaden att tråpologin här ges en avancerad teknisk utformning. Det som framförallt kännetecknar den nya retoriken är ett infralingvistiskt perspektiv, där det inte mer är ordet som står i centrum för analysen. Tagna som enheter i det betecknade (the signified) i motsats till det betecknande (the signifier) är orden för den nya retoriken "sememer", som kan uppspjälkas i infralingvistiska basenheter, en slags lingvistiska betydelsebärande

atomer som går under namnet "semer"⁵¹. En analys av dessa semer grundar hela angreppssättet, helt i enlighet med det semiotiska postulatet: "all the levels of decomposition (in the 'descending' sense) and of integration (in the 'ascending' sense) are homogenous"⁵². Den integrering i större helheter som satser och andra mer omfattande språkliga enheter står för, tillför alltså inte något egentligt nytt, som skulle omintetgöra en semisk analys av dessa enheter.

Ett av de grundläggande problemen för varje substitutionsorienterad metafor-teori är att ge kriteriet för den bokstavliga mening som möjliggör substitution. Vilket är detta nolläge? Den nya retoriken försöker undvika alla härmed sammanhängande problem genom att se nollnivån infralingvistiskt. I semerna finns den bas som gör det möjligt att tala om metaforen och andra retoriska figurer som en betydelseförskjutning. Denna nollnivå är metalingvistisk och finns inte som en medvetet framförd betydelse: "Absolute degree zero, then, would be discourse reduced to it's essential semes /.../ to the semes that we could not suppress without at the same time depriving our discourse of all signification"⁵³. Nollnivån i uttryck som "Well, now, it's you!", "It's him without a doubt.". "Here's my main man!", "Hush, here he is!", "Good, you're back." etc., kunde uttryckas som "There you are."⁵⁴

Semerna tjänar här som förklarande begrepp för forskaren och svarar alltså inte mot något som ingår i dialogparternas medvetanden i en aktuell diskurssituation. Semerna är beståndsdelar i språkssystemet och närmare bestämt den del av systemet som utgörs av det betecknade. Den betydelse semerna står för är alltså inte grundad på utsagor, predikation. Semernas betydelse är deras värde i koden⁵⁵. Så kan sememet mänska brytas ned i semerna man, kvinna, däggdjur etc.

I enlighet med semiotikens allmänna syfte att återföra språkliga funktioner på operationen bakom dem, beskriver Group μ sememerna som "suppression" och "addition", undertryckande och tillfogande. När vi väljer ett uttryck kan en mängd semer undertryckas, något som innebär val av ett ospecificerat eller övergripande ord (mänska). Tillfogade semer ökar däremot uttryckets sårbarhet eller övergripande ord (mänska). Tillfogade semer ökar däremot uttryckets sårbarhet eller övergripande ord (mänska). Tillfogade semer ökar däremot uttryckets sårbarhet eller övergripande ord (mänska + ung + man). "The more units suppressed (or added), the more the quantity of information of the message is lowered (or raised)"⁵⁶.

På detta sätt vinner den nya retoriken ett perspektiv på språket som är rent förklarande, sememer beskrivs utgående från de operationer (suppression och addition), som de baserar sig på. Ett sådant angreppssätt kan även tillåta matematisk formalisering till följd av att undertryckta resp. tillfogade semer kan anges numeriskt.

Metaforen hänförs till gruppen "metasemem", d.v.s. "the figure that replaces one sememe with another"⁵⁷. Utbytet är här enbart en betydelsemodifiering, inte en total förändring, eftersom själva idén med metasememet är att det kan uttrycka något av det ursprungliga (ersätta) sememet. Denna delvisa betydelseförändring

möjliggörs av att mening är "plural", d.v.s. konstituerad av flera semer⁵⁸. Ordbyten som bevarar något av den ursprungliga betydelsen (vilket alla figurer gör), vore omöjliga om orden enbart skulle konstitueras av ett sem. Varje substitution skulle då bli en total betydelseförändring.

Mot denna bakgrund analyseras metaforen som en tyngdpunktsförskjutning bland de infralingvistiska semerna. Metaforen bygger på undertryckande och tillfogande, men bland semerna finns något som blir oförändrat, ett nolläge. Group μ beskriver skeendet som en kombination av två synekdoeken, en generaliserande (det hela för delen) och en partikulariserande (delen för det hela).

En semisk analys gör det möjligt att generalisera fenomenet synekdoke. När semer fogas till det utgångssemem som ersätts med metasememet, blir resultatet en partikulariserande synekdoke och om metasememet däremot innebär ett undertryckande av semer i utgångssememet, får vi en generaliserande synekdoke. Detta förhållande är uppenbart i klassiska exempel på synekdoeken. I uttrycket "vårt dagliga bröd" är "bröd" framsprunget ur en partikulariserande synekdoke (bröd i.st. för det övergripande mat). "Dödlig" för mänska är beroende av en generaliserande synekdoke, där en generell egenskap får stå för något partikulärt.

I enlighet med den semiska analysen kan metaforen brytas ned i två synekdoeken. Tag t.ex. uttrycket "det svinet". I den första synekdoeken får något partikulärt stå för något generellt (svin för fränstötande). Den verksamma mekanismen i denna partikulariserande synekdoke är tillfogande. Till semen (eller semerna) fränstötande fogas semen svinkaraktär. Resultatet blir ett partikulärt semem. Den andra synekdoeken är generaliserande, något generellt får stå för något partikulärt (fränstötande för den åsyftade herr x). Av de semer som konstituerar den åsyftade undertrycks överflödiga till förmån för semen fränstötande. Detta ger en skärningspunkt mellan den åsyftade och uttrycket svin, som kommer att dela ett antal semer (med nyansen fränstötande). Dessa gemensamma semer är den retoriska nollnivån⁵⁹.

Att det här är fråga om en metafor "in absentia" ("det svinet" i motsats till

Att det här är fråga om en metafor "in absentia" ("det svinet" i motsats till "in praesentia", "herr x är ett svin"), är av avgörande betydelse för den nya retoriken. I sådana metaforer är metaforens lokalisering till ett ord given och sålunda undviker man en "syntagmatisk" tolkning (d.v.s. en tolkning som skulle ta fasta på integreringen av semem i större helheter). De predikativa dragen, interaktionen mellan begrepp, kan negligeras⁶⁰.

Metaforen in praesentia, t.ex. "Spain - a great whale stranded on the shores of Europe"⁶¹, förefaller göra metaforen till en utsaga, vars betydelse är beroende av interaktionen mellan orden, något som skulle strida mot definitionen av metaforer som metasemem, lokaliserade till enbart ett ord. En tolkning av metaforen ovan som en betydelserektion mellan "Spain" och "whale", skulle göra den till ett predikativt fenomen och inte till en kombination av två synekdoeken

bakom ett enda ord. Group μ väljer därför att reducera metaforen in praesentia till en synekdoke, där "whale" får stå för en viss form på kartan, "swollen outline". Metaforen in praesentia är sålunda ingen egentlig metafor, eftersom det enbart är en synekdoke som ligger bakom det skenbart metaforiska ordet "whale", inte två.⁶² Uttrycket "valen som strandat på Europa" skulle däremot nog vara metaforiskt.

Detta är utgångspunkten för Ricoeurs kritik. Teorin ovan försummar den karaktär av "udda predikation" som metaforen har, men synekdoken saknar⁶³ och som är speciellt framträdande i metaforen in praesentia och varianten oxymoron, där den udda karaktären har stegrats till en logisk konflikt (levande död, dunkel klarhet). I sig är inget ord metaforiskt, vare sig val, svin eller något annat. Metaforen kräver en kontext, vanligtvis en lingvistisk, d.v.s. ett samband med andra ord. Group μ ger detta förhållande enbart ett parentetiskt omnämnande och i detta ligger orsaken till teorins tillkortakommande. Det blir omöjligt att på ett tillfredsställande sätt förklara skillnaden mellan polysemi och metafor⁶⁴. Till skillnad från polysemi, ordens lexikala mångtydighet, innebär metaforer alltid tolkning av utsagor med udda betydelse. Ricoeur noterar här Group μ 's kryptiska redogörelse för fenomenet oxymoron (d.v.s. metaforer där det råder en logisk motsättning mellan subjekt och predikat) i termer av "negativt" tillfogande och undertryckande⁶⁵, till följd av att den logiska konflikten där försvårar påvisandet av en gemensam nollnivå. Hur mycket mer tillfredsställande är det inte att se ett uttryck som "dunkel klarhet" i termer av dess utsageinnehåll. Om den klarhet som faller från stjärnorna är dunkel, vad betyder det? Är det inte ett förhållande mellan oss här nere och dessa astrala ljuspunkter som beskrivs, m.a.o. måste inte oxymoronen förstås predikativt?

Det rör sig här inte enbart om det semiotiska valet av tyngdpunkt, utan om ett element i metaforen som blir fördolt, nämligen dess förmåga att **framkapa** nya betydelser. Att förstå, speciellt en nyupptäckt metafor, är långt ifrån alltid att finna semer (nollnivån), som redan ingår i koden, utan, "är" långt ifrån alltid att finna semer (nollnivån), som redan ingår i koden, utan tvärtom ligger metaforens excellens just i dess förmåga att framföda nya betydelser. Metaforen är ett sätt för diskursen att ge koden "tillskott" (augmentation)⁶⁶. Detta gäller såväl metaforen in praesentia som in absentia. Ur denna insikt framspringer den kommande semantiska och hermenutiska behandlingen.

Sammanfattningsvis; "there are no metaphors in dictionaries. Metaphor is not polysemy. Semic analysis produces a theory of polysemy directly, and only indirectly a theory of metaphor, to the extent that polysemy attests to the open structure of words and their capacity to acquire new significations without losing their old ones."⁶⁷

Noter.

1. Se förutom Ricoeur 1979, även Malmberg 1973, s. 43, 57 och Grøn 1979, s. 31 ff.
2. Ricoeur 1974 b, s. 81.
3. Ricoeur 1971, s. 137.
4. Lévi-Strauss 1955 och Ricoeur 1974 b, s. 27 - 61. Ricoeur noterar dock att Lévi-Strauss "lyckligtvis" inte är konsekvent i sin semiotiska inriktning och därför även kan bidra med värdefulla tolkningar.
5. Ricoeur 1978 b, s. 115.
6. Ricoeur 1979, s. 122.
7. Benveniste 1971, s. 217 ff.
8. A.a., s. 104.
9. A.a., s. 109.
10. Ricoeur 1978 d, s. 157.
11. "Subjekt" här inte i motsats till till objekt i bemärkelsen yttervärldsobjekt, utan i motsats till viljelöst ting.
12. Ricoeur 1974 b, s. 51.
13. Ricoeur 1970, s. 32 ff.
14. Ricoeur 1978 b, s. 121.
15. Bourgeois 1975, s. 113.
16. Ricoeur 1978 b, s.120 ff.
17. A.a., s. 122.
18. A.a., s. 125.
19. A.a., s. 119.
20. A.a., s. 126.
21. Beträffande arten av denna "subjektiva" mening bakom utsagan, se appendixet.
22. Ricoeur 1979, s. 142.
23. A.a., s. 124.
24. A.a., s. 130.
25. A.a., s. 131.
26. Ricoeur hänvisar här till Strawson, a.a., s. 132.
27. A.a., s. 149.

28. A.a., s. 137.
29. A.a., s. 143.
30. A.a., s. 145.
31. Ricoeur i Engdahl m.fl., s. 1977.
32. A.a., s. 148 - 150.
33. A.a., s. 141 - 148.
34. Beträffande begreppet subjekt, se not ovan.
35. A.a., s. 150 - 151.
36. A.a., s. 141.
37. A.a., s. 140. Förståelsen kräver ju däremot definitivt inte att distanseringen i genren eller författarens självdistansering övervinns!
38. Ricoeur 1979, s. 135.
39. Denna naiva förståelse är likväl i allra högsta grad tolkande till sin karaktär. Jfr Furbergs missförstånd, ovan s. 69.
40. A.a., s. 143.
41. A.a., s. 143.
42. A.a., s. 199.
43. Ricoeur 1974 b, s. 108.
44. Se även Ricoeur 1981, s. 193.
45. A.a., s. 182 - 193.
46. Beträffande 1800-talsretorik, se förutom Ricoeur 1978 d, även Group μ 1981. Denna beskrivning är dock enbart menad som en exemplifiering av substitutionsteorin, inte som en behandling av Fontanier.
47. Ricoeur 1978 d, s. 45 - 46.
47. Ricoeur 1978 d, s. 45 - 46.
48. Fontanier i a.a., s. 48.
49. A.a., s. 56.
50. A.a., s. 62 - 64.
51. Group μ 1981, s. 28 - 29.
52. Ricoeur 1978 d, s. 157.
53. Group μ 1981, s. 30.
54. A.a., s. 31.
55. Se även Malmberg 1973, s. 92 - 95.

56. Group μ 1981, s. 41.

57. A.a., s. 91.

58. A.a., s. 93.

59. A.a., s. 106 - 109. Group μ nyanserar sedan fältet ytterligare och gör bl.a. en skillnad mellan två huvudtyper av förhållandet delen - det hela; 1) en "materiell", träd är rötter och stam och grenar o.s.v., och 2) en "begreppslig", träd är ek eller gran eller björk etc. Metaforer är möjliga enbart i vissa konstellationer: I fall 1) partikulariserande + generaliserande synekdoke men inte generaliserande + partikulariserande. I fall 2) generaliserande + partikulariserande men ej partikulariserande + generaliserande synekdoke. A.a., s. 109.

60. Ricoeur 1978 d, s. 164.

61. Group μ 1981, s. 114.

62. A.a., s. 112 - 114.

63. Ricoeur 1978 d, s. 165.

64. A.a., s. 161 - 162.

65. A.a., s. 168.

66. A.a., s. 168.

67. A.a., s. 170.

B. Metaforen ur ett semantiskt perspektiv.

Interaktion, kollision och att skönja en likhet.

Det uppblossande intresset för metaforer såväl i lingvistik och litteraturteori som även inom filosofin, har en av sina grunder i reaktionen mot det substitutionsperspektiv som nästan helt har varit förhärskande i synen på detta språkfenomen.

I sin enklaste utformning hävdar substitutionsteorin som ovan framskymtat, att varje metaforisk betydelse inget annat är en förtäckt bokstavlig sådan. Genom att byta ut det metaforiska oegentliga uttrycket mot ett underliggande bokstavligt, kan vi återge satsen en korrekt betydelse och detta tillvägagångssätt leder inte till något kognitivt bortfall, utan det enda som går förlorat är en viss slående eller dekorativ effekt som metaforen även har. Argument mot en sådan teori har redan framkommit.

Men substitutionsteorin behöver inte nödvändigtvis innebära tro på simpel utbytbarhet, även en parafraas kan tjäna som grund för substitutionen. Varje metafor kan enligt detta synsätt reduceras till en omskrivning i bokstavliga termer och detta alltså utan något innehållsligt bortfall.

Det bokstavliga uttrycket "mänskan därborta vredgas" är förståeligt "på direkten"¹. I uttrycket fungerar somliga termer som direkta tecken för en person, mänskan ifråga. I detta fall har mänskan därborta en närmast utpekande betydelse. Denna relation tecken - ting må vara vad den är. Det avgörande för en jämförelse med metaforer är vad som gör själva predikationen meningsfull. Metaforer är predikation, att säga något om något, även då både metaforiskt subjekt och predikat utgörs av tingsriktade substantiv. I uttrycket "mänskan är en varg" fungerar "varg" som predikat. Inte heller behöver subjektet nödvändigtvis vara språkligt angivet, något som är fallet i metaforen in absentia ("vilken åsna").²

I ett bokstavligt uttryck kan predikatets betydelse alltid förklaras ("vilken åsna").
 I ett bokstavligt uttryck kan predikatets betydelse alltid förklaras relativt lätt genom att "konnotationen" (den etablerade innebörden) anges. Att ange konnotationen för "vredgas" är att med en i detta fall självskrivna parafraas förklara uttryckets betydelse. Att säga att det metaforiska uttryckets betydelse ligger i dess parafraas, är så detsamma som att hävda att det metaforiska uttrycket fungerar som ett bokstavligt med avseende på sitt predikativa innehåll (om ock inte med avseende på sin "emotiva" effekt). Detta är vad som gör metaforen meningsfull och vad som ytterligare tillkommer är irrelevant för själva betydelsen. Detta "ytterligare" tillför enbart en viss lekfullhet, en udda och känslomässigt anslående karaktär. Skillnaden mellan ett bokstavligt och ett metaforiskt uttryck är skillnaden mellan en självskrivna konnotation, d.v.s. en parafraas som s.a.s. aldrig behöver tillgripas och en komplicerad konnotation, där parafraasen är ett måste för

att uttrycket skall bli meningsfullt. Uttrycket "havet vredgas" kan inte förstås direkt, utan konnotationen för "vredgas" måste genomgås, ända tills man finner en parafra som begripliggör uttrycket. Ju snabbare en betydelsebringande parafra inställer sig, desto mindre metaforiskt är uttrycket.

"Herr x är ett svin" är närmast en kliché och sålunda förlöper den betydelsebringande processen synnerligen snabbt. "Svin. Hmm. Ett otäckt djur. Javisst ja, just (så) otäck är herr x." I "havet vredgas" är processen kanske aningen längre och om den tilltalade hör uttrycket första gången, så är detta i ännu högre grad fallet. "Vredgas. Hmm. Knyta nävarna, visa tänderna, vräka ur sig okvädningsord, tappa kontrollen över sig själv, konvulsiviskt skaka, slänga föremål omkring sig etc." Havet visar inte tänderna, knyter inte nävarna, öser inte heller fram okvädningsord, men okontrollerat kan det väl vara, våldsamt i sina rörelser och varför kan det inte också slänga små föremål, skepp och dylikt, omkring bland vågorna.

Om man vill söka bristerna i en sådan tolkning av metaforen, är det närmast i försummelsen att erkänna betydelsen av själva den udda karaktären i metaforen sådan den initialt framträder, dessa bäst kommer till synes. För parafratikern är det som om den initiala semantiska absurditeten inte överhuvudtaget skulle ha funnits, det enda han är intresserad av är vad som händer när denna börjar försvinna. Men faktum är ju att parafrasen alltid kommer i efterhand och sålunda kan man ställa sig frågan om det verkligen skulle finnas något att parafrasera såvida metaforen inte hade funnits som en begynnelsepunkt. Är parafrasen i sin egenskap av "bokstavligt" uttryck något som hade befunnits värt att tillgripa även ifall metaforen ifråga aldrig hade sett dagens ljus. Uppenbart är ju att alla meningsfulla ljudkombinationer ännu inte har användts i konkret diskurs. Följaktligen kan metaforen, även om den är semantiskt beroende av sin parafra, peka på tidigare oanvända utsagor, öppna nya fält för språket. Möjligheten att vi med metaforen upptäcker det som vi sedan medelst en parafra ger en bokstavlig utformning (visserligen oftast bristfällig), kvarstår. Att förstå metaforen kan vara att först förstå det metaforen uttrycker och sedan ytterligare begripliggöra detta genom en parafra. Någonting förstås redan då man förstår metaforen före parafrasen, den senare rycker sedan in och dokumenterar det redan förstådda. Att sedan det som förstås genom metaforen och det som uttrycks med parafrasen kan vara detsamma sett ur ett senare perspektiv, innebär inte att metaforförståelse skulle vara detsamma som förståelse av dessa efterhandskonstruktioner, parafraserna.

Detta är ännu givetvis inte en särdeles allvarlig invändning mot parafratikern. Implicit erkänns ju ett nära betydelsesamband mellan metaforen sådan den initialt tolkas och sådan den sedan i efterhand förstås med hjälp av en parafra. Mer allvarligt blir argumentet om parafrasen visar sig vara så omfattande att den helt

enkelt inte är genomförbar, utan att innehåll går förlorat, d.v.s. en situation där det visar sig omöjligt att finna den parafra som skulle fånga hela metaforens betydelse. Är inte en mängd metaforer sådana som undflyr varje försök till uttömmande parafra?

En annan fråga är sedan om hela den underliggande förutsättningen varje substitutionsteori vilar på, nämligen en distinktion mellan emotivt och kognitivt, är så lätt gjord som parafratikern antyder. Denna aspekt återkommer i samband med den hermeneutiska anstrykning behandlingen antar i ett senare skede.

I den anglosachsiska världen är Max Blacks verk om metaforer den klassiska kritiken av substitutionsinriktade metaforförklaringar. Det grundläggande begreppet för Black är "interaktion", växelverkan.

Med sin interaktionsteori ger Black en totalt inomsemantisk definition av metaforen och tolkar denna som ett växelspel mellan fokus (focus) och ram (frame). Fokus är då det den klassiska retoriken skulle ha benämnt metafor, medan det för Black enbart är det ord den metaforiska utsagan fokaliseras i. Detta fokus är i sig inte metaforiskt utan blir det enbart i växelverkan med de andra bokstavligt tagna delarna av satsen, med ramen. Metaforen är inget ettords-fenomen.

I Blacks exempel "mänskan är en varg" är "varg" sålunda fokus och "mänskan är en" ram. Metaforens mening uppstår i interaktionen mellan termerna. Genom appliceringen av predikatet varg har vissa drag i mänskan framhävts. Omvänt gäller även att vargbilden påverkas av att tillämpas på mänskan, men denna effekt är sekundär och kan inte tillskrivas lika stor vikt³. Black använder (den i sig metaforiska) termen "filter" för detta⁴. Vi uppfattar mänskan genom den betydelse "varg" har för oss. Att se saken så innebär samtidigt ett avståndstagande från synen på metaforen som en "likhetstråp" eller överhuvudtaget från tanken på ett grundläggande samband mellan likhet och metaforer. Det behöver inte finnas någon som helst avgörande likhet mellan filtret och det som filtreras och därför är det missriktat att se metaforer som förkortade liknelser. Filtret är enbart därför är det missriktat att se metaforer som förkortade liknelser. Filtret är enbart ett nätverk som framhäver vissa drag i det detta kastas över.

Detta fränkännande av likhetens betydelse är för Black en grundläggande förutsättning för att övervinna substitutionsperspektivet på metaforer. Om det råder en likhet mellan metaforiskt subjekt och predikat, borde man kunna ange de avseenden i vilka t.ex. varg och mänska liknar varandra. Om en sådan uppräknings skulle vara möjlig, vore även den uttömmande parafrasen ett faktum. Men det karaktäristiska för genuina metaforer är enligt Black att en sådan uppräknings inte kan genomföras, emedan ett angivande av likhet skulle kräva en skala. Vi måste kunna ange hur likt det ena är det andra och hur de olika likartade egenskaperna förhåller sig till varandra, för att kunna tala om en likhet. Men det är just i fall då en sådan skala inte finns att tillgå, inte är möjlig, som metaforen behövs⁵.

För interaktionen i en metafor är inte något sådant som begreppens "objektiva" innebörd relevant. Zoologiska fakta om vargen har ingen avgörande betydelse, utan det "varg" här står för är betingat av den betydelse ordet har för gemene man. "Associerat allmängods" (associated commonplaces) kallar Black denna.

I Blacks teori är interaktionen alltså ett skeende på ett rent semantiskt plan och det är inte fantasibilder, föreställningar eller något dylikt som styr metaforförståelsen.

Denna tankegång är än mer accentuerad hos Monroe C. Beardsley, där själva teorin får gå under namnet "den verbala motsättnings teori" (the verbal-opposition theory) och då kontrasteras mot något Beardsley kallar "objektjämförelseteorin" (the object-comparison theory).

Utgångspunkten för Beardsley är den meningskollision, som enligt honom är grundläggande i metaforer. Det kan röra sig om en direkt logisk konflikt, men även om en allmän logisk osannolikhet. Oxymoronen är enbart den mest uppenbara formen av metafor. Denna meningskollision utspelar sig på ett rent semantiskt plan och metaforförståelsen är alltså inte någon jämförelse mellan objekt. Av tre orsaker är det missriktat att här dra in några sådana. För det första är de metaforiska termernas betydelse (och då framförallt predikatets) ingalunda beroende av karaktäristika tingen, objekten, faktiskt har, det räcker gott och väl med de man i allmänhet tror dem ha (jfr Blacks associerade allmängods). För det andra är objektjämförelseteorin godtycklig. Då Samuel Johnson säger, "Time is of all modes of existence, most obsequious to the imagination", behöver vi inte föreställa oss tiden som "a butler bowing to his master the Imagination"⁶. Det är en sådan godtycklighet objektjämförelseteorin tenderar gynna. "It tempts the explicator to invent, where he cannot discover, a vehicle"⁷. Som ett tredje negativt drag i teorin noterar Beardsley synen på en del metaforer som mer lämpliga än andra. Han förefaller säga att vi inte kan tala om långsökta metaforer, eftersom det är genom den metafor som defacto användts, vi känner till det beskrivna. Talet om långsökta resp. välvalda metaforer användts, vi känner till det beskrivna. Talet om långsökta resp. välvalda metaforer skulle kräva att vi visste något om det som beskrivits oberoende av metaforen och att generellt förutsätta en sådan kunskap finner Beardsley otillfredsställande. (Ett märkligt argument. En metafor kan ju falla ur sitt sammanhang, bryta mot kontexten och varför inte även mot förförståelsen. Mer härom senare.)

Det väsentliga i detta sammanhang är Beardsleys betoning av det rent verbala draget i den metaforiska mekanismen. Ordens konnotation ersätter tingens karaktäristiska drag. Det som möjliggör att ett logiskt självupphävande uttryck av metaforens slag kan vara (eller snarast bli) meningsfullt, är den vidd konnotationen för olika uttryck har. Beardsley talar om central- och marginalmening. Ordet varg har en mängd olika betydelser, vargen är ett köttätande hunddjur, lever i flock etc. Exempelvis dessa konnotationer kunde sägas utgöra centralmeningen för ordet

varg. Men "varg" står också för andra inte fullt lika grundläggande betydelser, har en marginalmening. Låt oss säga att opålitlighet vore en sådan. Vad som sker i metaforen "mänskan är en varg" vore då en förskjutning från central- till marginalmening i predikatet. Mänskan är inte ett hunddjur, så andra betydelser söks istället för denna. I vissa fall kan denna marginalmening sedan bli stabil och central för begreppet (jfr diskursens inverkan på koden). Rörelsen från central- till marginalmening styrs av en mångfaldsbevarande tolkningsprincip, där betydelseavgränsningen åtföljs av ett bevarande av möjligast mycket initial betydelsemångfald. Metaforen säger allt den kan säga. Dessa kompletterande principer är ägnade att skapa en förståelse för det texten "framkastar", inte för vad som hävdas (suggest resp state). Påståenden som fungerar hävdande kräver ingen mångfaldsbevarande tolkningsprincip.⁸

Det Beardsley och Black alltså är ense om, är att metafortolkningen inte kräver något bildseende el. dyl. Hela processen utspelas på ett rent verbalt plan. I *The Rule of Metaphor* infogar Ricoeur bl.a. dessa synsätt, Blacks filtereffekt och Beardsleys meningskollision, i ett större sammanhang. Föreningen av ett semiotiskt betraktelsesätt med ett semantiskt, gör det möjligt att frigöra sig från det verbalistiska draget ovan, då en språklig, styrande bas kan bibehållas, utan att den förläggs till den semantiska sfären. Den inomspråkliga basen finns i koden.

Hela Ricoeurs behandling kan sammanfattas som ett försvar av sambandet mellan likhet och metaforer. För Black och Beardsley var detta perspektiv alltid förknippat med substitutionistiska förklaringar. Att så ingalunda är fallet, utan tvärtom, att interaktionsteorier egentligen fordrar en kompletterande tolkning i termer av likhet, är en grundläggande tanke i *The Rule of Metaphor*.

Hos Black koncentreras argumentet mot ett samband mellan likhet och metafor i två huvudteser. Dels kan skälet för användningen av en viss metafor vara av de mest vitt skilda slag och likheten är sålunda i detta fall en produkt av metaforen, ingen grund för den. För det andra skulle likhet kräva att de avseenden i vilka något är likt något annat kan anges, något som kräva att de avseenden i vilka något är likt något annat kan anges, något som skulle innebära möjlighet till bokstavlig omskrivning⁹.

Det senare argumentet faller på att ett angivande av dessa avseenden ingalunda behöver vara uttömmande. Om parafrasen är oändlig innebär sambandet mellan likhet och metafor inte att metaforen skulle reduceras till en liknelse.

Det förra argumentet bygger på att metaforen ses som en förkortad liknelse, en som kunde ha användts. Så har tolkningar av metaforer i termer av likhet visserligen också vanligen sett ut, men denna ståndpunkt är inte nödvändig. Ricoeur vill kasta om priritetsföljden, "the attack on simile /.../ does not reach metaphor, which is not merely the abridged form of simile, but on the contrary, its dynamic principle"¹⁰.

Metaforen är det grundläggande fenomenet, inte liknelsen. För att se detta

krävs det en historiskt medveten språksyn av Humboldts anda. Sambandet mellan döda och levande metaforer skvallrar om en lång och väsentlig utveckling där språkets uttrycksmöjligheter gradvis har blivit allt mer raffinerade. Egentligen kunde det metaforiska fältet ses som åtminstone femdelat. Man kunde tala om "stendöda metaforer", d.v.s. polysemi där den ursprungliga metaforen inte mer kan skönjas. Strikt taget kan vi inte ens uttala oss om den metaforiska halten i dessa, vi kan enbart anta den föregående metaforen. "Döda metaforer" kunde sedan stå för den polysemi, där föregående metafor fortfarande är skönjbar. Vidare finns "klichéer", allmänt etablerade, men inte i lexikonet inregistrerade metaforer och så metaforer i ordets egentliga bemärkelse, "de levande metaforerna", d.v.s. de som uppstår i en konkret diskursinstans. De sistnämnda utgör här framförallt temat, men vid sidan av dem finns även ihärdigt återkommande metaforer som aldrig upphör att "leva", fascinerar, och som inte heller blir klichéer. För dessa överlevande metaforer använder Ricoeur begreppet "rotmetafor"¹¹.

Men på vilket sätt innebär påvisandet av detta ett försvar av just likhetsbaserade metaforer?

Vilken är själva drivkraften i rörelsen mellan levande och död metafor? Hur kommer det sig att ett visst ord med en viss betydelse kan få ett nytt användningsområde (och sedan eventuellt etablera sig i denna sin nya betydelse)? Varför har ett stolsben någonsin börjat kallas "stolsben" och inte exempelvis "stolsöra". Uppenbart är att stolsbenet faktiskt liknar ett ben mer än ett öra.

Vad är det sedan som gör att bordsben, stolsben och andra ben hör till samma grupp? Varför har vi någonsin börjat se dem som instanser av samma allmänbegrepp? Ligger det inte nära till hands att anta att uppkomsten av sådana klasser hänger samman med metaforens förmåga att skapa nya logiska gränser i språket? Ricoeur sammanbinder detta med tolkningen av metaforen som ett "medvetet kategorimisstag"¹². Metaforen bryter mot språkets logiska gränser och kan sålunda bana väg för nya, även låta ny "generisk släktskap" (klassamhörighet) komma i dagen¹³.

Black säger alltså att likheten, i den mån den överhuvudtaget är väsentlig för de intressanta och filosofiskt viktiga metaforerna, mer är en produkt av metaforen än en grund för den. Black erkänner visserligen också likhetsbaserade (och även substituerbara) metaforer, men hänför dem till den ointressanta gruppen av triviala metaforer¹⁴. Denna uppdelning vittnar om en försummelse att till fullo beakta utvecklingsperspektivet, vad är det triviala annat än bekant och etablerat.

"It would be more illuminating in some of these cases to say that the metaphor creates the similarity than to say that it formulates some similarity antecedently existing"¹⁵.

Detta är en förrädisk formulering. Vi har alternativen att skapa en likhet och att upptäcka den. Black framställer saken som om det skulle råda ett

motsatsförhållande mellan dessa. Men att antyda detta, vittnar om det underliggande antagandet om att upptäckter inte är skapade i någon som helst bemärkelse, d.v.s. att de inte är skapande. Detta är givetvis en främmande tanke för en hermeneutiker¹⁶.

Att betydelsen (likhetsladdad i detta fall) är skapad, utesluter ingalunda att den har framskapats för att fånga något man först har skönjt, utan att likväl ha ett fullt adekvat uttryck för det. Det råder inget kontradiktoriskt motsatsförhållande mellan upptäckt och uppfinning (ja, att uppfinna är verkligen att "upp-finna"¹⁷). Märkligt är att Blacks analys av den vetenskapliga modellens metaforiska drag, nog sedan sker i termer av något som liknar en sådan "skapande upptäckt".

Att säga att likheten är en produkt av metaforen är alltså inte ett särdeles allvarligt argument mot sambandet mellan likhet och metafor. Men här är det visserligen skäl att vara på sin vakt. Vilken är relationen mellan subjekt och predikat om man säger att de liknar varandra? Vilken är skillnaden mellan metaforiska och icke-metaforiska utsagor på denna punkt?

Likhet och upplevelser.

Den fenomenologiska traditionen och i Ricoeurs fall också en del av hermeneutiken, närmar sig medvetandet i termer av dess konkreta korrelat, de riktade (intentionala) upplevelserna. I *Erfahrung und Urteil* går Husserl ända därtill att han återför alla typer av utsagor på det förpredikativa medvetandet, de upplevelser som föregår språket. Även skenbart rent språkliga utsagor såsom tautologier och också andra språkliga bestämningar, tillskrivs ett meningsuppbyggande ursprung i det förpredikativa medvetandet¹⁸. Vid sidan av sådana definitioner, verbala totalbestämningar eller delbestämningar, är den konkreta grunden givetvis även ett uppbyggande element i alla sådana utsagor, är den konkreta grunden givetvis även ett uppbyggande element i alla sådana utsagor, som explicit handlar om något annat än språket självt.

För att tackla frågan om relationen mellan subjekt och predikat är det väsentligt att fastslå vad den meningsgivande aktivitet som följer på den logiska kollisionen i grunden innebär. Eller kort: Är den förståelse som följer på den inledande absurditeten en konsekvens av att det metaforiska uttrycket vinner en ökad bokstavlighet för interpreten? Ett jakande svar vore ingalunda substitutionism, då det enbart skulle gälla en rörelse mot. Är den mening som metaforen "framkastar" för den förstående, mer bokstavlig än den meningslöshet han initialt möter? Med vissa förbehåll¹⁹, må svaret vara jakande. Om ökad förståelse inte innebär en viss tilltagande bokstavlighet, vore det svårt att se hur metaforen kan dö. Nya lexikala värden kunde inte inregistreras i ett lexikon, såvida de inte stod

i ett visst betydelseförhållande till andra redan inregistrerade.

När Ricoeur säger att de metaforiska termerna förs "närmare" varandra²⁰ i takt med att tolkningen framskrider, vore det då inte nödvändigt att även se någon form av "närhet" mellan subjekt och predikat i bokstavliga uttryck?

Husserl ser förhållandet subjekt - predikat som en syntes av två moment²¹, ett synsätt som uppenbarligen delas av Ricoeur²².

Låt oss anta att ökad bokstavlighet är ökad likhet. Tautologin vore då det mest bokstavliga uttrycket, eftersom termerna där är mest lika, ja "likadana", identiska. Så hör ju identitet också till det lättast angivna i ett lexikon och sålunda kunde man eventuellt sammanlänka fenomenen största bokstavlighet, största likhet och största lexikalitet. Skillnaden mellan metaforer och icke-tautologa bokstavliga utsagor, vore en skillnad mellan komplicerad och självskriven likhet.

Men att säga "bordet är svart" betyder väl inte att säga att ordet bord är likt ordet svart. Men kan man då säga att betydelsen för ordet bord liknar betydelsen för ordet svart? Inte om vi håller oss på ett rent abstrakt språkligt plan, där betydelse är något inomspråkligt och kanske inte heller om vi talar om en mening av utomspråkligt slag, om den fortfarande är något icke-upplevelsemässigt. Men fenomenologin²³ anlägger ett meningsgenetiskt perspektiv, försöker avtäckas språkets ursprung i det förpredikativa medvetandet. Detta meningsursprung är fortfarande aktivt och grundar all språklig betydelse, även om det i användningen tenderar att "vika undan".

Ett samband mellan subjekt och predikat söks alltså i upplevelsernas sfär, genom att forskaren på fenomenologiskt vis går igenom olika upplevelser, odlar dem och prövar dem genom att försöka hålla fast vid dem så gott möjligt, ända tills ett plausibelt alternativ dyker upp, d.v.s. ett som "håller ihop" (jfr ovan s. 32 och 59).

Den likhet (eller identitet) som skulle präglade relationen mellan subjekt och predikat är alltså ett förhållande mellan konkreta (upplevelsebaserade) termer. Det är det konkreta bordet som liknar den likaledes konkreta svartheten, termer. Det är det konkreta bordet som liknar den likaledes konkreta svartheten.

Hur skall detta förstås? Att subjektet upp bärs av en konkret betydelse i en utsaga och åsyftar något mer eller mindre partikulärt förefintligt, fantiserat eller ihågkommet fenomen, är kanske mer begripligt²⁴. Men predikatet? Står predikatet för någon form av svarthet vi erfar när vi förstår det? Att förstå utsagan vore då att i någon bemärkelse i upplevelsen föra samman svarthet och bord. Ernst Tugendhat har kritiserat detta drag hos Husserl och försökt visa hur en analytisk språk teori är överlägsen den fenomenologiska på denna väsentliga punkt.

För Tugendhat är det enda som kan göra talet om predikativa och förpredikativa akter meningsfullt, den språkliga yttring som i sig är predikativ. Om man som Husserl säger att "ängen är grön" skulle vara en syntes av ett slags kvasisinnlig grönhet och ängen, en syntes som enligt Husserl även kan uttryckas

som förhållandet att grönhet finns i ängen, så leder detta enligt Tugendhat oundvikligen till en regress, där vi tvingas tillgripa den predikativa utsaga som vi ämnade förklara²⁵. Fenomenologin tillgriper språket för att förklara språkets ursprung i upplevelsena och gör sig skyldig till en ond cirkel.

Tugendhat erbjuder alternativet att tolka predikation som ett regelstyrt beteende, vars betydelse enbart är beroende av just regelenligheten. "Die Bedeutung des Prädikats verstehen, heisst nicht: etwas sehen, sondern die Regel beherrschen, die die Anwendung des Prädikats bestimmt."²⁶

Denna regel kan förklaras genom exempel. Detta är grönt, detta likaså och detta. Men Tugendhat negligerar frågeställningen om vad det är som gör själva exemplifieringen av regeln begriplig. Varför förstår vi att det är den gröna ängen som åsyftas med "grön", när någon visar på olika gröna ting? Vid visar vid behov på så många olika fenomen, att de skiljer sig vad gäller alla andra iögonenfallande egenskaper utom just denna ena som är densamma i alla de olika fallen. Men hur kan vi någonsin förstå detta, d.v.s. att somliga drag skiljer sig och andra är desamma, om vi inte ser det?

Detta kan också belysas genom Ricoeurs och Gadamers "grundläggande metaforik"²⁷. Så betraktad har användningen av ordet grön, sådan den manifesterar sig hos en person som behärskar svenska språket, ett bekant appliceringsfält som är större än det område, som ifrågavarande medlem av språkgemenskapen förknippade med ordet första gången han tog det i sin mun²⁸. Tanken är alltså att t.ex. barnet först förstår ordet som ett synnerligen konkret tecken, i fallet grön exempelvis som ett ord för anblicken av ängen utanför barndomshemmet och något annat grönt ting. "Och något annat", eftersom det troligen krävs mer än ett exempel för att den verbalt uttryckta egenskapen skall framträda, annars skulle skillnaden mellan ängen ikraft av dess grönhet och dess övriga egenskaper inte framträda. Så säg att barnet lär sig ordet grön på basen av minst två (och troligen långt flera) exempel, t.ex. ängen och trädets löv. Men vad som är grönt kan vara av ett flertal nyanser. Hur lär sig barnet att även barnvagnens ljusgröna sammet är av samma färg som ängens djupgröna mättnad? Om metaforiken är verksam, är det här fråga om en konstant betydelseförskjutning, som åtföljer inläringen av ordet. Barnet använder "grön" ända tills den språkvuxna omgivningen säger "nej du, det där är inte grönt, det är blått". Detta är själva abstraheringsprocessen. Vi upptäcker aldrig en egenskap som en generell egenskap, utan sådan den manifesterar sig i ett relativt begränsat antal konkreta fall. I takt med att vidden av användningsområdet sedan börjar framtona, vinner begreppet en allt större allmänhet, abstraktion, d.v.s. lösgör sig mer och mer från de konkreta instanserna, då de mest olikartade ting visar sig kunna bära egenskapen i fråga.

Men trots att begreppen, eller i detta fall predikaten, utgör abstraktioner (och med abstraktion menas här då uttryckligen det språkliga fenomen där det är

möjligt att särskilja den egenskap predikatet uttrycker och bäraren av denna egenskap, språkligt uttryckt genom subjektet), så är den ursprungliga konkretionen likväl avgörande för deras betydelse. Detta syns även i det exempel Tugenhat använder, om ock på ett annat sätt. Hur rättar vi en person som felanvänder ett begrepp, låt säga när någon säger "den röda ängen" om en grön äng. Vi korrigerar t.ex. genom att visa vad röd betyder, vi visar på olika röda ting med orden "det här är rött och det här, men ängen där, den har inte samma färg". Vi förklarar vad rödhet är genom att visa på olika likfärgade ting, d.v.s. vi går tillväga på samma sätt som i exemplet med barnet ovan. Möjligheten till en sådan konkret exemplifiering har en avgörande betydelse för språket, även då orden flödar och talet förlöper så snabbt att upplevelserna viker undan.

Visst kan man även uttrycka predikation som detta att säga något allmänt om något partikulärt. Men innebörden i "allmänt" är då i sista hand just den, att det identifierade föremålet implicit infogas i ett större konkret sammanhang (och sålunda får ett visst "allmänt" drag).

Att säga att en likhet mellan subjekt och predikat framtonar i metaforen, är sålunda helt möjligt. Men att säga att något är likt något annat, är alltid att betona ett avseende på bekostnad av andra. Att något är likt något annat betyder att det är olikt i många bemärkelser, men detsamma i ett visst ofta framträdande avseende (eller i vissa avseenden). Likheten har så innebörden "to see sameness in what is different"²⁹. När subjektet liknar predikatet, är det ikraft av någon viss egenskap eller egenskapsanhopning x. Vid bokstavlig predikation är det självklart för tolkaren att subjektet kan besitta x, det är helt enkelt tänkbart att predikatet och x:et i subjektet skulle vara likadana. I metaforer förefaller det initialt som om detta x i subjektet inte alls är tänkbart. Men om vi framhärdar och sedan förstår metaforen, sker det genom att vi upptäcker detta x, en process som alltså inte sker på ett rent språkligt plan (d.v.s. ett plan där meningsursprunget tenderar vika undan), eftersom det uttryckligen är en förståelse på denna verbala nivå som gör metaforen självdestruerande. Denna självdestruktion måste avlägsnas på ett annat plan än det som har framkallat den. Metaforens initiala meningslöshet tvingar oss tillbaka till de meningsfunderande upplevelserna.

Den generiska släktskap Ricoeur talar om uppstår alltså inte mellan subjektet i dess helhet och predikatet, utan mellan x:et i subjektet och predikatet. I "natten är dagens mor"³⁰ är natten inte en moder i alla, utan enbart i vissa avseenden. Men ju nödvändigare och mer framträdande den åsyftade egenskapen är i subjektet, desto mer täckande blir likheten. Subjektet kan givetvis vara av olika slag, vi kan åsyfta en viss speciell natt ("denna natt var en mor för mig"), varvid bandet till den konkreta situationen och sålunda upplevelserna ännu är synnerligen starkt, men även som i fallet ovan mena nätter överlag. Även vid sådana "metaforiska allmänbestämningar" är vägen över konkretionen nödvändig. Väsentliga drag,

gemensamma för alla konkreta uppenbarelseformer av subjektet natt, måste vid en ny och udda predikation (den må sedan vara skapande eller blott substitutiv) upptäckas av tolkaren. Antingen så att de först nu framtonar (nyskapande metaforer) eller att det nya sambandet predikat - predikerad aspekt av det omtalade som subjektet uttrycker, förstås (substitutionsmetaforer).

På detta sätt visar metaforen också något om vad predikation egentligen är. Genom att metaforen är både meningslös och meningsfull, kan rörelsen från det förra till det senare i tolkningen (den tilltagande bokstavligheten) visa på en motsvarande struktur i bokstavliga uttrycks genetiska konstitution. Med Ricoeurs ord: "Metaphor, a figure of speech, presents in an **open** fashion, by means of a conflict between identity and difference, the process that in a **covert** manner, generates semantic grids by fusion of difference into identity"³¹.

Det finns även andra metaforteoretiker som har betonat likhetens roll, utan att därmed förfalla till substitutionism, så t.ex. Paul Henle med sin ikoniska variant av teorin. En ikon är ett tecken vars mening bygger på likhet, antingen en strukturell där likheten baserar sig på analoga drag, eller en kvalitativ som bygger på likartade sinnesintryck³². En metafor är ett uttryck där somliga termer fungerar ikoniskt och andra bokstavligt. Virginia Woolfs "An obliging trush hopped across the lawn; a coil of pinkish rubber in it's beak"³³ exemplifierar en kvalitativ likhet, där "a coil of pinkish rubber" fungerar som en ikon för masken. Keats rader,

"When by my solitary hearth I sit
And hateful thoughts enwrap my soul in gloom"³⁴

bygger däremot inte på en direkt sinnesbaserad likhet, utan på möjligheten att förstå analoga drag.

I en metafor är det inte ikonerna själv som presenteras, detta vore t.o.m. missriktat. Att se den scen Virginia Woolf beskriver, skulle inte ge en förståelse av det metaforen uttrycker. "The rubbery aspect of the worm would escape attention completely"³⁵. Det är just genom att metaforen inte är det ikoniska tinget eller fenomenet självt, utan en beskrivning av det, som den kan poängtera likheten. Metaforen är en "formel för ikonkonstruktion"³⁶.

Detta ligger inte långt ifrån Ricoeurs språkligt styrda upplevelser. Tragiskt nog förenar Henle dock denna tolkning med en distinktion som förtar mycket av dess potentiella kraft, nämligen mellan två användningsområden för metaforer, "the use to extend language to meet new situations and the poetic use to give language color and nuance"³⁷. Dessa två funktioner skiljs skarpt åt och poetiska metaforer tillerkänns sålunda ingen "gränsförskjutande förmåga". "The literary or poetic use of metaphor is also creative, but in a different way, bringing out a new aspect, or showing a new way of feeling, concerning something already describable in

language"³⁸. De sista orden vittnar tragiskt nog om en emotionalistisk tolkning av metaforer, något också Ricoeur noterar³⁹.

Av olika anglo-sachsiska metafor-teorier är det kanske Marcus B. Hesters som kommer närmast Ricoeurs ståndpunkt⁴⁰. Hesters utgångspunkt ligger i en kritik av det upplevelseförnekande draget i Wittgensteins Filosofiska undersökningar (beträffande detta, se appendixet).

Hester belyser metaforens bildframkallande karaktär med hjälp av en egen tolkning av den "ankkanin" som också Wittgenstein ägnade sig åt. När vi ser denna dubbeltydiga figur, ser vi den alltid såsom något, som en kanin eller som en anka. Detta "se såsom" belyser förståendet av metaforer⁴¹. Så skulle t.ex. Ekelöfs "bergens lungor av kalk och kyla"⁴² innebära att vi ser bergens innandömen såsom lungor. Predikatet visar på en aspekt i det metaforiska subjektet, som måhända tidigare inte överhuvudtaget har iakttagits. Väsentligt är att ett sådant aspektseende inställer sig, ja, eller låter bli att göra det. Antingen ser vi ankan eller så ser vi den inte och när vi ser den är det inte för att vi besluter oss för att se figuren som en anka, utan vi helt enkelt bara ser den så. Seendet är direkt. Att se såsom är inte att se "som om"⁴³.

Metaforen väcker bilder eller associationer till liv. Men alla associationer som exempelvis "lungor" i metaforen ovan kan ge upphov till, är inte relevanta. Genom att associationerna är förknippade med aspektseende, gestaltar de dock något, låter de relevanta bilderna framtona. Om denna strukturering misslyckas, har metaforen inte blivit förstådd. Betydelsen kan inte konstrueras av tolkaren, utan måste ses.

Ricoeur länkar detta till Kants produktiva föreställning, som "förenar i sig tomma begrepp med i sig blind intuition /sinneserfarenhet/"⁴⁴, d.v.s fyller ut begreppen och gör intuitionen kognitiv. Ricoeur tillskriver metaforförståelsen denna schematiserande funktion⁴⁵.

Det har ovan redan varit tal om det bristfälliga i Blacks andra invändning mot sambandet likhet - metafor. Möjligheten att med bokstavliga medel få ett visst grepp om metaforens underliggande likhet, innebär inte att en uttömmande och visst grepp om metaforens underliggande likhet, innebär inte att en uttömmande parafra vore möjlig. Parafra sen kan vara oändlig och i vissa fall är den även av exemplarisk vikt för filosofin. I rotmetaforernas fall utgör denna outtömliga meningsreservoir en källa för långvarig filosofisk spekulat ion. I *The Symbolism of Evil* har Ricoeur ingående analyserat detta drag. Religiösa symboler⁴⁶ och den världsbild som uttrycks i dem tjänar som utgångs- och förankringspunkt för människans vilja till ökat självmedvetande.

Det som ältas i en sådan diskurs är just likhet, som semantiskt innebär en enhet mellan "är" och "är icke" (natten är en mor, men inte är ju natten en mor). Det är dock inte den semantiskt uttryckta aspekten av likheten som ältas, utan den som har setts i aspektseendet. En ikonisk kvasisinnlig betydelsemångfald gör det möjligt att älta symboler lika länge och ingående som man kan dröja vid s.k.

sinnesintryck⁴⁷.

Om detta försvar av metaforiska upplevelser ännu inte förefaller tillfredsställande, kan det delvis skrivas på angreppssättets konto. Ett semantiskt betraktelsesätt som främst är inriktat på enskilda utsagor och deras meningsmekanism, är inte tillräckligt. En fortsatt beskrivning av betydelsespäckad fantasi och föreställning kräver att man tar steget tillbaks till hermeneutikens domäner, i texttolkningens fall främst lokaliserade till större språkliga enheter. Det Ricoeur säger om föreställningen, föreställningsförmågan, förefaller ha ett uppenbart samband med förförståelsens roll och språkets allmänna rötter i det förpredikativa medvetandet.

"Imagination is this stage in the production of genres where generic kinship has not reached the level of conceptual peace and rest but remains caught in the war between distance and proximity, between remoteness and nearness."⁴⁸

En kort sammanfattning. Metaforförståelsen (detta fortfarande sagt utan att beakta referensperspektivet) har alltså tre led. Först möts vi av en meningskollision där termerna inte kan begripas om de förstås som bokstavliga, d.v.s. i enlighet med vad lexikala värden skulle antyda. Alla lexikala värden är bokstavliga. (Sålunda kan döda metaforer mycket väl fungera bokstavligt i en annan metafor och sålunda ge upphov till meningskollisionen i en ny metafor, en metafor av metaforen, där betydelseförskjutningen då sker från en död (bokstavlig) metafor, som initialt inte kunnat ge uttrycket någon acceptabel betydelse. Sålunda kan den döda metaforen andedräkt helt visst återkomma i nya metaforer, t.ex. "stjärnornas andedräkt".⁴⁹) Meningskollisionen ger sedan upphov till en sökan efter andra tänkbara värden för termerna. Denna sökan kan variera i omfattning beroende på metaforens art.

Om metaforen sedan verkligen begrips, framtonar den nya betydelse som alstrats i diskursinstansen. Denna betydelse, som retoriken gav namnet figurativ betydelse, är egentligen inget annat än en tillfällig betydelse. Om den sedan vinner betydelse, är egentligen inget annat än en tillfällig betydelse. Om den sedan vinner större varaktighet, kan den bli etablerad, d.v.s. urvattnas, dö eller förstenas. Graden av varaktighet är en av skiljelinjerna mellan bokstavlig och metaforisk mening och kännetecknet för stor varaktighet heter lexikalisering. En annan skiljelinje är den mellan bildens eller upplevelsernas nödvändighet och upplevelser som viker undan.

När erfarenhet börjar vika undan i flitig användning, leder detta till att det som ursprungligen var betydelsemångfald i den fräscha metaforen, även "ensriktas". Somliga i användningen viktiga drag framhävs och metaforen vinner en större precision. Sålunda har den nära nog bildlösa döda metaforen inte samma betydelse, inte lika mycket betydelse, som den hade då den ännu var vid liv. Denna större entydighet gäller alla bokstavliga uttryck.

Det ikoniska momentet (bilden, upplevelserna, erfarenheten) är visserligen svårt att hänföra till något enskilt av de tre ovan nämnda leden, kollision, meningssökan och förståelse. Eventuellt kunde man säga att det finns latent i det första för att sedan gradvis förstärkas och sålunda möjliggöra den framväxande metaforiska betydelsen. Men den fulla vidden av dessa upplevelser kan komma i dagen först när förhållandet mellan metafor och värld klarnar.

Noter.

1. Detta är en gestaltning av "parafratikerns" ståndpunkt. Därför tar jag här inte hänsyn till det tolkande drag som i tidigare kapitel tillskrivits all förståelse, d.v.s. även förståelse av bokstavliga uttryck.

2. Tilläggas bör omedelbart att det finns undantag som bekräftar regeln, t.ex. "slå till!"

3. Beträffande frågan om detta innebär en utsuddning av vissa grundläggande drag i Blacks metafor-teori, bl.a. tolkningen av "fokus" som ett "filter", se Ricoeur 1978 d, s. 88 - 89.

4. Black 1966, s. 43 ff.

5. A.a., s. 37. Jfr Goodmans förnekande av att en parafrasering av metaforer i termer av den likhet som uttrycks, överhuvudtaget skulle innebära någon avmetaforisering. Om solen påstås vara lik en leende mänska i uttrycket "den leende solen", är solen likväl fortfarande metaforiskt leende, medan mänskan är det bokstavligt. Goodman 1969, s. 67.

6. Beardsley 1962, s. 295. Citatet ur Wimsatt Jr., *The Prose Style of Samuel Johnson*, New Haven 1941.

7. Beardsley 1962, s. 295.

8. Beardsley reviderar visserligen detta schema, marginalmeningen kan även vara en blott "potentiell konnotation" (potential range of connotation). Men man kan fråga sig hur belysande talet om en sådan potentiell, blott möjlig konnotation är och som Ricoeur hävda att hela frågan är missriktad. Att fråga "From where do we get the metaphorical meaning?" skymmer faktum att metaforens mening är "emergent". Den föds i diskursinstansen. Ricoeur 1978 d, s. 98.

emergent". Den föds i diskursinstansen. Ricoeur 1978 d, s. 98.

9. Se t.ex. Black 1966, s. 45.

10. Ricoeur 1978 d, s. 197.

11. Se t.ex. Ricoeur 1979, s. 184 ff. En svårighet av det intressantare slaget är vad som sist och slutligen skiljer dessa överlevande metaforer från klichéer. Skenbart är det väl betydelse-laddningens fascinerande mångfald i rotmetaforerna, men kan inte detta även vara vilseledande. Är klichéer inte ibland dolda rotmetaforer med bortskymt symboliskt värde?

12. Ricoeur 1978 d, s. 197.

13. A.a., s. 194.

14. Black 1966, s. 45.

15. A.a., s. 37.

16. Beträffande detta se behandlingen av förhållandet förtrogenhet - förstående i kap. I.

17. Ricoeur 1978 d; s. 239.

18. Husserl 1948, s. 231 ff.

19. Med tanke på att metaforens betydelse i allt högre grad kommer att länkas till upplevelser den frammanar, är denna formulering något oklar. Inte kan man väl säga att upplevelser metaforen frammanar är bokstavliga? Sålunda måste man mer preciserat tala om erfarenhet som är mer eller mindre förenlig med bokstavlig beskrivning av densamma. Med anknytning till tolkningen av metaforer i termer av aspektseende (se nedan i samma kap.) kunde man säga att den verbala kollision och framförallt det obegripliga bildflöde som föregår det strukturerande aspektseendet, är mindre förenligt (eller rent av oförenligt) med bokstavlig beskrivning, än den bild som har gestaltats i aspektseendet.

20. Ricoeur 1978 d, s. 194.

21. Husserl 1948, s. 242 ff.

22. Se bl.a. Ricoeur 1979 och 1967 b.

23. Och detta gäller även Ricoeur, liksom till en del Gadamer och Heidegger, om ock med vissa modifikation. Se förutom kap. I och II även s. 130 - 131 och appendixet.

24. Det må här få röra sig enbart om den typen av icke-definitoriska utsagor.

25. Tugendhat 1970, s. 13 - 14.

26. A.a., s. 15.

27. Beträffande Gadamer, se Gadamer 1975, s. 406 ff.

28. Detta gäller eventuellt också för ett mer primitivt språkstadium i jämförelse med det nuvarande.

29. Ricoeur 1978 d, s. 196.

30. Andreae & Nilsson 1964, s. 316.

31. Ricoeur & Nilsson 1964, s. 316.

31. Ricoeur 1978 d, s. 198. Detta drag är utgångspunkten för hela Derridas metafortolkning, se Begrepp - döda eller skendöda metaforer?

32. Henle 1958, s. 179. I enlighet med betoningen ovan skulle jag tolka denna skillnad som avhängig av direkta resp. indirekta band till upplevelser.

33. A.a., s. 177.

34. A.a., s. 177.

35. A.a., s. 178.

36. A.a., s. 178.

37. A.a., s. 173.

38. A.a., s. 189.

39. Ricoeur 1978 d, s. 190.

40. Se Hester 1967, spec. s. 169 - 185.

41. Beträffande "se såsom", se även Sparshott 1974.

42. Ekelöf 1983, s. 219.

43. Jfr Ricoeur 1978 d, s. 254. Visserligen finns här även en skillnad. "In the case of the ambiguous figure, there is a Gestalt (B) that allows a figure A or another figure C to be seen. Thus the problem is, given B, to construct A or C. In the case of metaphor, A and C are given in reading - they are the tenor and the vehicle. What must be constructed is the common element B, the Gestalt, namely the point of view in which A and C are similar." A.a., s. 212 - 213.

44. A.a., s. 213.

45. Detta är ett ämne som kunde ges en ingående behandling. En intressant punkt vore att undersöka förhållandet mellan tid och schematism, ett samband som Heidegger starkt har betonat i sin Kant und das Problem der Metaphysik (Heidegger 1965), där schematismen får visa på en sfär av existentiella rötter som implicit även utgör förutsättningen för Kants egen tankebyggnad. I Ricoeurs nya opus Temps et Recit, som tyvärr inte mer var möjligt att beakta i detta arbete till följd av verkets så nyligen timade publikation, kunde man eventuellt (på basen av dess namn) tänkas finna svar på Ricoeurs ställningstaganden i denna debatt. Beträffande "sinneserfarenheten" i den produktiva förställningen, se även kap III d, s. 146 - 147.

46. Beträffande förhållandet metafor - symbol, se Ricoeur 1978 d, s. 162 - 192.

47. Fenomenologer tillbringade ju hela månader med att odla sina intryck av en försändelsebox i det tyska postverkets ägo.

48. Ricoeur 1978 a, s. 148 - 149.

49. Detta har en viss betydelse för hur man förhåller sig till Derridas metaforisering av begrepp, se nedan s. 127 ff.

C. När språket dallrar fram värld.

Bakgrund.

I behandlingen av förhållandet mellan metafor och "verklighet" kunde man något förenklat säga att två olika angreppssätt har gjort sig gällande. Dels har metaforen undersökts ur ett mer kunskapsteoretiskt och naturvetenskapligt perspektiv, dels ur ett kulturvetenskapligt-estetiskt. Epistemologiskt sett har metaforens huvudvikt länkats till modellens funktion i olika vetenskaper, vanligen belyst med exempel ur fysiken (Black m.fl.). Det andra angreppssättet har varit inriktat på främst litterära och religiösa metaforer. Skiljelinjen är relativt klar, även vad gäller den aspekt av metaforen som belyses och liknar den som går mellan förklarande och förstående vetenskaper. I det förra fallet är det metaforens förmåga att strukturera en yttervärld som utgör kriteriet för dess eventuella referentiella anspråk. I det senare fallet är däremot yttervärldsproblematiken åsidosatt eller transformerad på ett eller annat sätt. I snäv bemärkelse epistemologiska metaforförklaringar och det verklighetsfält de är tänkta att belysa, sorterar inte under denna behandling. Som ovan redan framkommit, är empiriska frågor om yttervärlden helt irrelevanta för den filosofiska hermeneutiken. Min avsikt är främst att tolka metaforens ontologiska relevans och delvis även dess ontiska, men då inte ontisk i empirisk bemärkelse utan i moralisk. För detta syftemål är det mer ändamålsenligt att ta fasta på den del av vardagsspråket och de avledda former av detsamma, som i högre grad uttrycker vad man kunde kalla människans livsvillkor¹.

Eftersom metaforens referens främst skall belysas ur ett hermeneutiskt perspektiv, är det skäl att säga något om sambandet mellan metaforer och längre diskurssjok av exempelvis det litterära verkets storleksordning. Huvudintresset för hermeneutiken rör ju uttryckligen dessa större språkliga helheter och sålunda kan man givetvis fråga sig hur tolkningen ovan av enskilda metaforer och sålunda kan man givetvis fråga sig hur tolkningen ovan av enskilda metaforiska utsagor infogas i detta hermeneutiska sammanhang.

Beardsley talar om metaforen som ett poem i miniatyr och ger den sålunda en exemplarisk roll. I metaforens sätt att fungera koncentreras ett av de drag som i stort kännetecknar litterär och retorisk diskurs.

Ett av de grundläggande problemen för litteraturkritiken har gällt förhållandet mellan det litterära verkets mening och vad som åsyftas med denna, verkets referens eller annorlunda uttryckt, dess värld. Tolkingen av litterära verk har traditionellt ansetts inbegripa någon form av åsidosättande av ordinär, deskriptiv referens till förmån för en betydelse på ett annat plan. Detta åsidosättande har i vissa fall setts som ett tillbakadragande av alla referentiella anspråk, det litterära verket skulle sålunda innebära en betoning av meningen på bekostnad av

referensen. Det drag i den litterära diskursen som åstadkommer åsidosättandet av deskriptiv referens, är det udda draget i själva meningen. Tolkaren kan helt enkelt inte ta steget till den deskriptiva referensen, verkets mening bjuder tolkaren på ett initialt meningsmotstånd och tvingar honom att tillgripa en annan tolkningsstrategi. Detta drag, ett initialt meningsmotstånd som tvingar fram en ny tolkning, präglar även förståelsen av enskilda metaforer. Detta skulle tyda på att metaforen även kan tjäna som prövosten för verkcenterade angreppssätt².

Det för metaforteorins vidkommande viktigaste resultatet av Ricoeurs konfrontation med semiotiska metaforteorier, är den nya betydelse bokstavligheten får. Varje betydelse som är inregistrerad i lexikonet är bokstavlig³. På så sätt frigörs bokstavligheten från frågor om korrekt kontra bildlig betydelse (proper - figurative), en motställning som har tenderat att åtföljas av substitutionistiska förklaringar. Lexikonenligt, d.v.s. bokstavligt, kan vi frambringa utsagor av alla de slag, vi kan skämta och vara allvarliga, vi kan tala om våra innersta önskningar, våra erfarenheter, om väder och vind, ja kort och gott, om allt mellan himmel och jord. Allt som är lexikonenligt är säkerligen inte "korrekt" i någon som helst avgörande bemärkelse, allra minst om man med korrekthet menar detsamma som "försedd med sanningsvärden". Lexikonet är ett fokus för mycket mer än en verklighetsbild.

Men det finns även en annan fördel med att förlägga den kommunikationsfunderande basen till kodens område. Den entydiga propositionsförståelse som Furberg ovan (se kap. II b) uppställde som grundförutsättning för varje tolkning, så även tolkningen av metaforer, och som enligt honom vittnade om det skeva i hermeneutikens universalisering av tolkningsfenomenet, kan undvaras. Om tanken är att varje tolkning måste bygga på en intersubjektivt giltig, entydig bas, kan hermeneutiken mycket väl hålla med om detta. Men inget säger att denna bas, som Furberg vill ha det, måste förläggas till den semantiska nivån. Det är det semiotiska planet, koden, som tillhandahåller denna grundförutsättning. Med hjälp av vår inlärd kod skrider vi till tolkning av denna grundförutsättning. Med hjälp av vår inlärd kod skrider vi till tolkning av utsagan i en konkret diskursinstans och vi tvingas att tolka utsagor eftersom de aldrig kan vara helt neutrala⁴. Som ovan redan visats, är polysemi en väsentlig beståndsdel i språket. Men då polysemin, d.v.s. fenomenet ett namn med flera betydelser, på det semantiska planet uttrycker sig i form av mångtydiga ord och sålunda kräver tolkning, innebär den däremot i koden en uppräknings av alla de värden som konstituerar polysemin. Denna uppräknings har vi kännedom om av den enkla anledningen att vi besitter den kod vi besitter.

Den inledande bokstavliga mening som bryter samman i metaforen och banar väg för den emergerande meningen, behöver sålunda ingalunda vara någon propositionsförståelse i Furbergs bemärkelse. Det räcker gott och väl med att den är lexikonenlig, något som ingalunda är detsamma som semantiskt entydig.

Likhet och identitet.

En av Ricoeurs främsta föresatser i *The Rule of Metaphor* är att upplösa det samband mellan likhet och substitution, som så länge dominerat synen på metaforer. Genom att förbinda likhet med interaktion, kan man rehabilitera likheten och den vägen tillgodogöra sig värdefulla ingredienser i vissa traditionella metaforförklaringar, framförallt hos Aristoteles, utan att därmed belastas av risken för emotionalism och reduktionism. Likhet är alltså ett avgörande begrepp i *The Rule of Metaphor* och detta i all synnerhet vad gäller metaforens referens, som i hög grad är knuten till den kamp mellan ett "är" och ett "är icke", som försiggår i metafortolkningen⁵.

Likhetsbegreppet döljer en viss logisk svaghet. Ricoeur sammanfattar den i orden "anything resembles anything else...except for a certain difference"⁶ och föresätter sig att bemöta den.

I den mån försvaret av likhet är länkat till det allmänna förhållandet språk - upplevelser, har frågan redan behandlats ovan⁷. Men inte heller den logiskt inspirerade kritiken träffar metaforteorin. I den mån likheten anklagas för att vara ett vagt fenomen av framskymtande likartade drag, en blandning där allt är sammanvävt i en ogripbar massa, gäller ej heller detta metaforen. Likheten i metaforen är inte något sammelsurium av identitet (sameness) och olikhet, där det är omöjligt att peka på vare sig ett genuint "är" eller "är icke", utan den är differentierad. Metafortolkningen har tre led. Olikheten finns i det första, d.v.s. då uttrycket förstås bokstavligt och bryter samman (natten är ju inte dagens mor), men då förståelsen sedan börjar växa fram i det tredje ledet förstärks även det "är" som gör metaforen begriplig (natten är ändå dagens mor). Något i natten gör det berättigat att låta den gå under epitetet "dagens mor", något i nattens förhållande till dagen är identiskt med vad en mor står för⁸.

"Att se likhet är att se identiskt med vad en mor står för⁸.

"Att se likhet är att se identitet i det som är olik"⁹. I aristotelisk anda slår Ricoeur fast att likhet är förknippad med "generisk släktskap"¹⁰. Sambandet mellan metaforer och begreppsbildning förefaller näraliggande och så anknyter Ricoeur även till Gadamer's fundamentala metaforik. Ett citat, delvis anfört redan i ett tidigare sammanhang, uttrycker i ett nötskal den grundläggande tanken i *The Rule of Metaphor*:

"Metaphor allows us to intercept the formation of the genus at this preparatory stage because, in the metaphorical process, the movement towards the genus which is checked by the resistance of difference, is captured somehow by the rhetorical figure. In this manner, metaphor reveals the dynamic at work in the constitution of semantic fields, the dynamic Gadamer calls the fundamental 'metaphoric' /.../ which merges with the genesis of concepts through similarity. A family resemblance first brings individuals together before

the rule of a logical class dominates them. Metaphor, a figure of speech, presents in an open fashion, by means of a conflict between identity and difference, the process that, in a covert manner, generates semantic grids by fusion of differences into identity. /.../ Metaphor - unusual attribution - is a semantic process, in the sense of Benveniste, perhaps even the genetic phenomenon par excellence in the realm of the instance of discourse."¹¹

Vilken betydelse har "identisk" här? Ricoeur använder än uttrycket "same", "sameness" (le même), än "identical", "identity" (identité), synbarligen utan åtskillnad. "Same" har jag översatt med "likadan", "densamma" eller "identisk". Ett substantiv som "likadanhet" eller "sammahet" existerar inte och "identitet" har sålunda fått stå för "sameness" (och "identity"). Identitet har olika betydelsenysanser. Identiskt är det ting, den person som är detsamma, densamma vid olika tidpunkter och identiteten anger då en enhet genom tidens ström, något som består trots förändringar. Men identitet rör även förhållandet mellan skilda ting och det är denna "generiska identitet" som här är väsentlig. Två ting är identiska om de är så lika att vi inte kan se någon avgörande skillnad mellan dem. Den svenska upplaga av Varat och tiden som saluförs i Finland är identisk med den som saluförs i Sverige. Mer allmänt är identitet det som ligger till grund för alla klasser, ett bord är identiskt med ett annat bord för att det är likadant i en avgörande bemärkelse. Generisk identitet är visserligen avhängig av temporal identitet, klassnamn är ett hjälpmedel för att vid olika tidpunkter känna igen identiska ting. (Jfr ovan s. 32 & 59.) Men detta tema må vila.

Generisk identitet anger helt enkelt höggradig likhet. Det är ingen slump att stavelsen "lik-" ingår i ett uttryck som "likadan". Flodhästen är ingen häst, medan ardennern är det. Ardennern liknar andra hästar mer än flodhästen gör, fler egenskaper förenar ardennern med fullblodet än flodhästen med fullblodet. I detta fall är den generiska identiteten explicit, det går att ange flertalet av de egenskaper som krävs för att något skall räknas som en häst.

Men självklart är att all tänkbar generisk identitet ännu inte har kommit i dagen och när en sådan identitet uppenbaras sker det inte i ett slag. Det finns dägen och när en sådan identitet uppenbaras sker det inte i ett slag. Det finns inte blott okända klasser och kända, utan även mellanstadier där den generiska identiteten ännu inte är explicit, men dock skönjd. I det metaforiska aspektseendet ses identitet som inte kan uttryckas som sådan, likheten skönjs enbart. Men även om identiteten ifråga inte kan uttryckas annat än genom metaforen, är den likväl väldigt påtaglig. Bergens innandömen är lungor i lika hög grad som ankan är en anka i ankaninen.

Men vid sidan av generisk identitet, har det även framkommit att metaforen har ett samband med polysemi. Det finns uppenbarligen en skillnad mellan dessa två aspekter, men vilken är den? Ricoeurs tal om metaforens förmåga att visa på generisk släktskap antyder ett nära samband mellan metaforen och uppkomsten av klasser. Att metaforen har ett samband med uppkomsten av polysemi är även dokumenterat. Hur förhåller sig då polysemi och klasser till varandra om bäggedera

är länkade till metaforer? Detta samband får ingen explicit behandling i *The Rule of Metaphor* och eftersom det vore distraherande att lämna frågan obeaktad, väljer jag sålunda att dröja vid ämnet.

Uppenbart är att ett klassnamn som träd inte ses som polysemiskt till följd av att ordet har fler betydelser, barrträd, lövträd eller ek, tall, björk etc. Vad är det i ett klassnamns sätt att ha betydelse som gör det till just ett klassnamn? Ett polysemiskt namn som t.ex. kam (bergskam, tuppens kam, frisyerverktyget) är inte ett klassnamn.

Både polysemiska namn och klassnamn kan betyda flera olika saker beroende på det diskursiva sammanhang de ingår i, men trots detta finns det en klar skillnad. Om man inte hävdade denna skillnad vore man snabbt i den absurda situationen att ett namn som ting skulle ses som ett exempel på en nära nog oändlig polysemi. Skillnaden handlar om "genus" och "species", om de nivåer klassnamn har men polysemiska namn saknar. Den åtskiljande principen ligger i att polysemiska namn förstås som ett av sina värden (särffallet metafor undantaget), medan klassnamn däremot även kan förstås som alla sina värden, sina species. Av detta följer att avgörande mycket mer kan sägas om ett klassnamn utan differentiering (specifisering) än vad som kan sägas om ett polysemiskt namn utan differentiering, utan en preciserande kontext som aktualiserar den åsyftade betydelsen.

Om träd kan jag säga en hel mängd saker, de har rötter, blad och stam, de kräver vatten, jord och sol etc., medan det däremot är bra mycket svårare att tala om en kam och därvidlag mena både bergskammar, tuppkammar och hårkammar.

Klasser möjliggör diskurs på högre abstraktionsnivå, vi kan mena flera olika slag av fenomen (inte enbart fler instanser) med ett enda ord. Men vad är det då i klassrikedomen som skiljer sig från den polysemiska betydelsemångfalden, vad är det som möjliggör nivåskillnader och därmed ospecificerad diskurs? Jo, en höggradig likhet. De specifika slagen av träd delar så många egenskaper att det blir möjligt att älta träden enbart ikraft av dessa drag. De olika formerna av kammar däremot, delar så få egenskaper att en abstrakt diskurs om kammar äv kammar däremot, delar så få egenskaper att en abstrakt diskurs om kammar i största allmänhet blir oerhört svår. Men även polysemin varierar på denna punkt. Det finns polysemi där värdena äger en större likhet och sådan där de är mindre lika. Skalan går från en synnerligen sammanhängande polysemi till en nära nog totalt lössryckt. Alla de betydelser "ben" kan ha (extremiteter, möbelstöttor, skelettelement etc.) står relativt nära varandra och exemplifierar en sammanhängande polysemi, medan t.ex. ordet "rev" (långsträckt grund, segelrev, metrev) förefaller stå för en lösryckt polysemi. En sådan lösryckt polysemi kan ha uppkommit när ett tidigare skönjt samband förgäts, måhända till följd av att bestyret bakom orden inte längre är lika väsentligt. I en forna marin miljö hade de olika betydelserna för ordet rev säkerligen ett större samband än de förefaller ha idag. Knytrevsraden i ett gammalt bomullssegel har onekligen en viss likhet med linjen av uppskjutande

smågrund i ett långsträckt rev, ett rev där fisken säkert även fastnade på metrevens krok bättre än ute på djupt vatten.

Visserligen kan samma ljudström eller krumelursamling även ha fått sina betydelser på helt olika håll, varvid dessa saknar allt innehållsligt samband, den etymologiska bakgrunden är skild. Språkvetenskapen kallar detta homonymi i motsats till polysemi. Svårt måste det givetvis ibland vara att avgöra vad som är totalt lösryckt polysemi och vad som är homonymi (slumpartad namnöverensstämmelse).

Men skillnaden mellan den allra mest sammanhängande polysemi och en klass är däremot att den senare alltid inbegriper en nivåskillnad (klassnamn - klassrikedom), medan den förra inte gör det. Medvetenheten om sådana nivåskillnader gör att species inte behöver uppräknas i lexikonet. Vid polysemi är likheterna inte så stora att ett abstrakt genus vore möjligt, det polysemiska namnet lever nästan enbart ikraft av sina värden och har nära nog ingen betydelse på ett eget plan. (Metaforen är alltså härvidlag ett undantag eftersom flera polysemiska värden kan vara samtidigt aktualiserade i en metafor.) De polysemiska värdena måste räknas upp i lexikonet i.o.m. att de utgör det polysemiska namnets enda betydelse, medan klassnamnet även har en egen betydelse i sin egenskap av genus.

Klassen träd inrymmer typer (det som uttrycks genom underklasser, species) med höggradig likhet, en identisk faktor uttryckt med "träd". Samtidigt elimineras risken för sammanblandning genom specificering av typerna (ek, tall, lönn etc.). När den intressebaserade (i bemärkelsen upplåten) likheten däremot är liten, har specificering inte tillgripits eftersom risken för sammanblandning varit mindre. Detta är alltså fallet i polysemi där ingen nivåskapande differentiering är involverad, utan enbart en vagare precisering (den kodifierade uppräknings av polysemiska värden). Den precisering som är förknippad med polysemi är "svagare" än det klassifikatoriska fenomenet specificering, species-fixering. Vid precisering uppkommer ingen övergripande klass, utan enbart ett ord med olika betydelser. "Ben" är inte klassnamnet för ben (inomkroppsliga), ben (gångarens tillbehör) och ben (möbelstöttor) etc. Den lösa karaktär preciseringen har är fullt tillräcklig (och dessutom i en viss bemärkelse nödvändig i.o.m. ekonomiprincipen, se ovan s. 68 - 69 & 88 - 90) om risken för missförstånd inte är överhängande. Denna risk är betydligt större om man använder "träd" i en utsaga om eken inne i björkskogsmyllret, än om man talar om ben och menar den nedre extremitet som dväljs där nere bland bordsbenen. Den betydelse ett polysemiskt namn har, framgår vanligtvis av kontexten. Sällan uppfattas tal om nedre extremiteter som en fråga om möbelstöttor. Men mycket kan sägas om träd utan att det nödvändigtvis framgår ur sammanhanget om vi menar lönn, ek eller tall. Högre likhet ger större risk för sammanblandning. En ek är mer lik en tall än ett bordsben är likt en extremitet.

En fråga är då om det gemensamma drag (likhetens roll), som förbinder klasser med polysemi, även uttrycker ett meningsgenetiskt samband. Är klassificering ett sätt att tackla en föregående polysemi? Eller är polysemiframkallande precisering ett sätt att bemöta den typrikedom en föregående "metaforik" har gett upphov till och klassframkallande specificering ett annat?

Ett genetiskt samband skulle innebära att typrikedom först uppstår genom metaforik, något som sedan kan kräva preciserad polysemi, vilken i sin tur kan uppföljas av en klassificering. Behovet av klassificering vore då antagligen proportionerligt mot tillvarons kringsynta ombesörjande, skillnaden mellan potentiella och aktuella klasser vore en fråga om graden av bevänthet.

Dessa frågor finner jag inga explicita svar på i *The Rule of Metaphor* och det förefaller inte heller här möjligt att leverera några sådana, då frågan skulle kräva en konkret etymologisk undersökning. En sådan vore säkerligen problematisk, eftersom vår kunskap om eventuella metaforer bakom abstrakta begrepp är så osäker.

Då sambandet mellan abstrakta begrepp (d.v.s. logiska klassnamn) och metaforer i fortsättningen analyseras, må det alltså förbli en öppen fråga huruvida polysemi utgör ett genetiskt mellanstadium eller ej. Likaså hävdas inte att varje abstrakt begrepp vore en produkt av föregående metaforer.

Därtill vill jag i detta skede ytterligare avgränsa ämnesområdet genom att begränsa metaforiken till den process som försiggår i ett språkligt synnerligen strukturerat universum. På så sätt bortfaller vissa vaghetsmoment som sammanhänger med den grundläggande metaforik, som är verksam vid t.ex. språkinärning, även om ett samband givetvis kvarstår med denna språkets djupdimension. Skillnaden mellan grundläggande metaforik och metaforik kommer till synes vid en jämförelse av olika sätt, varpå de typer som grundar varje generisk släktskap kan upplåtas och modifieras, beroende på språkets roll i processen.

Grundläggande metaforik vore då den process som är verksam t.ex. då barnet lär sig vad ordet grön står för (se ovan s. 112) som är verksam t.ex. då barnet lär sig vad ordet grön står för (se ovan s. 112 - 113). Betydelseförskjutningen är då länkad till ett namn. Åtminstone ett namn måste vara involverat, om det skall vara någon idé att benämna processen metaforik. Vad vore en betydelseöverföring om det inte finns en betydelse som överförs och hur kan en betydelse överföras om den inte först hör hemma någonstans. Detta någonstans är namnet.

Den grundläggande metaforiken handlar alltid om att inränga nya typer och/eller avvikande instanser under ett redan anammat begrepp. "Typer och/eller avvikande instanser" emedan gränsen mellan instans och typ måste vara relativt flytande när dessa inte upptas ur ett annat språkligt fält. Den grundläggande metaforiken handlar ju här om hur användningsområdet för ett namn utvidgas till tidigare icke-namngivna eller språkligt beskrivna områden.

Frågan är då om typer och instanser kan upptäckas, iakttas, utan språklig

assistans. Kan de fält den grundläggande metaforiken inrangerar verkligen vara upptäckta på förhand? Det jakande svaret har redan lyst fram i olika repriser.

Vad gäller instansernas observerbarhet återstår att hänvisa till Husserls analys av fenomenet retention - protention och Heideggers uppföljning av denna. Vi ser en sten som en sten om den håller ihop i vår erfarenhet och i omsorgsanalytisk anda kan man hävda att detta är fallet såvida det är bevänt med stenen. Vi vandrar på en stenåker och stenarna rullar under fötterna, försvårar vår promenad, eller vi bankar sönder skalet på en kokosnöt med detta utmärkta av naturen formade verktyg; omedelbart är det bevänt med stenen eller stenarna. Att kalla det som upplåts i en akt av intressebunden retention - protention för instans är naturligtvis missvisande, det är enbart om föremålet för denna akt, t.ex. stenen, sedermera banar väg för en typ, stenar, som det i efterhand kan benämnas instans.

Typernas observerbarhet är naturligtvis beroende av sådan föregående enhetlig erfarenhet. När en typ upptäcks måste dessa intryck i någon bemärkelse förbindas med varandra, men det kan här inte röra sig om den elementära formen av retention - protention, då denna ju alltid rör endast en akt. En typ är något som upplåts genom att vi förbinder intryck som gjorts vid olika tidpunkter. En björn blev inte en björn första gången man såg den, utan genom att man i olika sammanhang stötte på den i skogen och lade märke till diverse utmärkande drag. Dessa lurviga krabater började framstå som besläktade för att de vann en position i i-världen-varon. Björnen var något man fruktade, dyrkade, eftertraktade som byte eller, varför inte, en bjässe lik byns starke man. Att namnet björn (eller någon synonym till detta) vore en nödvändig förutsättning för att kunna se sådana djur som samma djur, förefaller otroligt. Lika otroligt som att vi inte gång på gång skulle kunna se, gripa efter och använda en sten som slagverktyg, utan att ha ett namn (eller en annan språklig beskrivning) för denna.

Det är klart att språket präglar vår världsbild och att förhållandet mellan språk och värld sålunda är dunkelt och svårutrett, men det hindrar inte att vi, just i vår egenskap av långt drivna språkliga varelser, löper en konstant risk att, i tid i vår egenskap av långt drivna språkliga varelser, löper en konstant risk att i tid och otid projicera vår egen språkcentrerade världsbild (en risk som den språkbetonande filosofen, om någon, borde inse!). Mänskan har i sitt nuvarande stadium av lingvistisk utveckling helt enkelt namngivit så mycket, att det i detta ordmyller framstår som obegripligt att man kunde förstå något utan språk.

Om begreppet grundläggande metaforik alltså reserveras för processen då ett namn utsträcks till nya, dittills språkligt outtryckta områden, är det uppenbart att dynamiken i det genuint språkliga fenomenet metafor något skiljer sig från denna. I metaforen verkar den grundläggande metaforiken i ett språkligt universum och när namnets betydelse utsträcks eller förskjuts, försiggår denna rörelse därför inte utan motstånd, utan stöter på de gränser som redan existerar i språket. Den grundläggande metaforiken kan inte mer verka fritt, den är s.a.s. bara metaforik,

inte mer en grundläggande sådan. Den språkliga grunden är redan lagd.¹³

I metaforen rör det sig inte enbart om typer som sammanbinds, utan om namngivna motstridande eller i övrigt oförenliga typer. När "gröna gardiner" lägger sig över den förmultnande mänskokroppen (Stagnelius), används gardiner för en helt ny typ av fenomen, helt olikt de skynten begreppet annars brukar stå för. Metaforik är udda predikation och vilar inte lika direkt som den grundläggande metaforiken på utomspråkliga grundvalar (även om dessa givetvis är synnerligen väsentliga som upplevelsekonkretion). Behandlingen av metaforer och metaforiken i dessa sker alltså inom snävare ramar än fallet skulle vara med en allmän analys av den grundläggande metaforikens betydelse för språkets uppkomst (historiskt och utvecklingspsykologiskt sett).

Detta präglar även sambandet mellan metaforer och abstrakta begrepp (logiska klassnamn). Det är svårt att annat än tillfälligt rucka på de gränser som råder i dagens etablerade språkvärld och metaforen gör sålunda mer våld på klasser än skapar nya sådana. Men detta övervåld innebär samtidigt att möjliga klasser kommer till synes, något som är väsentligt. Även om dessa möjliga klasser inte övergår i aktuella, har de likväl en stor betydelse som ontologiska hjälpmedel. Detta är temat i avsnittet Förstå metaforer - att se världen bakom verkligheten.

Begrepp - döda eller skendöda metaforer?

Att det råder ett samband mellan metaforer och abstrakta eller allmänna begrepp (och alla begrepp som inte direkt eller nästan direkt bygger på ostensivitet, är sådana), är en av Ricoeurs teser. Men arten av detta samband är allt fortfarande oklar. Om det finns ett genetiskt samband mellan metaforer och (vissa) begrepp, hur påverkas begreppens begreppslighet av detta? För Ricoeur är det av avgörande intresse att bevara distinktionen mellan metaforer och begrepp (metaforiskt resp. bokstavligt språkbruk) trots det genetiska sambandet och den (metaforiskt resp. bokstavligt språkbruk) trots det genetiska sambandet och den vägen profilera den egna tankebyggnaden mot Derridas (och Heideggers) synsätt.

I *White Mythology* följer Derrida upp Heideggers kritik av den västerländska metafysiken, men enbart för att ytterligare radikaliserar denna.

Vad sker med en metafor som dör och blir begrepp? För Ricoeur var detta ett kvalitativt språk där begreppet vann en egen icke-metaforisk innebörd, metaforen dog verkligen. Derrida hävdar däremot att ren begreppslighet i detta fall är en rationalistisk illusion, framsprungen ur objektivistisk verklighetsfixering. Vad som i själva verket sker när vi använder dessa "begrepp", speciellt i diskurs på hög abstraktionsnivå, i filosofiska och vetenskapliga sammanhang, är att metaforen lever kvar och präglar hela vår språkanvändning. De döda metaforerna lever vidare utan att vi är medvetna om det. Att metaforer "utnötts" (usure, wearing away,

abnützen) i flitig användning, innebär ej att de skulle ha blivit bokstavliga, utan enbart att den metaforiska halten i dem blivit så självklar att vi inte mer skönjer den (jfr Heideggers analys av förhållandet bestyr - självmedvetande).

Derridas filosofiska projekt, en dekonstruktion av den västerländska metafysiken, har här en av sina utgångspunkter. Genom att återaktivera metaforer bakom begreppen kommer färgen i denna vitnade mytologi åter till synes, begreppens fetishkaraktär upphävs. Så börjar platonska relikter braka samman, distinktionen mellan "physis and its opposites, and /.../ between the sensible and the spiritual, the sensible and the intelligible, the sensible and sense itself"¹⁴. Visserligen är döda metaforer även verksamma i Derridas egen begreppsapparat, men detta är bara att acceptera och kunde eventuellt också ses som mindre störande då projektet heter dekonstruktion, inte konstruktion.

Den utnötning metaforen genomgår sammanfaller alltså med den idealisering som ger upphov till abstrakta begrepp. Metafysik är rotad i metaforik. Själva den förskjutning från bokstavlig mening till metaforisk sådan, som den levande metaforen genomgår, är enligt Derrida, liksom också för Heidegger, ett metafysiskt fenomen. Skillnaden mellan bokstavlig och överförd betydelse i en metafor sammanfaller med den metafysiska distinktionen synligt - osynligt (sinligt - intellektuellt).

I "metafysiskt" (metafysiskt i bemärkelsen realitetsfixerat¹⁵) språkbruk, syns sambandet metaforik - metafysik tydligt i de (sken)döda metaforer (begrepp), som kretsar kring ljuset och därmed förhållandet synligt - osynligt; se, in-se, av-se, av-täcka, syna, skönja, granska, visa, på-visa, ta i betraktande, skär-skåda, klar, själv-klar, dunkel, dold etc. Solen, "heliotråpen", hägrar bakom metafysiken.

"The sun does not merely provide an example, however remarkable, of that which is sensible insofar as it can always disappear, be hidden from sight, be absent. The very opposition between appearing and disappearing, the whole vocabulary of *phainesthai*, of *aletheia*, and so forth, of day and night, visible and invisible, present and absent, all this is possible only under the sun. And the sun, so far as it gives form to the metaphorical space of philosophy, represents what is natural in philosophy, and this is possible only under the sun. And the sun, so far as it gives form to the metaphorical space of philosophy, represents what is natural in philosophical language."¹⁶

I Derridas tankegång klingar genljudet av Heideggers konstaterande "det metaforiska existerar enbart inom ramen för det metafysiska". Den exakta innebörden i detta uttryck blir visserligen aningen oklar, när man beaktar att avståndstagandet från metaforer åtföljs av en flitig användning av sådana. Vad Heidegger främst riktar sig mot förefaller vara uppfattningen av metaforen som meta-for, som betydelseöverföring¹⁷. Ett uttryck för detta är Heideggers flitiga användning av etymologismer, något som syftar till att återaktivera och bevara alla förgångna betydelsenysanser, utnyttja dem och låta dem belysa djupet och relativiteten i vår egen värld, vår verklighet. Visserligen har det etymologiska draget hos Heidegger inte enbart denna perspektivgivande funktion, utan är

onekligen också förknippat med en viss "ursprungsdyrkan", som i sin tur sammanhänger med Heideggers bild av förhållandet synligt (sinnligt) - osynligt (intellektuellt eller abstrakt). Mänskan måste återvinna förmågan att "se", se även där det inte förefaller att finnas något för ögat att fästa blicken på. En sådan sinnlig förståelse är förutsättningen för att språket skall kunna bibehålla sina rötter i tillvaron och inte enbart reduceras till ett ytskikt, till instrumentellt intellekt. Eftersom de moderna begreppen vuxit fram genom en gradvis abstraktionsprocess, bär de etymologiska ursprungsbetydelseerna på ett större mått av sinnlighet, synlighet. Metaforer i vars väsen det ligger att aktivera polysemi, d.v.s. alla tänkbara betydelser för ett ord, även förgångna, återger språket dess sinnlighet.

Heideggers tanke förefaller vara att en sådan sinnlig ursprungsbetydelse, långt ifrån att vara någon bokstavlig grund, ur vilken all senare betydelse sedan kan härledas, snarare är en ursprunglig betydelsemångfald, ur vilken tiden sedan har avvittrat element, kringskurit metaforen tills betydelsen blivit så snäv att metaforen övergått i ett begrepp.. Skillnaden går helt enkelt mellan mer och mindre betydelse. In-sikt betyder mer än insikt. Eller med ett annat exempel.

Då Homeros säger "gryningen gick över jorden, klädd i saffransgul mantel", är han inte ensam om att förbinda dagsljusets olika stadier med gång. Allt fortfarande går solen upp och ned. Varför "går" solen upp, eller för all del, "stiger" upp?

Ett svar vore: Det ser, eller ännu hellre, har sett ut som om den skulle gå upp. Men vilken är vidden av detta svar? Vad är det som gör att solens rörelse liknar gång? Den tillryggalägger en sträcka över jorden, rör sig sakta över himlen. Den flyger ej, trots att den befinner sig i luften. Snarare vandrar den på himla-valvet, eller måhända på den brokiga kupa smeden Ilmarinen hamrade ihop. Och sant är det ju att vingbeprydda fåglar rör sig bra mycket snabbare inför vår blick och sålunda klart skiljer sig från Helios lugna bestämda gång¹⁸.

Vad är det då som skiljer en sådan sinnlig sol-upp-gång från vår begreppsliga soluppgång? Skillnaden mellan Ricoeurs och Heideggers "sol-upp-gång" från vår begreppsliga soluppgång? Skillnaden mellan Ricoeurs och Heideggers position förefaller i hög grad kretsa kring förhållandet likhet - identitet.

För Ricoeur sammanhänger bokstavlighet med identitet, metaforisk betydelse med likhet. Den bokstavliga betydelsen för gång vid den tid då sol-upp-gången ännu inte hade stelnat till en klichée, d.v.s. den etablerade betydelse som förmodligen hade något med benen att göra, tillät bildandet av utsagor där betydelse och beskrivet fenomen var identiska. När vandraren gick var det så, det var inte bara liksom. Men när solen gick upp i den ännu levande metaforen skulle det enbart ha rört sig om en likhet mellan den etablerade betydelsen för gång och vad som hände med solen. Småningom dör metaforen för att på så sätt göra gången i soluppgången bokstavlig.

Ur Heideggers perspektiv skulle denna uppdelning i likhet och identitet

antagligen förefalla tvivelaktig och speciellt då den ontologiska relevans Ricoeur ger identiteten. Skillnaden mellan soluppgång och sol-upp-gång skulle för Heidegger löpa mellan icke-sinnligt och sinnligt. I sol-upp-gången har gången ännu inte blivit ett tecken, utan innebörden är fortfarande späckad av alla betydelser för "gå". Stegen genljuder fortfarande i solens gång och därmed är även banden till tillvaron starkare. Dessa mänskliga, levande eller besjälade himlakroppar ingår i en antropocentrisk värld och deras rörelse är fast förankrad i tillvarons bestyr. Dagen betyder värme, ljus och frodande växtlighet, dygnet reglerar mänskans levnadsrytm, årstiden avgörs av var solen vandrar o.s.v. När den ursprungliga "mertydigheten" (mehrdeutigkeit) i sol-upp-gången sedan börjar försvinna, övergår i "mångtydighet"¹⁹, blir det småningom även möjligt att fastställa de många betydelserna för ordet gång. Sol-upp-gången övergår i soluppgång, blir ett tecken för ett fenomen, skenbart oberoende av om det finns någon tillvaro därunder som lunkar omkring på åker och äng, sover och är vaken, fryser och svettas. Istället föds tron på ett sakförhållande, att solen alltid har gått upp och ned. Solen mister sina steg, objektivitetsillusionen har fötts.

Mot denna bakgrund skall Heideggers yttrande "det metaforiska existerar enbart inom ramen för det metafysiska" förstås. När sol-upp-gången börjar ses som en metafor uppstår tron på soluppgången som någor reellt, d.v.s. lösryckt från och oberoende av tillvarons kringssyn. Metaforik är metaforik enbart inom ramen för en metafysisk världsbild, för realitetsillusionen. Ontologins uppgift blir för Heidegger att återaktivera (lyssna till) mertydigheten i abstrakta begrepp och den vägen komma deras rötter i sinnlig upplåtenhet på spåren.

I detta skede är det skäl att erkänna behovet av en grundlig genomgång av förhållandet mellan den tidigare och den senare Heidegger, ett i detta sammanhang likväl alltför stort upplagt företag, och jag nöjer mig därför med att framkasta några uppslag.

Den senare Heidegger fäster en stor vikt vid språket. Hur stor? Med risk för ett visst övervåld har jag valt att läsa Heideggers Äret. "Hur stor?" Med risk för ett visst övervåld har jag valt att läsa Heidegger (och även Gadamer) som en mindre språkcentrerad filosof än den senare Wittgenstein. Detta har givetvis inneburit en betoning av kontinuiteten från Sein und Zeit i t.ex. *Unterwegs zur Sprache* och *Holzwege*. Gör detta presentationen av Heideggers metafor-teori missvisande? Avgörande är återigen den gamla frågan om språkets utomspråkliga grundvalar. Tolkningen av grundtesen i *Varat* och tiden som denna, att "om det är bevänt med något, så är detta", ger vid handen att omsorgen kan fungera upplåtande även i sin icke-språkliga manifesteringsform. Bestyren upplåter om de så är språkliga eller ej.

Den senare Heidegger hävdar sedan att språket präglar vår värld, hela vårt sätt att förstå. Men till följd av det intrikata spelet mellan förförståelse och förståelse förefaller det som om detta argument inte är lika radikalt som

Wittgensteins konstaterande om upplevelser i Filosofiska undersökningar, "a nothing would serve just as well as a something about which nothing could be said"²⁰. Ett indicium för detta skulle då bl.a. utgöras av det ovan uppskisserade sättet att se metaforer. Vad är Heideggers betoning av seende, lyssnande etc., om inte just ett uttryck för en integrerad språksyn, där det abstrakta draget i språkets själva grundkaraktär kritiseras till förmån för en språksyn där banden till den sinnliga världen ännu inte har upphävts.

Men om man tänker sig möjligheten av en icke-språklig förförståelse, vilken betydelse skulle detta ha för förhållandet mellan soluppgång och sol-upp-gång? Tillhandahåller den icke-språkliga upplåtenheten en förankringspunkt, som gör det möjligt att hävda ett verkligt förhållande bakom både soluppgång och sol-upp-gång? Om så, då skulle sol-upp-gångens övergång i soluppgång enbart innebära en ökad klarhet, en entydigare referens till själva fenomenet. Men dessa farhågor skulle enbart vara motiverade om det utomspråkliga elementet utgjordes av sinnesdata. Själva idén om sinnesdata bygger på att dessa är tolkningsneutrala och sålunda kan tjäna som grund för positivistens verklighet. Men här handlar det givetvis inte om några sådana data, utan om intressebunden erfarenhet, tolkande upplevelser, något som kräver ett språk som uttrycker denna tolkande betydelsemångfald, inte abstrakta tecken. Den objektiviserande dragningen i begreppet soluppgång ligger i att soluppgången fås att framstå som om den alltid har varit likadan. För Heidegger är tanken på en sådan referens, lösryckt från meningen, absurd. Sol-upp-gång och soluppgång uttrycker olika saker. Det finns ingen annan sol-upp-gång/soluppgång än den som erfars och bakom de begreppsliga varianterna ligger olikartad erfarenhet.

Så tänker jag tolka Heidegger även om han ibland verkar göra Wittgenstein sällskap och förfalla till den enklare och mer absoluta tesen om att allt som är, är språkligt. Men som sagt, detta kan inte bli annat än öppet och huvudsakligen är det Varat och tiden som här står för Heideggers hermeneutiska relevans. (Men det är skäl att minnas att Heideggers uttryck "språket är varats hus". ~~inte~~ det är skäl att minnas att Heideggers uttryck "språket är varats hus" inte lyder "språket är det varandes hus". Förståelsen är alltid språklig, men vad förförståelsen är, det är en annan fråga.)

Det verkar alltså som om Heidegger skulle hävda att sol-upp-gången var gång även då begreppet lanserades, medan Ricoeur skulle säga att solens gång då var lik gång. Heidegger skulle m.a.o. förhålla sig skeptiskt till Ricoeurs tolkning av metaforiskt resp. bokstavligt språk i termer av likhet resp. identitet? Men för Ricoeur är Heideggers (och Derridas) antagande om att det metaforiska paret bokstavlig - bildlig och det metafysiska paret osynlig - synlig skulle sammanfalla, felaktigt. Ricoeurs version är, som ovan framkommit, att skillnaden mellan metaforiskt och bokstavligt ingalunda behöver ses som ett förhållande mellan korrekt och inkorrekt, mellan reellt och irreellt (dikotomier som är förknippade

med osynligheten och objektivitetsillusionen). Bokstavlig betydelse är enbart etablerad betydelse. Den levande metaforen är däremot alltid udda predikation. På den punkten träffar Heideggers teori alltså inte Ricoeur som en kritik.

För Ricoeur kan metaforens död, den framväxande identiteten, dessutom även skapa en ontologiskt värdefull begreppslighet, etablering och utnötning är inte enbart av profant intresse, "only half the work has been done when a dead metaphor beneath a concept is revived; it must still be proved that no abstract meaning was produced as the metaphor wore away". Och vidare: "No philosophical discourse would be possible, not even a discourse of deconstruction, if we ceased to assume what Derrida justly holds to be 'the sole thesis of philosophy', namely, that the meaning aimed at through these figures is an essence rigorously independent of that which carries it over".²² Ricoeur accepterar alltså denna filosofins tes om att begreppslig mening (i någon bemärkelse) är oberoende av sin uppkomstprocess, "speculative discourse has its necessity in itself, in putting the resources of conceptual articulation to work. These are resources that doubtless belong to the mind itself, that are the mind reflecting upon itself"²³. Den spekulativa diskursen är explicit, den metaforiska implicit och detta gäller även den ontologi som kommer till uttryck i respektive område. Metaforen förblir ännu "caught in the conflict of 'same' and 'different', although it constitutes the rough outline and the demand for an instruction through the concept"²⁴. Denna copulats dallring, dialektiken mellan "är" och "är icke" uttrycker "den dynamiska vision av verkligheten som är den metaforiska yttringens implicita ontologi"²⁵. I den spekulativa diskursen får denna vision sedan en begreppslig artikulering. Eller mer exakt: Den spekulativa diskursen är den regulativa horisont som möjliggör och grundar all filosofisk, vetenskaplig och överlag begreppslig diskurs. "The speculative is the condition of the possibility of the conceptual"²⁶. Och slutligen Ricoeurs sammanfattning av dialektiken spekulativ - metaforisk diskurs: "This struggle to 'think more', guided by the 'vivifying principle', is the 'soul' of interpretation"²⁷.

Kunskapsanspråken för en sådan spekulativ diskurs inrymmer en del oklarheter.

Kunskapsanspråken för en sådan spekulativ diskurs inrymmer en del oklarheter. G. B. Madison har påtalat vissa, enligt honom rationalistiska drag hos Ricoeur. Kritiken riktar sig i huvudsak mot Ricoeurs förmenta försummelse att upprätthålla distinktionen mellan vetenskaplig och filosofisk diskurs. För Madison blir Ricoeurs beskrivning av förhållandet likhet - identitet "tantamount to saying that philosophical, speculative truths are literal (univocal) ones and that philosophical understanding is of the same sort, basically, as scientific understanding. This I find hard to accept as it carries along with it the traditional rationalist prejudice that philosophy is or can be a science, a kind of super-knowledge of the basic structure of reality"²⁸. Som alternativ till den spekulativa diskursen erbjuder Madison "an indirect or negative ontology which does not claim to say anything directly about reality or being but which instead points to a creative reality which

is the always presupposed but never directly known or intuited source of all creative, human discourse"²⁹.

Den underliggande tankegången hos Madison förefaller vara att ett godtagande av relativt univok diskurs (det logiska draget, tomheten), även skulle medföra objektivitetsanspråk. Men följer detta verkligen ur den spekulativa diskursens logicitet? Inte nödvändigtvis och jag kan inte heller se att Ricoeur skulle påstå det³⁰.

Det finns dock ett moment som kunde ge upphov till bilden att Ricoeur egentligen förskriver sig till realiteten, förfaller till ett i grunden ontiskt perspektiv. Jag väljer att belysa detta genom en jämförelse med Heidegger. Madison själv kontrasterar däremot Ricoeurs metaforsteori med Goodmans nominalism. Jämförelsen med Heidegger förefaller dock mer givande, emedan förhållandet mellan hermeneutikens grundantaganden och det konventionalistiska draget hos Goodman skulle kräva en skild behandling.

Hur förhåller sig soluppgången ovan till de exempel Heidegger lägger fram i *Varat och tiden*, t.ex. den ovan behandlade hammaren?

I soluppgångens fall går utvecklingen från sol-upp-gång till soluppgång och sedan eventuellt återigen till sol-upp-gång. Först en upptäckt där språket ännu är sinnligt, sedan tilltagande begreppslighet (osynlighet, osinnlighet) och slutligen, med ontologins eller poesins benägna hjälp, en dekonstruktion av begreppslighet och återväckt sinnlighet. Motsvarar detta inte vad som hände med hammaren. Hammaren uppläts någon gång, kom till synes för oss, måhända i form av en välämpad sten, men småningom vek den betydelse som hade möjliggjort upptäckten undan i flitig användning, blev en självklarhet. När hammaren sedan av en eller annan användning inte visade sig disponibel, ja, då såg vi igen vad hammaren betyder för oss. Den betydelse som ursprungligen hade möjliggjort upptäckten av hammaren framträdde återigen. Ontologin kunde då sägas vara att se det "urontiska" bakom det ontiska.

Att det språkliga fenomenet sol-upp-gång i sin förbegreppsliga form motsvarar

Att det språkliga fenomenet sol-upp-gång i sin förbegreppsliga form motsvarar den urontiska upptäckten betydelseladdning, förefaller rimligt att tänka sig. Likaså förefaller den begreppsliga soluppgången motsvara den hammare, som obemärkt försvinner i bestyren. Ontologisk insikt handlar sedan i bägge fallen om att åter se ursprunglig betydelse.

Om detta är fallet, gäller då Ricoeurs kritik av Heideggers begreppsdekonstruktion även bevänthetsanalysen i *Varat och tiden*? Detta vore fatalt för kontinuiteten i denna avhandling. Lyckligtvis går det att läsa Ricoeurs kritik av dekonstruktionism, utan att inläsa ett åtföljande avståndstagande från hänvisningsstörningens princip. Men härvidlag är behandlingen i hög grad utelämnad åt tolkning, då Ricoeur själv inte ger ämnet någon explicit behandling.

Inledningsvis bör det stå klart att Ricoeur ingalunda förnekar dekonstruktion av

enskilda begrepp, utan enbart dekonstruktionen upphöjd till filosofi. Sålunda är det etymologiska draget hos Heidegger helt berättigat, vad dekonstruktionen här gör är att den belyser ett begrepp och detta är helt legitimt³¹. I den mån en sådan dekonstruktion innebär att ontologiska metaforer används även i filosofisk diskurs, krävs det visserligen dock en åtföljande begreppslighet större än den i poetiska texter. Medan det i poesi är fullt tillräckligt med en bokstavlighet som möjliggör att predikationen blir udda, ställs det i de filosofiska metaforernas fall större krav på den begreppsliga omgivningen. Vid poetiska metaforer kan tolkningen lämnas öppnare än vid de ontologiska, som kräver en betydligt mer styrande kontext.

Alla begrepp kan alltså inte dekonstrueras i ontologin, även dekonstruktören är beroende av begreppslighet. Att återaktivera metaforen bakom ett begrepp är att (åter)skapa en metafor. Och ingen metafor är möjlig utan spänningen mellan etablerad, begreppslig mening och metaforisk. Även dekonstruktören är beroende av den abstrakta mening som alstras genom utnötningen.

Att upphöja dekonstruktionen till filosofi uttrycker en försummelse att erkänna den begreppslighet man själv är invuxen i. Detta Ricoeurs argument är helt förenligt med hänvisningsstörningens princip, ja mer än så, metaforteorin i *The Rule of Metaphor* är inget annat än en fruktbar tillämpning (om ock outtalad) av denna samma princip. Att säga att varje dekonstruktion av ett begrepp måste stå i växelverkan med en stomme av begreppsligt fungerande termer (både i texten och i förhållande till allmänna språkliga förutsättningar) motsvaras i exemplet med hammaren av att alla don inte kan bryta samman samtidigt om varat skall komma fram. En total hänvisningsstörning där inget mer fungerar, vare sig hyvel eller händer, yxa eller ögon, tyngdkraft eller hammare, är inte mer belysande utan ger enbart upphov till kaos och oförståelse. Vad hammaren, eller för att variera exemplet, mina glasögon betyder för mig, uppenbaras då linserna inte mer finns där som de självskrivna andra ögon de annars är. Men råkar jag in i ett mörkt rum, blir blind etc., samtidigt som glasögonen går i bitar, lyser enbart total förvirring ur mina ögon. Även hänvisningsstörningen bygger, på en likvärdig total förvirring ur mina ögon. Även hänvisningsstörningen bygger på en växelverkan mellan etablerad, icke ifrågasatt och etablerad, men ifrågasatt betydelse.

En totalt lössläppt dekonstruktion à la Derrida är en farlig väg att vandra, varje hermeneutiskt givande dekonstruktion är kontrollerad dekonstruktion. Om detta är Ricoeurs tanke, bär hans identitetsbegrepp ingen metafysisk laddning och går sålunda fritt för Heideggeranhängarens och Derridas eventuella kritik.

Därtill kommer att konflikten mellan Derrida och Ricoeur, naturligt nog, är betydligt större än den mellan Heidegger och Ricoeur. Visserligen råder det en konflikt mellan Heideggers radikala avståndstagande från metafysik, d.v.s. för honom större delen av all västerländsk filosofi (och scientism) och Ricoeurs synnerligen kontinuitetsbetonande eller rent av eklektisistiska grundinställning. Men Heidegger präglas likväl av den gamla filosofiska drivkraften att finna mening

i meningslösheten. Ontologin lämnar ej all betydelse, utan lösgör den enbart från realitetsfrågeställningar. Men där Heidegger ifrågasätter realitet, går Derrida ett steg längre och angriper själva meningsantagandet, som för honom framstår som repressivt. En tolkning som syftar till mening gör våld på det som tolkas, reducerar textens mångglittrande, fragmenatriska yta till en abstrakt, sammanhängande idé. Kritiken av Derrida får vila, men antydningvis kunde man påtala släktskapen mellan Derrida och den romantik som Hegel så effektivt har kritiserat för att enbart bekräfta sin motsats, en abstrakt formalism³². Att helt ge meningen på båten är inget annat än en omvänd bekräftelse av en abstrakt syn på språklig mening. Dessutom kan man fråga sig om hela projektet är möjligt. Att som hermeneutiken ifrågasätta realitet är ännu meningsfullt, men om man ifrågasätter både verklighet och mening, vad blir egentligen kvar?

Hur stor motsättningen mellan meningsteoretikerna Heidegger och Ricoeur sist och slutligen är, måste bli öppet till följd av att den exakta graden av dekonstruktiv iver hos Heidegger är aningen oklar. Ett givande perspektiv på frågan får man dock genom en jämförelse av Heideggers respektive Ricoeurs syn på den ontologiska förankringspunkten, varat, världen eller som Ricoeur även uttrycker det i metaforens fall, "den andra referensen". Ur detta perspektiv blir släktskapen mellan Ricoeur och Heidegger omisskännlig.

Förstå metaforer - att se världen bakom verkligheten.

Metaforens betydelse för dikt och symbolisk text överlag, är ovedersäglig. Varför så och vad avslöjar då metaforen om diktens och fiktionens väsen? Kan man måhända i den enskilda metaforens sätt att fungera, skönja något om vad konstnerfarenhet i stort är? En konkret exkurs i diktens värld förefaller uppenbara konturerna av något sådant.

Dikt och verklighet, dikt eller verklighet säger vi. Vad är dikten för mänskan

Dikt och verklighet, dikt eller verklighet säger vi. Vad är dikten för mänskan förutom något "uppdiktat"? Dikt är för mänskan, visst, men för mänskan i allra högsta grad. Och detta gäller inte enbart de alster där olika mänskliga sinneslägen är föremål för diktarens intresse, såsom hos Lagerqvist i "Ångest, ångest är min arvedel, min strupes sår, mitt hjärtas skri i världen". Det mänskliga har även ett annat primat i diktens värld, än det som kommer till synes i explicit mänskliga teman av denna typ och detta drag syns i metaforen.

När Aristoteles säger att metaforen framställer tingen som om de vore "levande"³³, fångar han otvivelaktigt en ingrediens som - speciellt under mindre sekulariserade tidevarv än vårt eget - har utgjort en av drivkrafterna för den diktande anden. Dikt och mytologi har gått hand i hand i sin vilja att "besjäl" tingen och den vägen möjliggöra något liknande en inlevelse i dessa. Exempel på

denna vilja att göra saker och ting förståeliga s.a.s. inifrån, kunde radas upp i det oändliga. När bergen får lungor i Ekelöfs "bergens lungor av kalk och kyla", visst är det väl ägnat att ge bergen något av en ande-dräkt, d.v.s. att besjåla dem. Och när blommorna, detta "ängens folk" hos Stagnelius lyssnar till månens predikan och "luta mot jorden tankfullt sina huvud neder", då är de andäktiga. Är inte dessa rader av samma författare en sammanfattning av religiös vördnad och naturmystik i de rytmiska radernas värld:

med en

Ja. Kall

metastor

en väll

helt fra

W. Men

detta

om en s

ges till

alla lara

vill och

klängande

antropo

antropo

det förr

sonare

nålliga

"Bäcken vandrar genom blomsterdalar.
Ack, mitt glömda modersmål han talar.
Skogarna likt gröna sjöar svalla,
träden susa, dovt min forntids alla
vålnader mig kalla;
/.../
Dessa visor, dessa ljud jag känner.
Grymt av forna njutningar och vänner
saknaden mig bränner.

T.o.m.

Stagnell

lasterne

är särde

och så dr

och så dr

Det v

ngörande

centrala b

Men

idag

är vi

mer

profana.

Den

religiösa

tillförsikten

i

dessa

besjålade

O, vem för mig till de bygder åter
vilkas mistning evigt här jag gråter?
Tecknar döden blott till frälsning banen?
Himmel, bära inga vingar svanen
över oceanen?"³⁴

T.o.m. döden blir något levande i diktarens händer:

"Förruttnelse, hasta, o älskade brud,
att bädda vårt ensliga läger"³⁵

Samma paradoxala koppling död och liv, just p.g.a. sin paradoxalitet en bekräftelse på den vilja att ingjuta liv som är (eller var) diktarens kännemärke, finner man även hos Edith Södergran:

"Och månens skära mejar blommor av
i senhöstnätter,
Och alla blommor vänta på månens kyss
i ändlös längtan."³⁶

Men idag är vi mer profana. Den religiösa tillförsikten i dessa besjålade blomster, bäckar och himlakroppar är, om ock inte på försvinnande, så i.a.f. inte

kännetecknande för de flytande ramar som anger tonen i dagens litterära skapande. Det som gör dikten till dikt för människan idag, handlar inte lika mycket om att diktaren ingjuter liv i det han beskriver och den vägen öppnar för en empatisk förståelse av tingen, utan mer om ett öppet erkännande av de egna begränsade förutsättningarna. Människan hon är mänska och det skäms hon inte för. Man kan inte knäböja i vördnad inför Gud och skapelsen om "Gud är död"³⁷. När tingen inte mer är Guds verk förlorar de också något av sin andlighet, kommunikationen med naturen mister sin dialogiska karaktär.

Kunde man inte här andra Strindbergs "gröna absinthav"³⁸ och se valet av metafor som ett uttryck för detta moderna syndrom. Havet metaforiseras, inte som en vakande gudom, inte som ett sjungande vågspel, inte som pulserande liv, utan helt framt, som den purt mänskliga livsförnödenheten absint.

Men även om havet inte talar och lyssnar lika mycket när det är absint, så är detta absinthav likväl mycket mänskligt, även det. En metafor som denna vittnar om en mindre tro på havets inneboende förmåga att meddela oss något och därmed ges även de subjektiva betydelserna ett friare spelrum. Om havet nu en gång för alla inte kan tala, så är det fritt fram att projicera betydelser, man gör vad man vill och vad man kan av detta tiggande oceaniska fluidum. Om de mer religiöst klingande metaforerna ovan sades utgå från människan även de, så var de snarast antropocentriska, medan dessa "moderna", avmystifierade metaforer är "antropocentriska", d.v.s. vinnlägger sig öppet om att vara antropocentriska. I det förra fallet kvarstår någon form av tro på tingens väsen, medan fantasin i det senare fallet får betydligt friare spelrum, t.o.m. profana metaforer, typ absint, blir möjliga.

Talet om modernitet skall här inte tas alltför strikt, förvisso är även Stagnelius månmetafor, "o, magiska lanternorna", profan i den bemärkelsen att lanternor ju är något mänskligt som ingår i de marina bestyren och sålunda inte är särdeles välägnade att låta månen framlysa som subjektet i denna strof (om också det magiska till en del räddar månen).
 Men är inte detta antropocentriska, eller kort och gott, profana drag, helt uppenbart i en vers som denna av Lagerqvist:

"Jag spottar åt rymdens smutsiga valv
 till vardags och stjärnornas bleka trynen"

Det väsentliga är att människans vardagliga föreställningar i bägge fallen har en avgörande betydelse för metaforernas innebörd, d.v.s. oberoende av om människans centrala betydelsebärande roll är upphöjd till strategi, ett modernt och för all del även "postmodernt" fenomen, eller enbart verkar implicit som i äldre sakralt klingande metaforer. "Vardaglig föreställning" innebär då något icke direkt

avhängigt av vetenskaplig kunskap. Oceanologins rön om havet är betydelselösa för havets symboliska kraft i en diktstrof och absurt är det att kritisera uttrycket "iskall brinner månen vit" (Ekelöf) för naturvetenskaplig inexakthet. I detta bottnar mycket av den hermeneutiska relevans det diktande språket har. I dikten framställs tingen sådana de är till för tillvaron.

Det som hos Max Black enbart fick ett parentetiskt omnämnande som "associerat allmängods" blir för hermeneutiken en väg till insikt om de intressenbundna förutsättningarna för och beståndsdelarna i all erfarenhet. Dock med den skillnaden att detta "allmängods" i det senare fallet ges en övergripande betydelse, d.v.s. ses, inte som något parallellt med vetenskaplig kunskap, utan som den underliggande primära bevänthet all kunskap bygger på. Vardagsmedvetandet finns inte enbart vid sidan av vetenskapen, utan grundar även denna. Helt visst smyger det sig här in en kulturell relativitet som sätter sin prägel på metaforens sanningsanspråk. Men att på denna bas⁴⁰ frånhända metaforen varje sanningsanspråk blir ur ett hermeneutiskt perspektiv absurt, emedan det just är dessa kulturella och "associativa" aspekter som uppenbarar varat. Inte heller argumentet om att metaforen skulle sakna kognitivt värde till följd av att vi inte kan göra några härledningar ur metaforer, håller. I en viss bemärkelse stämmer det att härledningar av empiriskt slag inte är möjliga ur uttryck som "moln av bomull" (McCloskey). Att empiriska härledningar i vissa fall är uteslutna betyder däremot inte att alla härledningar skulle vara omöjliga. Man kan givetvis inte sluta sig till att bergen har blodkärl i.o.m. att de har lungor, men visst kan man dra slutsatsen att de pulserar av liv. Därtill kommer att associationerna styrs, inte bara av kulturtillhörighet och psykologisk bakgrund, utan även av den skriftliga kontexten. Detta faktum är inte bara ägnat att öka möjligheten till betydelseprecisering i poetisk och överlag metaforisk diskurs, utan kan även tillförsäkra metaforer en empirisk, vetenskaplig betydelse (jfr Blacks analys av sambandet metaforer - vetenskapliga modeller).

Men hermeneutiken är alltså inte intresserad av metaforen (modellen) som

Men hermeneutiken är alltså inte intresserad av metaforen (modellen) som empiriskt instrument, utan som en väg till ökat självmedvetande. Modellens epistemologiska relevans har enbart en parentetisk betydelse för hermeneutiken som inte är intresserad av realitetsrön i denna naturvetenskapliga bemärkelse. Av ett visst hermeneutiskt intresse är dock modellens band till vardagsspråket och därmed till vardagsmedvetandet, något som visar på den empiriska vetenskapens rötter i en viss form av i-världen-varo. Betecknande nog är det just då nya realitetssfärer upplåts som modellen kommer till användning.

Men tyngdpunkten i denna avhandling ligger alltså på metaforens medvetandegörande kraft och medvetandegöring betyder då att förstå något man redan innan var förtrogen med, det som sker när kringsynt erfarenhet och språk länkas samman.

De betydelser som kolliderar i metaforen är våra vardagliga föreställningar, det associerade allmängodset. När en ny mening sedan emanerar ur denna kollision, sker detta genom att vi börjar rota i det som tidigare var självskrivet allmängods. Kollisionen tvingar oss att uppehålla oss vid betydelser, som vi i vanliga fall enbart oreflekterat använder oss av (eller används av). En hänvisningsstörning uppenbarar den fulla betydelsen för orden i det metaforiska uttrycket. Detta drag är, såvitt jag kan se, något som delas av alla levande metaforer (klichéer hör inte hit), både goda och dåliga.

En levande metafor tvingar oss alltid förbi den slentrianmässiga betydelsen, tvingar oss att stanna upp. Men i somliga metaforer leder kollisionen inte enbart till att betydelserna för de metaforiska termerna vidgas, utan även till något mer, till ett perspektiv på vår begreppsanvändning och det som är verklighet för oss.

Om Karlfelt talar om "stjärnornas lugna andedräkt"⁴¹, visst är där något mer än betydelsevidden för "stjärnor" och "lugn andedräkt" närvarande. Ett tillvarons förhållningssätt lyser fram och därmed även det stjärnorna var. Bäst kommer detta till synes i jämförelse med ekot från en annan i-världen-varo i de redan tidigare citerade raderna:

"Jag spottar åt rymdens smutsiga valv
och stjärnornas bleka trynen"

Stjärnornas vara varierar. Samma stjärnor kan inte ha både en lugn andedräkt och bleka trynen.

Vad som döljer sig bakom denna mänskoprägelse på tingen, det må sedan vara i form av antropocentricitet eller antropocentrism, är något djupare. Mänskan är inte ett subjekt utan i-världen-varo. Det som missvisande kan beskrivas som poesins bejakande av subjektiviteten (den kollektiva eller individuella), är i själva verket det som sker när i-världen-varon kommer till tals. När det mänskliga talet väller fram ur förtrogenheten, då är det inte bara mänskligt. När det mänskliga talet väller fram ur förtrogenheten, då är det inte bara mänskligt, utan har en resonansbotten av mer vittgripande slag.

Med risk för att förfalla till esteticistiskt skönsjälteri, unnar jag mig ännu ett diktoralibi och hävdar att just detta är en av insikterna Rilke gjorde på Duinos murar:

"Erde, ist es nicht dies, was du willst:

unsichtbar in uns erstehn? - Ist es dein Traum nicht,

einmal unsichtbar zu sein? - Erde! unsichtbar!

Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?

Erde, du liebe, ich will. Oh glaub, es bedürfte

nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen -, einer,

ach ein einziger ist schon dem Blute zu viel.

Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.

Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall
ist der vertrauliche Tod."⁴²

Denna tolkning av metaforisk text som implicit ontologi är givetvis Heideggerinspirerad, men även Ricoeur förefaller ha en liknande vinkling på sin metafor-teori, något som kommer till synes i hans beskrivning av den kluvna referensen (split reference, référence dedoublée).

Med metaforens kluvna referens menas förhållandet när ett analogt skeende på referenssidan åtföljer den förändring meningen genomgår i metafortolkningen. Ricoeurs tes är att den rörelse från ett initialt meningssammanbrott till en ny framtonande mening som ovan beskrivits, kan åtföljas av ett motsvarande sammanbrott för möjligheten att skönja en deskriptiv referens (referens till en "ytttervärld", till "natural reality"), som sedan i sin tur kan bli utgångspunkten för en annan referens som framtonar genom den nya metaforiska betydelsen. Metaforen både är icke och är och ur detta "är" framspringer referentialiteten.

Trots de epistemologiska övertoner begreppet referens bär, ligger Ricoeurs andra referens mycket nära det Heidegger benämner vara. Detta även om Ricoeurs sätt att tala om en första och en andra referens ibland verkar vittna om en drastisk tudelning som lämnar oss med två "verkligheter", d.v.s. en dualism som skulle vara klart motstridig Heideggers ontologi. Men härvidlag är det viktigt att minnas varför Ricoeur har anammat referensbegreppet. Som Mary Gerhart konstaterar i sitt svar på Madisons Ricoeurkritik (citerad ovan), är referens för Ricoeur ingalunda något som profilerar hans teori mot (andra) antipositivistiska teorier (Goodmans nominalism), utan framförallt mot semiotiken och det inomlingvistiska perspektiv som är totalt förhärskande i denna⁴⁴. Referens är för Ricoeur språkets självöverskridande förmåga. Detta sätter även sin prägel på förhållandet mellan referens och verklighet (eller realitet). Metaforens referens präglar på förhållandet mellan referens och verklighet (eller realitet). Metaforen refererar till den tillvarons förtrogenhet som utgör förutsättningen för varje verklighet. En sådan betoning av Heideggers inflytande i Ricoeurs tankebyggnad finner stöd i otaliga passager.

Ricoeur talar om den mer fundamentala typ av referens som uppkommer när den deskriptiva referensen, denotationen, utplånas⁴⁵ och i samma andetag rehabiliterar han det kognitiva värdet i estetikens stämningsslagen. Stämningen är inget inre förhållande, utan rör ett sätt för tingen att framträda. I en sorgedikt fallet ett sorgligt skimmer över världen, i en dikt av annan anda, ett annat skimmer. "Stämningen är ett sätt att vara inrättad i världen." I andra skrifter finns dessa likheter med Heidegger ännu tydligare formulerade. Ricoeur beskriver den andra referensen och det som kommer till synes är inget annat än varat:

"It is in fiction that the 'absence' proper to the power of suspending what we call 'reality' in ordinary language concretely coalesces and fuses with the **positive insight** into the potentialities of our being in the world which our everyday transactions with manipulatable objects tend to conceal."⁴⁶

Samt även:

"This reference is called second-order reference only with respect to the primacy of the reference of ordinary language. For in another respect, it constitutes the primordial reference to the extent that it suggests, reveals, unconceals - or whatever you say - the deep structures of reality to which we are related as mortals who are born into this world and dwell in it for a while."⁴⁷

Och slutligen:

"What is eliminated is the ordinary language reference applied to objects which correspond to one of our interests, our primary interest in controlling and manipulating. By holding in abeyance this interest and the sphere of meaning it governs, poetic discourse allows our deep-seated insertion in the life-world to emerge; it allows the ontological tie uniting our being to other beings and to Being to be articulated. What is articulated in this way is what I call second-order reference and which in reality is the primordial reference."⁴⁸

Den andra referensen är egentligen den första, d.v.s. den är grundläggande och beskriver inte ett skilt område, utan förutsättningarna för den verklighet som betraktas som given. Ligger detta inte defacto redan implicit i själva metaforens struktur? Det har ovan redan framkommit att det oftast är predikatet som råkar ut för en betydelseförskjutning i metaforen, eller i.a.f. att betydelseförskjutningen är större i predikatets fall. Det är bergen mer än lungorna vi talar om i "bergens lungor" och mänskan mer än vargen i "mänskan är en varg". Är inte det faktum att subjektet kvarstår som bokstavligt just ägnat att bevara banden till den ordinära verkligheten? Den bokstavlighet som kvarstår i metaforen gör det möjligt för fiktionen att påverka våra vardagliga, vetenskapliga och överlag bokstavligt uttryckta synsätt. Fiktionen beskriver inte ett skilt område, utan skakar om oss i våra invanda föreställningar, beskriver inte ett skilt område, utan skakar om oss i våra invanda föreställningar, hindrar i-världen-varon från att invaggas i illusionen av att vara en i-verkligheten-varo. Metaforen tvingar oss tillbaka till den ursprungliga upplåtenhet som öppnat oss för världen.

Noter.

1. Vardagsspråket i sig självt förefaller utgöra en blandning av en mängd olika språkliga tendenser, av vilka somliga småningom fjärrmat sig mer och mer från detta ursprung. Formaliserat språk är det mest markanta exemplet på ett sådant avlett fenomen, men även poesin måste i en viss bemärkelse räknas som lösgjord från sitt vardagsspråkliga fundament.

2. Jfr Ricoeur 1978 d, s. 220 -221.

3. A.a., s. 188.

4. Allt som här sägs gäller naturliga språk, inte ideala.

5. Jfr Wheelwright 1962. Wheelwright tolkar i Bergsons anda metaforens referens som enbart beroende av ett "är", svarande mot mänskans intuitiva visshet, ett synsätt som Ricoeur kritiserar. Se Ricoeur 1978 d, s. 250 - 256.

6. Ricoeur 1978 d, s. 196.

7. Se förutom bemötandet av Tugendhats Husserlkritik i föregående kapitel, även appendixet.

8. Dessa exempel är naturligtvis inte menade som särdeles uttömmande tolkningar av ifrågavarande diktsekvenser. Ett sådant angreppssätt skulle i detta sammanhang föra alltför långt, men senare skall även det perspektivet i högre grad beaktas. Laddningen i exemplet ovan blir omedelbart en annan, när man anför fortsättningen "kaos är granne med gud".

9. Ricoeur 1978 d, s. 196.

10. A.a., s. 195.

11. A.a., s. 198.

12. Existensen av ett skriftligt fixerat lexikon är härvidlag givetvis oväsentlig.

13. Att metaforiken bakom metaforer är kringskuren torde även gälla fenomenet katachresis, trots att det därvidlag är ett språkligt tomrum som fylls. Även sådana metaforer inbegriper alltid minst två begrepp och åtföljande meningskollision. Den nya betydelse namnet får har sålunda inte enbart tillkommit genom att betydelsen utvidgats mot ett icke namngivet fenomen, utan betydelseförskjutningen är en produkt av en samverkan mellan metaforens olika element (subjekt och predikat). Därtill kommer att den språkliga lucka som föregick den katachretiska metaforen, vanligen enbart saknade namn, men däremot ingalunda språkliga beskrivningar. Före motorhuvens fick sitt namn kunde man mycket väl beskriva vad en motorhuv var.

14. Derrida 1974, s. 25.

15. Den metafysik som Derrida (och Heidegger) närmast riktar sig emot är den naturvetenskapligt inspirerade tron på objektiv verklighet, men förvisso är begreppet metafysik även vidare än så.

16. A.a., s. 52 - 53.

17. Heidegger 1965.

17. Heidegger 1965 a.

18. Solens eventuella hastighet i sin bana är det givetvis här så missriktat att dra in, som det bara vara kan.

19. A.a., s.

20. Wittgenstein 1953, § 304.

21. Ricoeur 1978 d, s. 294.

22. A.a., s. 293.

23. A.a., s. 296.

24. A.a., s. 297.

25. A.a., s. 297.

26. A.a., s. 300.
27. A.a., s. 303.
28. Madison 1977, s. 429 - 430.
29. A.a., s. 430.
30. Stöd för denna tanke finner jag bl.a. hos Gerhart 1977 och Pellauer 1977.
31. Ricoeur 1978 d, s. .
32. Hegel 1980, spec. s. 11 - 136.
33. Aristoteles i Ricoeur 1978 d, s. 34 - 35.
34. Andrae & Nilsson 1964, s. 484 - 485.
35. A.a., s. 475.
36. A.a., s. 518.
37. I Södergrans fall är det uppenbart att hennes nietzscheanism ingalunda utesluter detta naturmystiska drag.
38. A.a., s. 501.
39. Lagerqvist 1916, s. 26.
40. Se McCloskey 1964.
41. Andrae & Nilsson 1964, s. 528.
42. Rilke 1967, s. 92.
43. Ricoeur 1978 d, s. 230.
44. Gerhart 1977, s. 432.
45. Ricoeur 1978 d, s. 225.
46. Ricoeur 1978 a, s. 155.
46. Ricoeur 1978 a, s. 155.
47. A.a., s. 153.
48. Ricoeur 1975 a, s. 9.

D. I-världen-varon som inkarnation.

Mänskan konflikten.

I jämförelse med Gadamers och Heideggers filosofiska hermeneutik är Ricoeurs tankebyggnad i hög grad även ett fenomenologiskt verk. Detta syns bl.a. i hans ovilja att lämna den stringenta och noggranna vetenskapliga jargong som är ett av Husserls kännetecken, något som även går igen i Ricoeurs metafor-teori och det försvar av distinktionen likhet - identitet han där lägger fram. I den mån man talar om en hermeneutisk vändning i Ricoeurs tänkande, är det signifikant att utvecklingen från fenomenologi till hermeneutik ryms inom ett och samma verks ramar, nämligen det stort upplagda projektet Viljans filosofi (Philosophie de la volonté) med dess tre delar Viljan och det viljelösa (Le volontaire et l'involontaire), Ändlighet och skuld (Finitude et culpabilité) samt den aldrig nedpräntade Viljans poetik. Det första verket utgör en eidetisk analys av viljefenomenet, vilket i detta fall innebär att värdeproblematiken ännu inte aktualiseras i undersökningen. Detta är sedan utgångspunkten för den tilltagande värdemässiga konkretionen i Ändlighet och skuld, bestående av två delar, Den felbara mänskan (L'homme faillible, Fallible Man) och Ondskans symbolik (La symbolique du mal, The Symbolism of Evil). Den grundläggande målsättningen i Ändlighet och skuld är att visa på skillnaden mellan titeltermerna, ett projekt som riktar sig mot den kristna syn som tenderar att dra likhetstecken mellan de två. Problemet kretsar härvidlag i hög grad kring det klassiska teologiska temat "ondskans möjlighet" och detta kräver naturligtvis ett övergivande av den värdeneutraliserande epochén i Viljan och det viljelösa. Men även onskans möjlighet måste först inringas såsom möjlighet innan den kan beskrivas som aktualitet och detta är vad felbarheten i Den felbara mänskan syftar på. Ondskans närvaro är däremot något som undflyr ett fenomenologiskt angreppssätt, att onskan finns är ett oerhört faktum som man genom tiderna haft svårt att erkänna som något svarande mot mänskans innersta väsen, hennes eidos. Det förhållande att mänskan genom tiderna har närmat sig onskan indirekt, genom symboler och myter, är enligt Ricoeur ett indicium för att hon uppfattat saken så. Att onskan på detta sätt traditionellt invävts i symboler av olika slag, sätter nya krav på ett angreppssätt som syftar till en beskrivning av de mörka sidorna i tillvaron. Tolkningen av symboler är grundläggande i en sådan undersökning och på så sätt tvingas fenomenologin tillgripa hermeneutiska medel med allt vad det innebär av kulturell betingning och relativa sanningsbegrepp. Sålunda betecknar Ricoeur själv Ondskans symbolik som en av vändpunkterna i sin filosofiska utveckling¹.

De begrepp som redan skymtat fram, ondska, skuld, felbarhet, förtäljer om Ricoeurs kristna referensram. Förvisso är religiösa frågeställningar ett

återkommande tema i Ricoeurs produktion, men hans förhållande till den kristna läran och framförallt till det dualistiska drag i denna som ovan redan behandlats, är allt annat än entydigt. Måhända kunde man se saken mot bakgrund av Gadammers verkningshistoriska medvetande och hävda att det kristna arvet är så djupt rotat i oss att vi helt enkelt inte är mogna att lämna denna tradition. Ricoeurs alternativ vore då en "dialektisk dualism".

Exempel på vad aningslös traditionsflykt kan leda till, kunde radas upp i långa banor. Hur gick det med den marxistiska religionskritiken? Återföll inte kommunismen, slutstadiet på den revolutionära utvecklingen, i hinsidesföreställningar när realsocialismen etablerade sig och är detta inte delvis en konsekvens av att de klassiska moraliska ingredienserna, evig strävan och fjärran ideal, skurits loss från den marxistiska tankebyggnaden? De sämsta sidorna i idealismen fick grogrund i verkligheten till följd av att den idealistiska begreppsapparaten saknades i medvetandet. Och har inte motsättningen mellan klasserna fått sin nedslagskraft just p.g.a. att de upptagits med den fulla styrkan i tudelningen gott och ont samtidigt som begrepp som dessa uteslutits ur den tematiska analysen, vilket i sin tur har omöjliggjort en medvetandegöring av det som är moraliskt förhållningssätt inom en själv. Vad är dagens anstormning av exotisk kultur, kinesisk, japansk, indisk, afrikansk, annat än ett uttryck för samma fenomen? Blomsterprydda amatörorientalister wurmar för yin och yang, utan att det som gör själva begreppsparet meningsfullt för västerlänningen ges en tanke. En i sitt nya sammanhang närmast dekorativ orientalisk levnadsfilosofi anammas på bekostnad av historiska rötter och förömdömesmåttad referensram och bakom ryggen står "Gud" och "Satan" och rycker i trådarna, kroppen och själen sprattlar utan att kunna förenas i en kreativ traditionsförmedling till följd av den klyfta mellan begreppsapparat och bakgrund som uppstått. För är det inte just distinktionen kropp och själ som gör begreppsparet yin och yang meningsfullt för västerlänningen? Revolten mot kristendomen blir inget annat än ett pubertalt fadersuppror. Från att ha haft både kropp och själ, och ännu än ett pubertalt fadersuppror. Från att ha haft både kropp och själ och dessutom begreppen för dessa, sitter vi kvar med kroppen och själen, men utan tillhörande levande begrepp. I rytmiskens dån dunkar kroppen vidare och själen den har förvisats till teknokratins och naturvetenskapens domäner, för att där tunnas ut i det abstrakta begreppet tanke och sålunda på det begreppsliga planet frigöras från allt det som var patos i den troende själen. Med detta i baktankarna vill jag inte rygga tillbaka för Ricoeurs behandling när begrepp som skuld och synd, befläckelse och frestelse, försoning och förbannelse, börjar välla över mig.

Vare sig andens eller handens frihet är någonting värd, såvida den inte är begränsad, har en situation, d.v.s. om den inte är inkarnerad. Den totalt fria tanken är den lösryckta tanken, en oförmögen andlighet utan band till förförståelsen. Att vara hänvisad till sin egen bakgrund är inte en brist, utan en

rikedom som just p.g.a. sin kontingenta karaktär ger substans åt tanken, hindrar den från att förflyktigas i eterisk genomskinlighet.

Denna inkarnation och den näraliggande verkningshistoriciteten gäller även på handlingens plan. Om en handling i motsats till et skeende betyder existensen av ett visst motiv och om en handling som lyckas är den där det finns en viss överensstämmelse mellan motiv och det handlingen leder till, så är det givetvis väsentligt att det som sker inte står i strid med det man på det medvetna planet säger sig verka för. En sådan motsättning är vad som hotar varje traditionsförnekande projekt. Därtill kommer sedan föromdömenas pådrivande kraft och den praktiska relevans denna har.

I Den felbara mänskan ges inkarnationstemat en tredelad behandling, beroende på om det rör sig om kunskapens, handlingens eller affektionens område. Inspirerad av Kant tacklar Ricoeur mänskans medlarroll som "transcendental syntes", "praktisk syntes" eller som "affektiv bräcklighet".

Den transcendentala syntesen har redan figurerat. Begrepp utan intuition (sinneserfarenhet) är tomma och intuition utan begrepp är blind hette det och detta faktum krävde en förmedlande term. Denna formulering är i och för sig farlig, speciellt det senare påståendet "intuition utan begrepp är blind". Dels impliceras att all sinneserfarenhet måste förenas med begrepp om den skall ha betydelse, dels att det finns något sådant som totalt neutral sinneserfarenhet, sådan som saknar innebörd och därmed är blind.

Eftersom Ricoeur sedan utvidgar den transcendentala syntesens princip till det praktiska och affektiva området, är det väsentligt att tackla frågan om erfarenhetens karaktär. Det förefaller som om tanken på en totalt receptiv perception ingalunda är nödvändig för att infoga den transcendentala syntesen i det schema oändligt kontra ändligt, som utgör den röda tråden i Den felbara mänskan. Men då Ricoeur gör påståenden i stil med det följande orsakar det mig vissa problem: "The desirable, the fearful, the practicable, the useful and all the esthetic and moral predicates of the thing are secondary strata of this primary appearing. Not that they are more 'subjective' than the percept as such, but they are 'built upon' its primary foundation. Therefore it is necessary to begin with the percept"². Detta tal om "the percept as such" för på ett tvivelaktigt sätt tankarna till teorin om sinnesdata (jfr även appendixet).

Det väsentliga för Ricoeurs fortsatta resonemang ligger dock i uppföljningen på följande sida: "In what does this finitude of receiving consist? It consists in the perspectival limitation of perception. It causes every view of...to be a 'point of view' on"³. Detta steg är avgörande för tolkningen av receptivitet som ändlig. Varhelst vi ser eller överlag förnimmer något så sker det någonstansifrån. Att detta antagande om perspektivets avgörande betydelse skulle kräva en blott och bart receptiv perception, förstår jag inte. Vi ser något någonstansifrån, men ett

något är alltid tolkat. Ligger detta i själva verket inte invävt i Ricoeurs egen formulering nere på samma sida. "I never perceive more than one side at any given time, and the object is never more than the presumed unity of the flux of these silhouettes /min kursivering/"⁴. Vad är en "antagen enhet"? Ett antagande är i.a.f. inte något rent receptivt. Varhelst det finns ett antagande finns det även en tolkning.

Men visst kvarstår perspektivets ändlighet trots detta. Vi är utelämnade åt våra perspektiv, även om vi kan variera dem i någon mån. Detta är den inbyggda begränsningen i all erfarenhet. I en viss bemärkelse kunde den kallas "blindhet", men ordet får då inte förstås som något annat än en viss form av inskränkthet, en oförmåga att överskrida sina perspektiv. Mot bakgrunden av den perspektivöverskridande förmåga språket har, blir en sådan användning av begreppet blindhet helt förståelig, utan att någon pur receptivitet behöver finnas i faggorna. Det är också skäl att minnas att Den felbara mänskan är från tiden före Ricoeurs hermeneutiska orientering, och att tolkningsfrågeställningar därför ännu inte har en lika framhävd position som i Ricoeurs senare skrifter.

Hur ser jag att mitt perspektiv är ett perspektiv? Måhända genom att byta perspektiv, men mina möjligheter att genom en viss kroppsrörelse åstadkomma sådan perspektivbyten är begränsade och språket kommer sålunda till min hjälp, erbjuder mig möjligheten att tänka mig andra perspektiv. Med språkets hjälp kan vi uttrycka synvinklar som inte är tillgängliga. Språket tillhandahåller dessutom möjligheten att hävda eller förneka, medan erfarenhet däremot är hänvisad till det man defacto erfar. Språket ger friheten att säga ja och nej.

Den transcendentala syntesen förenar det ändliga perspektivet med diskursens oändliga möjligheter (i Ricoeurs cartesianskt inspirerade terminologi ändligt perspektiv och oändligt verb). Denna syntes, schematism eller produktiva föreställning kan visserligen inte gripas som sådan, utan måste förstås utifrån det sätt den s.a.s. utspelar sig på tingen⁶. Tidsbegreppet ger i och för sig en viss antydning om scematismens väsen. Tid begreppet ger i och för sig en viss antydning om scematismens väsen. Tid bär både på den lösryckthet som karakteriserar perspektiven, mångfalden av synvinklar, och på den kontinuitet som är karakteristisk för sammanhängande mening. Tiden är både tidpunkter och något fortlöpande⁶. Men en sådan begreppslig formulering för likväl ännu inte från tingkonstituerande medvetande till självmedvetande.

Denna modell för kunskapsfunktionen utsträcker Ricoeur även till den praktiska (moraliska) sfären. Det som i det förra fallet var perspektivets och meningens sammansmältning i den rena föreställningen är i den praktiska syntesens fall "karaktärens" och "lyckans" möte i "respekten"⁷. Denna tillämpning är av ett visst intresse för de etiska frågorna i detta arbete.

Karaktärens ändlighet, dess begränsade och samtidigt situationsförankrade situation, har två sidor och uttrycker sig dels som affektivt perspektiv, dels som

praktiskt perspektiv.

Det affektiva perspektivet syns i första hand i den färgning de konkreta korrelaten, i handlingens fall projekten, har. Vissa saker förefaller lockande, andra fränstötande, jag önskar det ena men avskräcks av det andra o.s.v. Det är det jag kan göra som framstår på ett eller annat sätt, inte min egen "inställning" eller disposition. Det affektiva perspektivet öppnar mig för världen, men begränsar även denna öppenhet genom att den affektiva laddningen alltid har en viss inriktning. Det rör sig alltså om samma struktur som i den transcendentala syntesens perspektiv, där något kommer till synes, men samtidigt enbart ur vissa synvinklar. Samma mekanism som öppnar oss för världen begränsar även vår öppenhet⁸.

Jag Men det affektiva perspektivet begränsas även av att det alltid är ett jag som önskar eller känner begär efter. Om någonting framstår som begärligt är det för mig. Eller som saken lyder i Ricoeurs provokativa slutformulering: "And my fear of dying and my desire to survive cry out of me: 'Stay, dear unique, irreplaceable point of view!' /.../ Such is affective finitude, difference in love with itself"⁹.

Men karaktären är även ett perspektiv i mer renodlat praktisk bemärkelse, nämligen vad gäller den egna förmågan att fullfölja det man vill. Även här är det som upplåter samtidigt det som begränsar. "Every power has a reverse side of impotence"¹⁰. Detta kommer på ett utmärkt sätt till synes i vanan, denna grundförutsättning för varje handling. Vanan uppövar automatik, rörelsemönster som inte kräver aktiv styrning. Detta gäller allt från förmågan att gå till läsförmåga och hela sätt att inrätta sitt liv. Vana frigör vilja. Genom att inte vilja lyfta benet för varje steg vi tar, kan vi välja riktning och mål utan att belastas av tanken på rörelseschemat för våra extremiteter. Genom den "praktiska spontanitet"¹¹ vanan tillhandahåller, kan vi inrikta vår vilja på längre borta liggande mål. Vi behöver inte tänka på hur vi går, utan kan tänka på vart vi vill gå. Genom att inrätta vårt liv vanemässigt, behöver vi inte varje dag begrunda våra rutinmässiga handlingar, utan kan istället inrikta oss på andra, inte lika livsupprätthållande frågor. För den ovana läsaren inrikta oss på andra, inte lika livsupprätthållande frågor. För den ovana läsaren blir det betydligt svårare att tillgodogöra sig innehållet i en text, då själva läsningsprocessen blir ett i sig så krävande företag.

Men i den mån vanan öppnar oss för världen, möjliggör verksamhet, begränsar den även våra handlingsmöjligheter. Vanan har också en tendens att stelna till invanda mönster vi inte mer kan frigöra oss ifrån. Denna ambivalens finns redan i själva begreppet, med dess dubbla innebörd. Vana är dels det man gör med van hand, det man har en viss färdighet i, dels det man har vant sig vid, det som blivit självklar slentrian. Vana är både innovation och sedimentering.¹²

Det affektiva och det praktiska perspektivet utgör den karaktär som Ricoeur definierar med orden "the limited openness of our field of motivation taken as a whole"¹³. Karaktär skall alltså inte här förstås som en samling dygder,

kännetecknande för den karaktärsfasta människan, utan som de grundläggande drag, vilka konstituerar en människas viljemässiga läggning, som det karaktäristiska för en mänska i motsats till en annan.

Defacto är karaktärens perspektivistiska drag ännu radikalare än synvinkeln i den transcendentala syntesen. Vi kan byta perspektiv genom att röra oss, men vi kan inte stiga ur vår egen karaktär. Visst kan den påverkas, men den kan aldrig lämnas, emedan detta skulle innebära ett uppgivande av det som konstituerar oss som individer.

Karaktären är även radikal i den bemärkelsen att den inte är vald, medan man däremot alltid kan välja den position ur vilken man erfar något med sina sinnen. Jag föds till världen, jag låter mig inte födas. Min karaktär danas inte av mig själv, utan av andra. Karaktären är det öde som samtidigt öppnar mig för världen och begränsar mitt motivationsfält.¹⁴

Men karaktären är bara den ena polen i den praktiska syntesen. Mot karaktären står lyckan och dessa två förenas i respekten. Det vilar ofrånkomligt något av anno dazumal över den kantianism Ricoeur här tolkar. Främst syns detta i den abstrakta och kategoriska nyans begreppen bär. Lycka står för evig lycka för alla, respekten är den "moraliska känsla" som formar karaktären i "mänsklig" riktning. "Mänsklighet är det som utgör varje människas personlighet" o.s.v.¹⁵. "Den mänskliga personligheten" förmedlar i form av respekt mellan karaktärens privata önskningar och "det praktiska förnuftets" krav på "total lycka". "Man's function, insofar as it is distinct from his partial intentions, would elude me if I could not connect the movement of the whole to the very project of reason which is that in me which demands the totality. The demand for totality or reason is what allows me to distinguish happiness as the supreme good from happiness as an accumulation of fulfilled desires"¹⁶.

Den syntes respekten innebär utgör en motsvarighet till den transcendentala föreställningen. "The synthesis of the object comes from the transcendental imagination; the two poles of understanding comes from the transcendental imagination; the two poles of understanding and receptivity meet in the transcendental imagination. Likewise, the synthesis of the person as an ethical object comes out of respect"¹⁷.

Ricoeur noterar själv begränsningarna i Kants analys, som framspringer ur en teori om "radikal ondskan" och sålunda inte är förenlig med en teori om felbarhet. För Kant är det praktiska förnuftet det medel vi bekämpar vår karaktär med och kantianismen är sålunda knuten till den moraliska dualism Ricoeur har föresatt sig att avfärda. Men detta hindrar inte att grundtanken bakom den praktiska syntesen kvarstår, även om den kräver en annan vinkling. Med Ricoeurs ord; "to rediscover, through the consideration of an ethical dualism and prior to its condemnation of sensibility, the structure of fallibility which has made this dualism possible"¹⁸.

Men denna felbarhetens struktur framträder i den praktiska syntesen enbart

som ett relativt abstrakt schema. Det är när syntesen får affektiva förtecken, som den verkligen präglar mänskans handlande, d.v.s. när den praktiska syntesen ses som "affektiv bräcklighet" (affective fragility). Affektionen innebär en internalisering av den latent konflikten i de två föregående synteserna. Affektioner ger delaktighet, suddar ut gränserna mellan mig och min omvärld. Då polariteten i de tidigare synteserna gällde det ting- rep. projektkonstituerande medvetandet och sålunda enbart kunde förstås utifrån sina konkreta korrelat, upphör detta att gälla för den affektiva bräckligheten. Affektionen sammansmälter mig med min omvärld. I den affektiva bräckligheten får det tomma draget i de tidigare synteserna sin slutgiltiga konkreta utfyllnad¹⁹.

Mänskan är "ett bräckligt käril", utelämnad som hon är åt sina internaliserade konflikter²⁰. Ricoeur sammanlänkar detta med den från Platon stammande uppdelningen av mänskans affektiva liv i vitala känslor och intellektuella känslor, i "epithumia" och "eros" (hos Platon förenade i "thumos"). Här är hela tudelningen kropp och själ rotad. Antingen väljer vi den kroppsliga kärleken eller kärleken till visheten (eller Gud), antingen falla till föga för sina kroppsliga drifter eller ståndaktigt undertrycka dem.

Denna fatala konsekvens är inte en nödvändig följd av uppdelningen i epithumia och eros. Genom att ge frågan en temporal dimension kan man undvika kroppsföraktet i den kristna och platonska traditionen och samtidigt bevara den konfliktfyllda karaktären i thumos. Eros är varaktig epithumia. Stundens glädje och evig lycka är inte för varandra väsensfrämmande arter av mänskligt välbefinnande, evigheten är ett uttänjt här och nu. Skillnaden går mellan avslutbarhet och oavslutbarhet²¹. Epithumian, gädjen, är inte vanartig lycka utan tvärtom, "pleasure is perfect because it perfects"²². Men glädjen kan inte bestå utan nya glädjeämnen. Lyckan är det som sätter glädjen i rörelse och sålunda bereder vägen för steget utöver stunden.

Men förvisso finns det en konflikt mellan lycka och glädje, även om den inte är parad med kroppsförakt. "In jowfully affirming the 'live first', pleasure never stops postponing the 'philosopize afterwards'. And yet pleasure is total as is happiness; it represents happiness in the instant; But it is precisely this compression of happiness into the instant which threatens to arrest the dynamism of acting in the celebration of Living"²³. Att påtala det tvivelaktiga i att enbart sträva efter stundens glädje är något annat än att utdöma denna glädje. Helt utan uppoffringar blir livet tradigt och glädjen fadd. Lyckan ger glädjen dess fräschör. Detta är inte självspåkande martyrmoral, utan på det personliga planet en lovprisning av variationens stimulerande effekter och på det kollektiva planet en deklaration om allas rätt till glädje.

Den mänskliga felbarheten ligger i de förvrängningar som här är möjliga, antingen inom ägandets (having, avoir, Habsucht), maktens (power, pouvoir,

Herrschaft) eller värderingens (worth, valoir, Ehrsucht) område²⁴. Denna analys förfaller mig abstrakt och intetsägande. Att säga att ägandet kan urarta i habegär, makten i härsklystnad och värderingen i äregirighet, vad tillför det? Man kunde t.o.m. se analysen som tvivelaktig i den mån den lätt kan föra till en överbetoning av den medvetna viljan bakom ondskan. Därtill kommer att de autentiska formerna av ägande, makt och värdering, ironiskt nog, skulle höra till området för den aldrig publicerade tredje delen av Viljans filosofi.

I den bemärkelsen är Ondskans symbolik med sin rika tolkning av religiösa lämningar mer stimulerande, speciellt som den individcentrerade betoningen av moraliskt ansvar i Den felbara mänskan där får en komplettering i "tragiken". Tragiken visar på det ondas externalitet, något befläcker oss, frestar oss, onda andar härjar, ormen fanns i paradiset redan innan syndafallet etc. Den tragiska insikten är att mänskan ändå är god någonstans innerst inne, ett faktum som bl.a. syns i de grekiska tragedierna. Oidipus vet inte vilket brott han begår då han dräper sin far och äktar sin mor och detta är något som väcker medlidande. Olyckan drabbar Oidipus, den är hans olycksöde. Visst flyter blodet, men det rör den stackars mannen inte för. Ricoeur noterar det historiskt intressanta faktum, att straffen i det antika Grekland var relativt lindriga till följd av att brotten uppfattades som tragiska till sin grundkaraktär. Aristoteles indelade t.ex. brott i medvetenhetshierarkier²⁵.

Orsaken till att jag ändå valt att mer ingående presentera det fenomenologiska verket Den felbara mänskan, beror på den fruktbara behandling karaktären där ges. Att beskrivningen av inkarnationens oändliga pol, lyckan, och av felbarheten som sådan är otillfredsställande, kan inte skymma det viktiga samband mellan karaktär och förförståelse, som redan i inledningen förklarades utgöra ett huvudtema i behandlingen av metaforens etiska dimensioner. Karaktären är situationsförankrad vilja, begränsad frihet. Perspektivförankringen i karaktären ger oss en nyansering av möjlighetsbegreppet. Vår karaktär berättar vad som är möjligt för oss där vi lever här och nu. I karaktären vägs skillnaden mellan tillfälligt och ofrånkomligt ont, vi får en bild av vad det är lönt att kämpa emot och vad vi måste böja oss inför. Karaktären avgör när resignation är berättigad, när den tekniskt-manipulativa driften måste hålla upp i sin vilja till makt.

Resignationen är inte ett icke-moraliskt eller omoraliskt fenomen, utan den instans som hindrar moral från att bli alltuppslukande teknisk härsklystnad. En ohämmad vilja att inrätta mänskors liv och umgänge med sin omvärld enligt moraliska principer är inte moral, utan megalomani.

Thomas Manns bild av den västerländska moralen kan ibland vara alltför sann. Om västerlänningen skall välja mellan två alternativ, det som är och det som kunde vara, är valet givet. Det som kunde vara måste ju vara bättre än det som är. Förändringen har ett egenvärde. Moraliskt gott är det som inte är. Detta

förefaller faktiskt ibland som ett moraliskt grundaxiom och i ett sådant sammanhang har resignationen givetvis ingen plats. Men grundtanken i denna moralsyn är något märklig. Det vi vet något om, d.v.s. det som är, är inte gott, medan däremot det vi inget vet om, det som kunde vara, är fältet där vi skall söka det goda. Detta är visserligen en nidbild, men fångar den inte något av den formliga handlingsdyrkan nya tiden tiden har byggt sin moralkodex på?²⁶ Det som gör bilden till en nidbild är givetvis den schematiska motställningen aktualitet - potentialitet. Det som är och det som är möjligt är väl bäggedera på gott och ont, också för den moderna västerländska mänskan. Det kan alltså inte vara fråga om något annat än tendenser. Våra moralkodex är så funtade att de gynnar "potentialisten". Att vi trots detta inte alltid har föränderliga samhällen bygger på dubbelmoralens intrikata spel och det glapp mellan moralregler och praktik som detta kan innebära.

Karaktären är alltså inte nitisk dygd och pliktmedvetenhet, utan gör det möjligt för oss att se när resignation är berättigad. I vissa situationer är det lönlöst att kämpa emot det ofrånkomliga, moraliskt riktigt att falla till föga. Men detta gäller uttryckligen enbart i vissa situationer, inte generellt. Det som är lönlöst i en situation är det inte i en annan. Påståendet om att vår kamp mot det tillfälligt onda, måste genomsyras av en strävan att minska det ofrånkomligt onda kvarstår.

Samspelet mellan horisontetik och karaktäretik kan ses mot bakgrunden av detta. Horisontetiken avgör på klassiskt vis vad som bör vara, men som tyvärr aldrig kan vara fallet. Men att etiska ideal inte är helt möjliga är grunden för deras normgivande roll. När vi förhåller oss till horisonter har resignationen ingen plats. Karaktäretiken däremot, handlar om konsten att "resignera rätt", veta när det är skäl att böja sig för omständigheterna.

Nu kunde någon förstås replikera att denna karaktärsmoral i själva verket har dominerat mänskors liv och att detta är orsaken till allt det repressiva och moraliskt tvivelaktiga maktmissbruk som förekommit. Men alltså det repressiva och moraliskt tvivelaktiga maktmissbruk som förekommit. Man har böjt sig för sina villkor istället för att revoltera mot dem. Men detta är en felslutning.

I den mån människor har kuvats med moraliska medel, har det främst rört sig om repressiva ingredienser i själva moralen. Maximer som "Tjäna Gud och fosterlandet, "Giv åt kejsaren vad honom tillhör" o.s.v., är förhållningsregler man följer, inte sådana man lämnar inför omständigheternas tvång. Det är genom att följa en sådan moralkodex den förtryckta förblir fånge i sin misär. Idén med en karaktärsmoral är att den ger oss en vink om när det är moraliskt berättigat att inte följa regler och i detta fall regler som i och för sig kan vara helt giltiga. Karaktärsmoralen riktar sig mot en forcerande idealisering av det som kunde vara bara för att själva handlingsäventyret, i etiska frågor det moraliska hazardspelet, i sig är så lockande för den moraliskt tänkande mänskan i en teknologisk värld med dess dyrkan av

praktiska resultat och innovation. I detta samhälle är politiken visserligen ingalunda överlag moralisk (förhållandet nord - syd, industri - natur etc.) och att kritisera de politiska doktriner som är förhärskande i i-länderna, är idag inte mer att kritisera moral, utan att bekämpa teknokrati eller med Mannheims ord, "den nya saktligheten". Denna kritik riktar sig därför inte mot de åskådningar som är förhärskande i dagens industriländer, kapitalistiska eller statskapitalistiska, emedan dessa inte överhuvudtaget kan betecknas som i främsta rummet moraliska. "Det moraliska hazardspelet" är förvisso inte lockande för teknokraten. Det som ovan sagts är alltså mer riktat till "moralens ställföreträdare", personifierade i diverse oppositionella grupperingar, den gröna rörelsen, freds-rörelsen, olika mindre ortodoxa sekter i den splittrade vänstern och överlag alla "egensinniga". Genom att resignera rätt undviker man att resignera helt.

Hängivenhet och horisontväxling.

Det är tid att återvända till inledningens frågeställningar och på det sättet knyta ihop de teman som ovan behandlats, ideologi och utopi, varande och vara, verkningshistoricitet, metafor, inkarnation o.s.v. I en artikel med namnet *Imagination in Discourse and in Action* har Ricoeur själv analyserat sambandet mellan vissa av dessa fenomen, framförallt förhållandet mellan å ena sidan fantasi eller föreställning (sförmåga) med metafortolkningen som utgångspunkt och å andra sidan fenomenet handling samt mer allmänt förhållandet ideologi - utopi.

All fiktion är beroende av föreställningsförmåga, så också den metaforen skapar. Föreställning (imagination) är i Ricoeurs definition "a free play of possibilities in a state of uninvolvedness with respect to the world of perception or action"²⁷. Det här draget är något som förbinder olika traditionella tolkningar av föreställningen, synen på föreställning som förmågan att frammana en bild av det som finns men är frånvarande, som målningars, diagramms m.m. sätt att avbilda (föreställa) något, som en gestaltning av något helt icke-existerande och slutligen föreställning som illusion, d.v.s. som vissa åskådningar vi har utan att det finns något egentligt belägg för dem²⁸.

Man kan sedan närma sig detta moment av en viss frånvaro i föreställningen på två olika sätt, dels se det som "mindre närvaro" (Humes angreppssätt) eller som "något annat än det närvarande" (t.ex. Sartre). Ricoeurs betoning ligger på den senare aspekten och framförallt då därmed sammanhängande möjlighet att föreställa sig andra sakernas tillstånd och den vägen ge perspektiv på det närvarande. Det här är samma heuristiska omtolkning av "verkligheten" som redan Aristoteles påtalade, det mimetiska draget i mythos. Föreställningen kan återbeskriva verkligheten genom att i fiktionens form undertrycka resp. framhäva vissa drag.

Eller som Aristoteles uttrycker det vad gäller fantasins område par excellence, poesin är mer filosofisk än historievetenskapen, eftersom den uttryckligen vinnlägger sig om att formulera det väsentliga i tillvaron.²⁹

Men föreställningsförmågan har även ett direkt samband med den enskilda handlingens uppbyggnad. Ricoeur räknar upp tre beröringspunkter³⁰. Varje handlingsprojekt kräver att jag i förväg prövar olika möjligheter, föreställer mig hur olika handlingar skulle te sig ifall jag skred till verket. Dessutom måste jag väga vilka möjligheterna att lyckas är, ta ställning till min egen kapacitet att göra detta någonting. "Före ställningen" måste jag i föreställningen "ta ställning till" om jag verkligen är kapabel att genomföra det jag tänker mig. Och slutligen erbjuder denna praktiska föreställning "miljön /.../ där vi kan jämföra och kontrastera motiv så olikartade som begär och etiska krav /o.s.v./"³¹. I vårt sätt att förhålla oss till påtänkta handlingar uttrycks vårt motivationsfält, en salig röra av drfter, begär, sociala normer, önskningar och nyckfulla hugskott.

Men därtill är föreställningen även verksam i den intersubjektiva sfären, huvudtemat i Ricoeurs artikel.

Föreställningen är inlevelsens förutsättning. Att leva sig in i andra individers och grupper sätt att se och tänka är att föreställa sig världen på ett liknande sätt som de gjorde, att leva sig in i en annan mänsklig situation är att föreställa sig hur det vore att befinna sig i hennes kläder. Föreställningen som inlevelse är en av förutsättningarna för själva intersubjektiviteten, både vad gäller relationen till det förgångna och det samtida, och varför inte även till framtiden. Ricoeur utvidgar tankegången ytterligare och tolkar denna inlevelsefulla föreställning som själva verkningshistoriens princip. Föreställningsförmågan skulle vara det som öppnar oss för historiens verkningar. "We are affected by the effects of history, however, only to the extent that we are able to increase our capacity to be affected in this way. The imagination is the secret of this competence"³².

Den här tolkningen av Gadamer's verkningshistoriska princip förefaller väl förenklad, orden "only to the extent" universaliserar historiska princip förefaller väl förenklad, orden "only to the extent" universaliserar Ricoeurs i och för sig goda uppslag på ett farligt sätt. Verkningshistorien reduceras till ett band mellan uttolkare och uttolkat, då framförallt historiska lämningar. Det är som om Ricoeur skulle säga att historiens verkningar i någon bemärkelse är beroende av att vi i vårt umgänge med lämningar av olika slag förhåller oss öppna för dessa med hjälp av föreställningsförmågan. Det här kan vara ett nog så viktigt projekt, men det täcker inte hela Gadamer's verkningshistoriska princip, utan bara en del av den. För Gadamer är varje mänsklig ett verkningshistoriskt skeende, även den som aldrig har "ägnat sig åt" det förgångna. Genom språk och andra historiska avlagringar är var och en en traditionsprodukt om han så vill det eller ej och detta behöver ingalunda innebära att man står i en aktiv tolkningsrelation till det förflutna.

Som jag vill förstå det Ricoeur säger, handlar det mer om ett sätt att kreativt

använda sig av sin verkningshistoriska placering och den vägen fördjupa sin traditionsmedvetenhet och måhända också sin förmåga att förstående röra sig över kulturgränserna. I den mån föreställningsförmågan kan tjäna detta ändamål, är det säkert även sant att den kan gynna intersubjektiva band, d.v.s. värna om att det specifikt mänskliga bibehålls i relationen mellan människor (även mellan döda och levande), nämligen möjligheten till kommunikation. Om denna förmåga upphör är "reifikationen" ett faktum, de sociala och historiska länkarna förstelnas till en relation mellan ting.³³

Dessa funktioner fantasin, föreställningen eller föreställningsförmågan har, är knutna till metaforen i den mån den är det fabulerande, fantasistimulerande språkfenomenet framom andra. Men min avsikt är att gå vidare och explicit förbinda metaforen med etisk problematik. Detta för tillbaks till temat ideologi kontra utopi, som i Ricoeurs tappning får en något annan innebörd än den jag givit begreppsparret och därför kräver ytterligare nyansering.

Ricoeur kallar ideologi och utopi "föreställningssätt" (imaginative practices)³⁴. De två representerar motsatta tendenser i sättet att måla upp och förhålla sig till kollektiva föreställningar. Ricoeur utgår från Mannheims begreppspar, men modifierar det genom att inte ge ideologin den negativa värdeladdning och utopin den positiva som begreppen har i Mannheims verk. Istället försöker han visa den värdemässiga tudelningen i bägge dessa fenomen, tagna var för sig. Denna tankegång är för mig dunkel och också, som det förefaller, direkt skev.³⁵

Ricoeur inleder med att påtala hur både ideologin och utopin kan skapa "analogiska band" mellan människor (i enlighet med vad som sades om intersubjektivitetens rötter i inlevelsen). Men i den fortsatta behandlingen kan jag inte skönja tillräckliga spår av detta dubbla erkännande. Ideologins funktion ses som "social integration" och utopins som "social subversion"³⁷. Vad betyder "social" här? I enlighet med det första konstaterandet om att bägge skapar "analogiska band" kan de två alternativen i.a.f. inte stå för det som förenar resp. sondrar en grupp. Återstår alltså att tolka "social" i relation till förenar resp. sondrar en grupp. Återstår alltså att tolka "social" i relation till det system som i en viss situation binder ihop en grupp, t.ex. ett visst samhällssystem. Så måste Ricoeurs framställning förstås om den överhuvudtaget skall vara meningsfull. Ideologin förstärker sammanhållningen kring ett visst socialt system och utopin hotar denna. Hur skall man då förstå ideologins positiva drag? Givetvis inte som det triviala konstaterandet att en viss bestående karaktär i samhället även bär på något gott. Det är här inte tal om samhällliga förhållanden, utan om de kollektiva föreställningar som är förhärskande i ett visst samhälle eller en viss grupp.

Ricoeur karaktäriserar ideologin på följande sätt: "It seems related to the need every group has to give itself an image of itself, to 'represent' itself" och hänvisar till Lévi-Strauss konstaterande "symbolism is not an effect of society but society an effect of symbolism"³⁸. Senare ger han exempel på olika ideologiska

"överbyggnader"; vetenskap och teknologi, lika väl som marxismens favoritexempel, religion och filosofisk idealism³⁹.

Redan i detta finns invävt en del synnerligen oklara skiftningar. Kan man säga att ideologi är ett sätt för gruppen att avbilda sig själv? I vilken bemärkelse utgör Ricoeurs exempel vetenskap och teknologi en grupps sätt att avbilda sig själv? Att de två som symptom kan uttrycka gruppens eller samhällets sociala, ekonomiska och kulturella struktur förstår jag, men ett symptom är inte detsamma som en bild av. Det är väl inte det kristna samhället som avbildas i läran om treenigheten o.s.v., utan ifrågavarande ideologiskt stoff är en produkt av det samhälle som gett upphov till det⁴⁰. Att ideologin sedan också kan vara en självbild är en annan sak, men inget nödvändigt villkor.

Den här distinktionen mellan symptomatiskt uttryck och självbild är väsentlig. Varje mänskligt verk är ett symptomatiskt uttryck, så även utopin, men alla verk är inte, och inte heller all ideologi, självbilder av det slag Ricoeur beskriver som ideologi. En grupp, vilket är trivialt, kan skapa bilder av mycket annat än sig själv. Skiljelinjen mellan utopi och ideologi är väl den att utopin aldrig är en direkt beskrivning av den sociala situation den uppstår i, även om den indirekt som heuristisk fiktion kan belysa denna. Utopin beskriver alltid ett annorstädes. Ideologin är inte utopins motsats i den bemärkelsen att det som här beskrivs alltid skulle vara det egna andliga eller materiella läget. Ideologier kan både avbilda det som är annorstädes och det som är tillstädes. Därför kan t.o.m. vissa s.k. utopier ses som ideologiska till sin karaktär (se inledningen). Utopin beskriver alltid ett annorstädes, medan ideologin både kan beskriva ett annorstädes och ett tillstädes.

Hur motiverar Ricoeur då ideologins positiva aspekter? Ideologin blir för honom länkad till social integration, speciellt i sin samhällsbevarande form. Det verkar som om Ricoeur vill hävda att ideologin är en förutsättning för varje samhälle. Men om argumentet för detta är att ideologin skapar symboliska band mellan medlemmarna, är detta ännu inte ett särkaraktäristika som skulle skilja den från utopin. Även utopin uttrycker symptomatiskt en grupp och kan samla människor kring utopin. Även utopin uttrycker symptomatiskt en grupp och kan samla människor kring en "bild", både ideologi och utopi kan förena människor till grupper. Är inte alla omstörtande massrörelser ett exempel på detta? Människor samlas kring en utopi. Sociala gemenskaper och den vägen även samhällen, är inte nödvändigtvis beroende vare sig av ideologi överlag eller den form av ideologi som avbildar det som är tillstädes.

Ställvis förefaller det som om Ricoeur beskriver det samhörighetsbefrämjande drag som är gemensamt för ideologi och utopi (det han själv sammanfattade i förmågan att skapa analogiska band), när han utger sig för att beskriva ideologins positiva aspekter. Om alltså utopin även besitter dessa positiva drag, går det inte att berättiga ideologin med dessa. Om ideologin skall försvaras som sådan, måste det finnas något positivt i det som skiljer den från utopin.

Det enda återstående kännetecken som är specifikt för ideologin, är det som rör relationen grupp - auktoritet. Som Ricoeur beskriver saken fyller ideologin den lucka som uppstår när auktoritetens legitimitetskrav är större än den legitimitet gruppen skulle vara färdig att tillerkänna den⁴¹. Finns det då något positivt i detta, d.v.s. i ett samhälle där auktoriteten har en större makt än vad människor vore beredda att acceptera, ifall ideologin inte skymde sikten? Ricoeurs första svar var otillfredsställande, emedan det enbart försvarade det drag i ideologin som utopin kan dela, dess förmåga att skapa analogiska band. "For how indeed could illusions, fantasies or fantasmagoria have any historical significance if ideology did not have a mediating function in the most basic social tie, if ideology were not contemporaneous with the constitution of social ties themselves?" Men argumentet fortsätter: "We could not even understand how an inverted representation of reality could serve the interests of a ruling class if the relation between domination and ideology were not more primitive than the analysis based on social classes", samt vidare; "All that Marx contributes which is unquestionably valid stands out against this initial background of the symbolic constitution of social ties in general and of the relation of authority in particular."⁴² "The relation of authority in particular" hänförs alltså även till ideologins positiva aspekter, även om just detta drag också bär fröet till ideologin som "falskt medvetande" inom sig. Men försvaret för detta steg blev hängande i luften, emedan det vägande argumentet gällde vikten av analogiska band. Felslutningen förefaller bero på Ricoeurs initiala försummelse att klart göra distinktionen uttryck - avbild. Det är enbart om ideologin ses som en avbild av det bestående samhället och om sådana självbilder är det enda som erkänns kunna skapa analogiska band, som man kan ge den ett positivt värde, emedan den då skulle befrämja en uppslutning kring just detta samhälle. Men ideologin är först och främst ett uttryck och inte alltid en avbild.

Även utopin uttrycker en grupp och i den mån ideologin kan skapa gemenskap i sin egenskap av uttryck, kan också utopin göra det. Samhället är möjliga både under ideologisk och utopisk spira. Ideologin är ingen förutsättning för ett samhälle.⁴³ Ricoeurs slutsats om ideologin som "the function of social integration" och utopin som "social subversion"⁴⁴ är alltså förenklad, eller i.a.f. tvetydig. Social integration resp. subversion kan här inte betyda upplösning resp. förstärkning av sociala band, men däremot nog stå för bevarandet av ett visst auktoritetssystem i motsats till en förändring av detta. Men denna slutsats för tillbaks till Mannheims ideologibegrepp. Ideologin döljer det icke-legitimerade maktöverskott samhälls auktoriteten besitter och detta är inte, som Ricoeur framställer det, en förutsättning för varje samhälle, utan enbart ett utslag av falskt medvetande, länkat till en viss samhällssituation. Att denna form av samhälle, d.v.s. ett där auktoritetens icke-legitimerade maktöverskott är dolt av

ideologi, vore det enda möjliga, finner jag absurt och Ricoeur ger heller inga argument för att rubba den övertygelsen. Ricoeurs omtolkning av ideologibegreppet i termer av dess både negativa och positiva sidor är inte tillfredsställande. Den negativa laddning begreppet ideologi bär, kvarstår. I den mån vissa ingredienser i den kristna religionen har fungerat ideologiskt och dolt repression är detta enbart negativt och om tron på teknologins saliggörande kraft döljer miljöförstöring och annat elände, är detta enbart självbedrägeri, inte en förutsättning för samhällsgemenskap. Frågan om vilka fenomen som skall klassificeras som ideologiska är visserligen svår och vad gäller detta är det helt möjligt att kritisera den marxistiska traditionens förenklade version (bl.a. frågan om ouppnåeliga utopier).

Ricoeurs försök att på motsvarande sätt tolka också utopier som något både negativt och positivt, är även det suddigt, till följd av att distinktionen mellan uppnåeliga och ouppnåeliga utopier inte är tematiserad. Ricoeur talar parallellt om utopin som ett land ingenstades i Mores anda och samtidigt även om utopier som alternativa samhällen skapade i den rådande historiska situationen⁴⁵. Innebörden är sålunda dubbeltydig och svarar inte mot betydelsen ett principiellt ingenstades. Detta präglar i sin tur Ricoeurs syn på riskerna med utopier; "a tendency to hold reality in the throes of a dream, a fixation on perfectionist designs, etc. /.../ the logic of all or nothing, standing outside the workings of time; a preference for schematizing space; a distain for intermediary degrees and a total lack of interest in the first step to be taken to move toward the ideal; blindness to the contradictions inherent in action - either that these make certain evils inescapable in the pursuit of certain desired goals or that they point up the incompatibility of equally desirable goals."⁴⁶ Dessa tendenser är exakt desamma som i inledningen hänfördes till de uppnåeliga utopierna. Om denna analys stämmer, går den genuina utopin fri och behöver inte tillskrivas dessa negativa drag, vilket i sin tur betyder att utopin kan kvarstå som något berikande och eftersträvansvärt medan ideologin fortfar att vara falskt medvetande. Det här gäller även om utopier alltid löper risken att bli ideologiska i den mån en fatal klyfta mellan program och politik uppstår. Men det negativa i ideologiska utopier är deras ineffektivitet, inte deras fanatiska enkelmoral.⁴⁷

Den skiss av utgångsproblemet som framlagts i inledningen kvarstår som giltig. Grundfrågeställningen där var hur man aktivt skall kunna bekänna sig till ouppnåeliga ideal och effektivt verka för dem, samtidigt som man inte heller förfaller till forcerande fanatism.

I samband med behandlingen av Heidegger och kanske framförallt Gadamer, knöts problematiken till hermeneutiska frågeställningar och avsikten avr bl.a. att visa att utopier ingalunda behöver vara ett utslag av det Gadamer kallade "falskt hermeneutiskt medvetande". Gadamers påstående föreföll sammanhänga med en överbetoning av den ontologiska polen i tillvaron, där utopiernas i hög grad ontiska

och som sådan värdefulla funktion, inte kom till sin rätt.

Men utopism är i sin egenskap av ontisk moral även behäftad med vissa risker. Tilltron till idealen kan bli för stor och sålunda förstena horisonten till ett moraliskt beläte, omöjliggöra horisontförändringar.⁴⁸ Det gällde alltså att finna ett sätt för tron och tvivlet att samverka, att samtidigt gardera sig mot både ineffektivitet (det ideologiska fenomenet framom andra) och fanatism (enkelmoralen). Här är det metaforen kan erbjuda ledtrådar.

Metaforen är ett grundläggande fenomen i både retorik⁴⁹ och poesi, något som återspeglas i den framträdande roll metaforen har både i den retoriska vetenskapen och i "poetiken", estetiken, litteraturvetenskapen. I denna skärningspunkt koncentreras metaforens moraliska relevans och vidden av dess paradoxala grundkaraktär.

Vad är retorik och poesi?

Retorik väcker reaktioner, aktiverar förömdömen. Dessa förömdömen är ofta i hög grad värdesättande, nyansen fördom skulle kanske t.o.m. bättre fånga de "Vorurteile" som vaknar när man lyssnar till en retor. Vi "rycks med" eller "stöter bort". Ett aktivt moraliskt förhållningssätt kommer till uttryck. Detta är i enlighet med det ovan sagda (se s. 39 f. & 79 ff.) alltid en form av hemfallenhet. Tolkning av retorik är alltså ontisk till sin förståelsetyp och mer specifikt, vanligen ontisk förståelse i dess explicit moraliska inriktning.

Detta ger naturligtvis vissa band till handlingen. Retorik kan även uppvigla, ja, inte bara dem som rycks med av svadan, utan även dem som aktivt stöter bort den.

Vad innebär det när en mänska uppviglas? Jo, att hon tror på det hon fått sig till livs och t.o.m. är färdig att verka för detta. Retoriken rör vid tron. Även ett avståndstagande från det vältaligt uttryckta bekräftar detta samband. Är inte själva akten att aktivt ta avstånd, att reagera negativt mot att man nästan eller faktiskt för en stund verkligen rycktes med, nära nog började tro?

Tron i sin tur stimulerar retentiv-protentiv förmåga. Vad retorn förmedlar

Tron i sin tur stimulerar retentiv-protentiv förmåga. Vad retorn förmedlar sätter varaktigare spår än det som framförs på ett livlöst sätt. Det sagda får en större tidshärdighet och ökar sålunda uttolkarens medvetandesträckning. Det här torde återigen också gälla den som indignerat förkastade allt läckert betydelsestoff, även om det då inte är talarens tankar som ihärdigt fortlever, utan de starka motreaktioner, antagonistiska synsätt, som tolkaren tvingades mobilisera.

En sådan tidslig medvetandesträckning är i sig inte ontologisk, men däremot nog en god förutsättning för ontologiska insikter av avgörande betydelse, emedan kunskap om långvarigt verkande erfarenheter alltid är större än den som rör tillfälliga tillstånd. Ontologisk självförståelse föds ur kunskap om det som håller ihop mina intryck, nämligen omsorgen, varat (jfr s. 32, 40 -41 & 59 - 60). Ju större medvetandesträckning, desto mer omsorg kan komma till synes.

Då de kognitiva dragen i retorisk diskurs ovan har betonats (se kap. II b, s. 76 f.) är det viktigt att minnas kopplingen mellan dessa och retorikens aktiverande funktion och samtidigt att retorikförståelsen främst är ontisk till sin grundkaraktär, d.v.s. hemfaller.

Poesins (eller eg. den poetiska metaforens) hermeneutiska struktur har redan beskrivits (se kap. III c) och framställts som i grunden ontologisk, även om de ontologiska insikterna inte var tematiska till sin karaktär. Denna uppenbarande förmåga länkades till metaforens karaktär av belysande hänvisningsstörning och den tendens att ifrågasätta våra invanda föreställningar, som inrymdes i detta. Betecknande för interpretens förhållningssätt var m.a.o. en viss meditativ begrundan som eventuellt lät grundläggande drag i den egna i-världen-varon komma till synes. Att läsa poesi är att stanna upp och smälta, inte att ge sig hän, hemfalla.

Metaforen har både retoriska och poetiska aspekter, men bägge dessa bygger samtidigt på en gemensam grund, nämligen dess förmåga att aktivera förförståelse och framförallt då i form av upplevelser, det allra ursprungligaste och därför så djupt rotade meningssubstratet. Både retorik och poesi bygger på språk som berör och fascinerar och i vartdera fallet är detta även ett kognitivt fenomen.

Men skillnaderna är också uppenbara. Rörelsen man erfar (i både ande och vilja) kan vara av två slag. Den retoriska aspekten inbjuder till att ta ställning, tro, skapa sig en övertygelse, d.v.s. bidrar till den visshet som är förutsättningen för varje handling (även om alla övertygelser givetvis inte leder till handling).

Det poetiska däremot ifrågasätter, väcker tvivel, genomskådar, något som definitivt inte underlättar handling, även om det kanske inte heller omöjliggör den. I den mån det poetiska har ett praktiskt värde, är det indirekt och rör den betydelse ett större självmedvetande i det långa loppet kan ha för insiktsfullheten i våra handlingar. Om den retoriska metaforen kan fungera uppviglande fungerar den poetiska närmast uppskakande. Samma språkfenomen kan både söndra och tillhandahålla hammare. Där retoriken samlar språkfenomenen kan både söndra och tillhandahålla hammare. Där retoriken samlar massorna i glödande handlingsiver, tvingar poesin dem att stanna upp och fråga sig: Vad är det egentligen vi sysslar med? Metaforen kan följas av både utropstecken och frågetecken.

Det finns metaforer som utgör uppenbara motpolar, epitet som "en oren anhopning av spindlar och skalbaggar" eller "huggormars avföda" ger inga andra än retoriska tolkningsmöjligheter, idag säkert vanligtvis i form av motreaktioner. Sådana metaforer går det inte att dröja vid, medan då Stagnelius "maskar" som löser "tanken och känslorna opp"⁵⁰ är mer givande ur ett poetiskt perspektiv. Dessa skillnader finns givetvis också var för sig i de alster som skulle räknas som poetiska resp. retoriska och också mellan olika retoriska resp. poetiska verk. Fänrik Ståls sägner fungerar säkert mer retoriskt än Rilkes elegier och Hölderlins fragment. Likaså är det retoriska och poetiska inte heller bundet till genrer, utan

allmängiltiga aspekter som i högre eller lägre grad finns närvarande i all diskurs.

Ofta är de två nyanserna sammanvävda på ett intrikat och svårgripbart sätt, t.o.m. i samma metafor, främst beroende på det sammanhang den ingår i. "Att omfamna friheten på en hög av lik" är ett uttryck som säkert kan fungera på olika sätt, inte bara som en frihetsrusig jakobins⁵¹ stolta deklARATION om sin revolutionära beredskap, som ett agitatoriskt utbrott. Det är inte bara de retoriska alternativen, att hektiskt hålla med eller aktivt ta avstånd ifrån en sådan kompromisslös frihetsträngtan, som är tänkbara, utan visst kan man också eftertänksamt se denna varelse med sina öppna armar som en symbol för den historiskt verkande mänskan, där hon på en evigt närvarande gravgård famnar något oändligt lätt, utan alla materiella och andliga begränsningar, famnar friheten, famnar luft.

Men skiljelinjen mellan retoriskt och poetiskt är likväl klart skönjbar. Den tredje tolkningen driver oss inte lika snabbt upp på barriaderna. Kanske man t.o.m. kunde säga att retoriken mobiliserar fördomar medan poesin väcker förmodömen?

Den här ambivalensen mellan retoriskt och poetiskt präglar dialektiken mellan är och är icke i metafortolkningen. Detta spänningsförhållande fortlever i poetisk förståelse, varat bibehålls i den svajning metaforen har försatt det. Retorikförståelsen utgår även den från dialektiken, men syftar till att utplåna "är icke". En nyskapad retorisk metafor är inte lika outtömlig som en poetisk, emedan den då skulle löpa risken att inbjuda till oändlig begrundan, omöjliggöra hemfallenhet⁵². I den mån den är långlivad är det för att man i fortsättningen tror på den, inte för att man grunnar över den.

Här döljer sig det som gör att varje god poetisk metafor också är retorisk, även om tyngdpunkten vilar på det poetiska, det dallrande varat. Men det som driver uttolkaren, håller igång honom, är viljan till visshet, d.v.s. mindre "är icke" och mera "är". Varje metafor kräver att man både dekonstruerar etablerad begreppslig betydelse och att man söker eller finner dekonstruerar etablerad begreppslig betydelse och att man söker eller finner ny metaforisk sådan. I poetiska metaforer är dekonstruktionen mer framhävd, i retoriska konstruktionen.

Men det som samtidigt gör retorik mer utmanande och övertygande än normalprosa, är det faktum att retoriken kommer till sitt "är" via det poetiska, som för tillvaron tillbaka till de meningsgrundande upplevelserna. Varats dallring är inte bara en förutsättning för poetisk-ontologisk insikt, utan även den engagerande diskursens hemlighet. Det är detta paradoxala drag i metaforen, växelspelet mellan tro och begrundan, som gör den så stark, ibland nästan uppslitande. Vi kan inte mer förhålla oss neutrala, när hela den latenta motsättning mellan handlingsiver och stilla, tyst meditation som finns djupt inom oss, plötsligt kommer till ytan. Denna levande konflikt när karaktären, manar oss samtidigt som den hejdar oss.

Karaktären utgjorde det perspektivbundna i moral, det enskilda motivationsfält

som förankrar allmänna normer i mänskors liv. När metaforer kastar oss mellan kontemplation och dådkraft, laddar de upp oss genom att förstärka våra upplevelser, genom att röra om i vår karaktär. Denna konfliktartade tendens hindrar tillvaron från att invaggas i liknöjd oegentlighet.

Kanske man också vågar framkasta att det som gör poesiförståelsen till något varaktigt verkande, inte enbart är omöjligheten att formulera den uttömmande parafrazen, utan också dess samverkan med dragningen till det retoriska. Tack vare denna växelverkan kan vi tro på poetiska visioner, även om deras sanningshalt framstår som öppen. Den tro det retoriska uppväcker kan rista in den poetiska insikten i vårt medvetande och på så sätt också foga in det poetiska momentet i vår världsbild, ge det varaktigare verkningar.

Men det avgörande för den moraliska tematiken är alltså att metaforer både kan uppvigla och uppskaka, eller i anslutning till inledningen, både driva till handling och befrämja horisontväxlingar, funktioner som bägge är lika viktiga. Det räcker inte med att genomskåda, vi måste också hemfalla.

I begreppet hemfalla eller förfalla (Verfallen) koncentreras mycket av det som är dubiöst i Varat och tiden, nämligen ett visst latent förakt för människor som är uppfyllda av sina alldagliga bestyr, arvet från Nietzsches övermänskofilosofi. Det här är ett allt annat än tilltalande drag, som dessutom inte förefaller givande med avseende på den tankelinje som framläggs i verket.⁵³

Jag tyr mig istället till begreppet "hängivenhet" med dess positiva klang, som bättre svarar emot den tolkning av Heidegger jag tidigare har pläderat för. Heideggers egen betoning av "se såsom", av att det är ombesörjandet under hemfallenheten/hängivenheten som i den ontologiska insikten ses som just det det är, nämligen omsorg, svarar helt mot nyansen i begreppet hängivenhet, som också har den fördelen att tillvarons moment av i-världen-varo där är accentuerat. Den hängivna är "given hän" och inget avgränsat subjekt. Utan hängivenhet finns det inget att se såsom. Detta är också Heideggers tanke, även om den är förbunden med en tendens att se hängivenhet som blott och bart ett föregående "material" för ontologisk begrundan. Men varför inte ta steget ut och säga: Hemfall, hemfall, det är lovvärt att vara hängiven. Löper inte filosofen alltid en risk att bara genomskåda på bekostnad av att hemfalla, hänge sig? Är just detta inte något som i teoribyggnaden ofta återspeglar sig som bristande förståelse för kontinuiteten ombesörjande - omsorg. Ontologen löper risk att börja undersöka ett skilt område, ett ontologins objekt, istället för att på Heideggers vis använda sina ögon för att se, sina öron för att höra, d.v.s. öka sitt medvetande om det man är som hängiven varelse.

Kanske man här t.o.m. kunde lansera en triad, hängivenhet, hänfördhet, hänryckthet och då se hängivenhetens övergång i hänfördhet (hänförelse) som den vaknande ontologiska insikten om vad man är som upplåtande, ombesörjande varelse.

Precis som hängivenheten, framhäver hänförelsen också nyansen av en klarhet som faller över i-världen-varon och förhindrar så subjektivistiska vantolkningar av Heidegger. Vid vissa unika tillfällen, måhända de omtalade gränssituationerna, kan man sedan genomfaras av en total hänryckning och denna är då inte heller en insikt jag gör som subjekt, utan det är världen som rycker mig till sig.

Metaforförståelse kan vara att ge sig hän i retorisk tillägnelse eller att hänföras av poetisk vision. I bägge fallen rör det sig om starka upplevelser som väller fram ur djupet av vår i-världen-varo, men i hänförelsens (och hänryckningens) fall är denna rörelse inte handlingsinriktad.

Handlingsivern kan hållas i schack, inte bara genom kritisk distans, det rationalistiska alternativet, utan även av poetisk hänförelse. En objektiverande inställning till sig själv som handlingsvarelse är inte det enda möjliga sättet att gardera sig mot överilade, forcerande bedrifter. Hänförelsen ställer individen inför de underliggande fördomar och förordömen som alltid verkar inom honom, avtäckar grundläggande värderingar. Ontologins uppgift är sedan att bearbeta sådana insikter och på sätt och vis även att utgöra poesins tankeförlängning.

Betraktade på detta sätt kan metaforens poetiska och retoriska drag klasta ljus över den sökan efter "ett primitivare och mer grundläggande fundament för moralfilosofin än lagen", som Ricoeur även har deklarerat som en av sina föresatser.⁵⁴

Värdet av dessa retoriska och poetiska drag är inte begränsade till retorikens och poesins moraliska roll, utan har även en mer generell relevans för själva kunskapsfunktionen och, 1800-talsmässigt som det låter, för bildningen i ett samhälle, den fortgående modelleringen av anden. Problematiken tangerar kulturvetenskapernas (och -vetandets) ställning⁵⁵.

Den rehabilitering av värderande förståelse som utgör en röd tråd i bl.a. Gadammers hermeneutik, kunde ses som ett försök att integrera poetiska och retoriska aspekter i "bildningen". Då Gadamer hänvisar till Aristoteles praktisk-moraliska vetande, phronesis, som ett kunskapsideal, är detta uttryckligen praktisk-moraliska vetande, phronesis, som ett kunskapsideal, är detta uttryckligen en betoning av värderingens vikt⁵⁶. Idag finns det inte mer encyklopediskt vetande, man håller sig med encyklopedier. Inte bara för att kunskapsmängden är så stor att den omöjliggör tvärvetenskaplighet, utan till följd av att ett distanserat kunskapsideal har tagit kål på människans förmåga att vara kunskap, kunskap har blivit något man har. När vetandet har externaliserats på detta sätt, är det inte på samma naturliga och direkta vis förknippat med en utvärdering. Ett objektiverande förhållningssätt må vara det enda möjliga i naturvetenskapen, men när denna teknologiskt inspirerade attityd blir hegemonisk, gör sig bred i våra medvetanden, har det inträtt ett kvalitativt språng. Med Ricoeurs ord; "technology is no longer an accessory of our existence; it is the axis of it"⁵⁷.

Men vår "phronetiska" förmåga hotas inte enbart av teknologins och

naturvetenskapens anstormning, utan också av misstankens hermeneutik, som smular sönder resterna av den mänskliga självtillit som finns. Mot detta står den filosofiska hermeneutikens försvar av människans rätt till sina förordömen. Förförståelse behöver inte vara repressiv och inte är den heller nödvändigtvis ett utslag av skygglappsförsedd fördomsfullhet. Eller för att återknyta till det retoriska och poetiska i metaforen, upplevelsedjup kan både utlösa och upplösa handlingar. Den omedelbara mänskan är kapabel till både hängivenhet och horisontväxling, ty som Hölderlin säger, "innerligare är hon aktsammare även"⁵⁸.

Noter.

1. Ricoeur 1967 c, inledningen?
2. Ricoeur 1967 a, s. 31.
3. A.a., s. 32.
4. A.a., s. 32.
5. A.a., s. 57 - 58.
6. A.a., s. 65.
7. A.a., s. 76.
8. A.a., s. 81.
9. A.a., s. 86.
10. A.a., s. 87.
11. A.a., s. 87.
12. Ricoeur hänvisar här till Ravaissons analys, a.a., s. 89.
13. A.a., s. 92.
14. A.a., s. 96 - 98.
15. A.a., s. 105 - 107.
15. A.a., s. 105 - 121.
16. A.a., s. 101 - 102.
17. A.a., s. 111.
18. A.a., s. 117.
19. De tre olika aspekterna i Den felbara mänskan skall alltså inte förstås som svarande mot tre olika områden, utan som en gradvis fördjupning av mänskobilden, där slutstadiet har klara likheter med det Heidegger kallar In-der-Welt-sein.
20. Internaliserad betyder här inte subjektiverad, utan ett upptagande av något i form av en fusion.
21. A.a., s. 140.
22. A.a., s. 142.

23. A.a., s. 143.
24. A.a., s. 168 ff.
25. Ricoeur 1967 c, s. 116.
26. Att handlingsdyrkande moralregler inte nödvändigtvis behöver befrämja handling är sedan en annan sak. Se behandlingen av dubbelmoral i inledningen.
27. Ricoeur 1975 a, s. 9.
28. Ricoeur refererar Gilbert Ryles indelning.
29. A.a., s. 11 och Aristoteles 1979, s. 43 - 45.
30. Ricoeur 1975 a, s. 12 - 13.
31. A.a., s. 12.
32. A.a., s. 15.
33. Jfr Lukàcs 1968, s. 140 ff.
34. Ricoeur 1975 a, s. 16.
35. Ricoeur hänvisar här till en annan artikel av honom själv, men ger tyvärr inga källhänvisningar.
36. A.a., s. 16.
37. A.a., s. 19.
38. A.a., s. 17.
39. A.a., s. 21.
40. Jfr distinktionen lämning - berättande källa i historievetenskapen.
41. A.a., s. 17.
42. A.a., s. 17 - 18.
43. En marxist kunde dessutom påstå att ideologin ingalunda uttrycker en grupps karaktär, utan att den främst är ett verk av den härskande klassen.
44. A.a., s. 19.
45. A.a., s. 18 - 19.
46. A.a., s. 20.
47. Det är dock skäl att påpeka att Ricoeur nog i andra skrifter ger utopibegreppet en regulativ innebörd. Se t.ex. Ricoeur 1974 a.
48. Detta behöver inte vara ett ideologiskt fenomen, då man mycket väl kan vara medveten om utopins innebörd när man agerar för den och samtidigt, vad värre är, lyckas i många av sina uppsåt.
49. "Retorik" i fortsättningen användt i sin snävare betydelse vältalighet (och läran om denna).

50. Andrae & Nilsson 1964, s. 475.

51. Camille Desmoulins i Carlyle 1965, s. 230.

52. Denna snara utplåning av "är icke" är dock inte lika extrem som i klichéens fall, om det verkligen är en nyskapad retorisk metafor. Klichéen är aldrig ny.

53. Att Heidegger själv förnekar värdeladdningen i begreppet "Verfallen" är visserligen sant, men det hindrar inte att hela behandlingen likväl talar ett annat språk och som ofta konstaterats, varför valde inte Heidegger att annat ord.

54. Ricoeur 1978 c, s. 175, se även s. 189 - 192.

55. Hit hör också analysen av naturvetenskapens förutsättningar, om också inte naturvetenskapen själv.

56. Förutom Gadamer 1975, se även Gadamer 1967. Hos Gadamer är phronesis dock inte förbundet med ett utopiskt perspektiv.

57. Ricoeur 1978 b, s. 225.

58. Hölderlin 1960, s. 104.

Sammanfattning.

Utgångspunkten för detta arbete utgjordes av den marxistiska etikkritiken, speciellt sådan den riktades mot den utopiska principen om ouppnåeliga ideal. Grundfrågan gällde de genuina utopiernas förment ideologiska karaktär och besvarades nekande. Tanken var att en förmedlande term, förförståelsen i sin moraliska tappning, kunde rädda den "eskatologiska" moralprincipen, varvid denna visserligen också samtidigt måste omformuleras i mindre dogmatiska termer. Horisontbegreppet fyllde denna funktion. Men avsikten har likväl inte varit att diskutera olika möjliga horisonter, d.v.s. regulativa ideal (utopier), utan enbart att argumentera för deras möjlighet. Behandlingens moraliska dimension rörde sålunda karaktärsetik, inte horisontetik. Senare nyanserades begreppet karaktär i mindre "moralistisk" riktning och särskiljdes på så sätt från karaktär i bemärkelsen dygdighet.

För det moraliska projektet visade sig två konträra förhållningssätt lika väsentliga, tveksamhet inför de egna värderingsgrunderna och tro på dessa. Det senare momentet är ägnat att gynna handling, det förra att bereda väg för horisontförändringar, något som är parat med en viss tillbakahållen moralisk energi.

Med detta som bakgrund kastade jag mig in i Heideggers magnum opus och under färden visade det sig att Heideggers lära i.a.f. inte direkt belyste karaktärens problematik, utan snarare den sida av det moraliska företaget, som handlar om att ifrågasätta. Men hänvändelsen till Varat och tiden fördjupade samtidigt hela tematiken som utvidgades till grundläggande filosofiska frågor om de yttersta förutsättningarna för hela vår verklighetsbild. Heideggers insikt sammanfattas i konstaterandet att varat aldrig är ett varande. Det som tillåter erfarenhet att uppträda i meningsfulla konstellationer, d.v.s. som varande, är en fascination som präglar den mänskliga tillvarons förhållningssätt till allt det den möter i sina bestyr. Att förstå det varandes vara är alltid att skönja det i detta varande som väckt tillvarons intresse, d.v.s. att inse hur det är bevänt med detta något. Men när man ser beväntheten och omsorgen bakom ett varande, innebär detta inte att man blir fascinerad eller "betagen" av ett nytt varande, kallat varat. Varat är det varandes vara, men att se varat är inte att ombesörja det. Heideggers analys av ombesörjandet löper även parallellt med den kritik av sinnesdata som länge upptagit den filosofiska scenen. Insikten om varat är ett sätt att komma den primära tolkande erfarenheten bakom alla verklighetsbilder, på spåren. Detta är ontologins område och kontrasteras mot ontiska betraktelsesätt, som fortfarande verkar inom de givna ramar olika rådande verklighetsuppfattningar tillhandahåller. En ontisk teori strävar efter att skapa fungerande vetenskapliga eller vardagliga förklaringar om olika former av varande, men utan att någonsin stanna upp och fråga sig varför det varande är sådant det är, d.v.s. ontologiskt

genomskåda det. Sådana ontiska förklaringar kan lika väl gälla de fysiska fenomenen som moralprinciper. Den ontiska inriktningen är till sin ontologiska struktur framförallt möjlighetsfastlåsende, d.v.s. hemfaller åt sin värld, medan ontologin däremot ger perspektiv på våra invanda förhållningssätt genom att odla alternativa sådana. Denna tanke försökte jag illustrera och delvis även universalisera genom en beskrivning av det Heidegger kallade hänvisningsstörning.

Väsentligt i tolkningen av Heidegger var att undvika de subjektivistiska vantolkningar som hotar. Omsorgsanalysen måste ses mot bakgrunden av Heideggers oupphörliga påminnelse om att tillvaron inte är något subjekt, utan i-världen-varo. Det vara som uttrycks i tillvaron framspringer inte ur ett isolerat erfارande subjekt, som sedan i någon bemärkelse borde bevisa yttervärldens existens, utan ur den enhet i-världen-varon utgör. Att överhuvudtaget ställa frågan om en yttervärld är för Heidegger en filosofins skandal.

Utgående från hänvisningsstörningens princip försökte jag beskriva den kontinuitet som råder mellan ontisk förtrogenhet och ontologisk insikt, bl.a. i form av en betoning av förtrogenhetens hemfallande karaktär och den avgörande roll detta har för att det överhuvudtaget skall finnas något att ontologiskt begripa. Samtidigt framstod det dock att Heidegger till en del tenderar att överbetona den ontologiska insiktens, eller i enlighet med min tolkning, även hänvisningsstörningens betydelse. Detta drag föreföll enbart hämma tankegången i Varat och tiden och därför lanserades begreppet hängivenhet som ett alternativ till hemfallenhet. Men oberoende av detta är Heideggers avsikter likväl ontologiska till sin karaktär, vilket ur inledningens perspektiv framförallt knyter dem till horisontförändringen, inte till den moraliska tron. I samband med metaforen är relevansen på motsvarande sätt främst knuten till metaforens poetiska och ontologiska, inte till dess retoriska och ontiska kunskapsfunktion.

Det drag hos Heidegger som för tankarna till subjektivism (även om det alltså inte är ett uttryck för en sådan) är varminheten, den jagförankring som har sitt mest markanta uttryck i tolkningen av tillvaron, som tilljagförankring som har sitt mest markanta uttryck i tolkningen av tillvaron som till-döden-varo. I Gadamer's uppföljning av Heideggers hermeneutiska ansats överskrids detta snäva perspektiv, till-döden-varon antar karaktären av i-traditionen-varo. I den verkningshistoriska principen koncentrerades vidden av traditionstillhörighetens hermeneutiska relevans. All förståelse är beroende av fördomar och förömdömen. Utgående från bl.a. spelets och lekens väsen länkades detta till sådana moment i tillvaron, som uttryckligen innebär att den överskrider sig själv som blott och bart subjekt. Förömdömena är det i tillvaron som spränger subjektets gränser och till följd av detta kan förstående inte heller beskrivas som en förmåga att bli bekant med ett helt främmande objekt. Hos Gadamer och Heidegger utvidgas den kulturvetenskapliga hermeneutiken till att gälla förståndets allmänna betingelser. På sätt och vis kunde den verkningshistoriska principen, i-traditionen-varon, ses

som Gadamer uppföljning av de temporala dimensionerna i i-världen-varon. Att förstå är inte att undertrycka sin egen subjektivitet, utan att tillåta det man är i sin egenskap av traditionsvarelse, d.v.s. förordömena inom en, att verka fritt.

Även hos Gadamer finns det en betoning av den ontologiska insikten som i hans fall sammanhänger med att vinna ett ökat medvetande om sina förordömen. Detta drag är samtidigt även ägnat att hindra det förordömesfyllda förståndet att urarta till "fördomsfullhet". Gadamer förfaller inte heller till felgreppet att universalisera det ontologiska uppenbarandet av förordömen på bekostnad av fördömandet/fällandet av förordömen. Mot denna bakgrund ville jag se Gadamer aristoteliska kunskapsideal, phronesis, som ett engagerat utronande där förförståelsen konstant är aktiv.

Vidare försökte jag i en kort presentation av debatten mellan Gadamer och Habermas, visa att Habermas kritik inte träffar kärnan i den verkningshistoriska principen, som mycket väl tillåter att förordömen även upplöses i förståndet. Anklagelsen för latent konservatism kan inte riktas mot huvudtesen i Wahrheit und Methode, utan enbart mot efemära detaljer i Gadamer hermeneutik, nämligen ett visst drag i den från Heidegger stammande synen på möjlighetens väsen. Här spökar Heideggers överbetoning av den ontologiska polen i tillvaron och detta är grogrunden för Gadamer antiutopiska tendens. Genom att skissera upp det som gick under namnet hermeneutisk kollaps, försökte jag antyda att en viss form av regulativa ideal, ingalunda behöver strida mot den verkningshistoriska principen, utan snarare fördjupar den. Detta försvar av regulativitetsprincipen var även ägnat att bereda väg för Ricoeurs positiva inställning till utopier och på så sätt göra hans ståndpunkt förenlig med Gadamer hermeneutik. Men inte heller i behandlingen av Ricoeur var det utopier som sådana som var föremål för intresset, utan den instans som möjliggör dem, moralens underströmmar. Detta för över till avhandlingens egentliga tema, metaforen.

Ricoeurs språkfilosofiska utgångspunkter låg i en kritik av semiotiken och framförallt strukturalismens universalisering av denna angreppsmetod. En kort semiotisk exkurs fick motivera det i fortsättningen självklara semantiska (och hermeneutiska) perspektivet. Samtidigt belyste semiotiken dock en väsentlig sida av metaforen, nämligen dess förmåga att påverka språkssystemet. Ur ett filosofiskt perspektiv är detta samband mellan levande och döda metaforer väsentligt. Men för att veta vad det är som dör, måste tyngdpunkten ligga på beskrivningen av den levande metaforen som är en utsaga, inte ett ord. Detta perspektiv är nödvändigt, inte bara för redogörelsen för metaforens catachretiska funktion, utan också för att bibehålla skillnaden mellan polysemi och metafor.

Ricoeurs tolkning av metaforen bygger vidare på vissa semantiska teorier, från vilka han anammar tre väsentliga ingredienser, interaktionen mellan subjekt och predikat (Black), meningskollisionen (Beardsley) och aspektseendet (Hester). Med

aspektseendet aktualiserades två problem, upplevelsens roll i metaforförståelse (och förstående överlag) samt frågan om sambandet mellan likhet och metafor. Den förra frågan såg jag mig tvungen att behandla, förutom i själva texten, även i ett skilt appendix om Wittgensteins kritik av privata språk. Försvaret av upplevelser bakom språket gäller här uttryckligen Ricoeurs fenomenologiskt orienterade hermeneutik och kretsar i hög grad kring den meningsbärande funktion fenomenet intressebunden retention - protention har. Indirekt torde det dock ha en relevans även för Heideggers och Gadammers synsätt, men erkännas skall, att denna fråga är problematisk och sålunda skulle kräva en skild behandling (bl.a. om förhållandet mellan den tidigare och den senare Heidegger och om Gadammers fenomenologiska rötter).

Det andra problemet gällde likhetens roll i metaforer, ett samband som är väsentligt för förhållandet mellan metaforer och begrepp. Likhetsbegreppet är omdiskuterat och utifrån ett fenomenologiskt perspektiv försökte jag därför ge en allmän motivering för Ricoeurs likhetsteori, som föreföll avhängig av en viss syn på predikation. Temat löpte här samman med frågan om upplevelser bakom språket. Men det fanns även andra aspekter av likheten som krävde en klargöring, nämligen förhållandet mellan likhet och generisk identitet. I metaforens förmåga att avtäckta generisk släktskap spårade Ricoeur ett avgörande samband mellan metaforer och abstrakta begrepp, dess förmåga att påverka de logiska gränserna i språket. Här tangerar behandlingen Derridas (och delvis Heideggers) filosofiska projekt, en dekonstruktion av den västerländska metafysiken. Men i motsats till Derrida värnar Ricoeur konstant om skillnaden mellan metaforer och begrepp. Faktum att det finns skendöda metaforer är inte tillräckligt för att avfärda begreppslighet som sådan. Både Derrida och Heidegger försummar att beakta alla aspekter av den utnötning metaforen genomgår. Här försökte jag visserligen medvetet undvika att totalt konfrontera Heidegger och Ricoeur och framkastade istället möjligheten att se metaforer som en kontrollerad dekonstruktion och via detta visa på sambandet mellan metaforens sätt att fungera som dekonstruktion och via detta visa på sambandet mellan metaforens sätt att fungera och Heideggers hänvisningsstörning.

Denna betoning av Ricoeurs rötter i Heideggers hermeneutik löper som en röd tråd genom hela avhandlingen och framhävs framförallt i beskrivningen av Ricoeurs teori om metaforens referens. Det är inte bara Ricoeurs behandling som fördjupas av impulserna från Heidegger, utan omvänt kan man också säga att vissa vaga formuleringar i Varat och tiden blir klarare genom att betraktas mot bakgrunden av Ricoeurs hermeneutik.

Avgörande för metaforens referens är distinktionen mellan tolkande erfarenhet och sinnesdata. Hermeneutikens analys av förförståelsen syftar bl.a. till att beskriva det tolkande drag som ligger bakom varje verklighet(sbild). Tesen i behandlingen ovan har varit att metaforen har en alldeles speciell förmåga att tvinga oss tillbaks till den tolkande erfarenhet under eller före språket, som styr

hela vårt sätt att uppfatta. Denna kunskapsfunktion är ofta förbunden med den bild av alternativa sätt att se, som metaforen målar upp. Metaforen är heuristisk fiktion. Detta drag är extremt i poetiska metaforer, något jag försökte underbygga med olika konkreta exempel. I poesin blir metaforens ontologiska funktion uppenbar och samtidigt också sambandet mellan Ricoeurs metaforteori och Heideggers ontologi.

Men metaforens funktion är tudelad, inte enbart ontologisk, utan också ontisk. Metaforen är inte enbart poetisk, utan också retorisk. Utifrån denna skärningspunkt försökte jag återknyta till tematiken i inledningen. Det poetiska draget föreföll sammanhånga med horisontförändringar, det retoriska däremot med hängivenhet (hemfallenhet) och sålunda med handlingskraft. I denna sammanstrålning ligger metaforens unika karaktär, det som gör att den kan bidra till avvärjandet av etisk pessimism och annan etikkritik.

Men inledningens öppna ställningstagande för utopiska horisonter stred samtidigt emot vissa drag i Heideggers och Gadammers tankebyggnad och därför krävdes även ett ställningstagande till de allmänna problem begreppet möjlighet inbegriper. I Ricoeurs beskrivning av inkarnationstemat föreföll det ingå ingredienser som kan förena Heideggers och Gadammers "på denna sidan-princip" med en betoning av transcendensen och därmed även den utopiska principen. I dessa "antropologiska" skrifter tillhandahåller Ricoeur dessutom en beskrivning av någonting man kunde kalla förförståelsens moraliska motsvarighet, nämligen karaktären. I dessa sista kapitel är behandlingen uttryckligen inriktad på att försvara de moraliska principernas möjlighet, på att belysa de underströmmar som bär upp varje etiskt förhållningssätt.

I samband med detta kunde nämnas att den ursprungliga planen inbegrep en undersökning av vissa psykologiska teorier om normers uppkomst och sättet på vilket vi internaliserar dem (Freud, Reich). Av utrymmesskäl har denna uppföljning dock fallit bort.

De allmänna implikationer behandlingen ovan har, gäller framförallt teknologins tilltagande andliga dominans, ett fenomen som bl.a. uttrycker sig som ett externaliserat och manipulativt kunskapsideal. Mot detta riktar sig hermeneutiken och ur ett moraliskt perspektiv kunde dess ambitioner på sätt och vis ses som ett svar på den fråga, vilken redan sysselsatte Sokrates: Hur är det möjligt att den som vet det rätta ändå handlar fel? Men betoningen av förförståelsen är i hermeneutikens fall ingen naiv handlingsdyrkan. Lika väsentligt som att verka, är att låta bli.

Appendix: Språk och upplevelse.

"En begivenhed som tilhører et bevsthedsforløb kan ikke som sådan overføres till et andet bevsthedsforløb. Dog, ikke desto mindre flyttes noget fra mig til dig. Noget overføres fra en livssfaere til en anden. Dette noget är ikke oplevelsen som oplevet, men dens mening. Her er miraklet. Oplevelsen som oplevet, som levet, forbliver privat, men dens betydning, dens mening, bliver offentlig. Kommunikationen är på denna måde overvindelsen af den radikale ikke-kommunikerbarhed ved den levede oplevelse som levet."¹

Så karakteriserar Ricoeur kommunikation. På denna punkt ansluter han sig klart och utan större förbehåll till den kontinentala språkfilosofiska tradition, som har sina rötter i Descartes och Humboldt och som fått nytt liv med det starka intresset för fenomenologi och hermeneutik. Det förefaller som om all den kritik som riktats mot "cartesiansk" språkfilosofi² också kan riktas mot Ricoeur. Mats Furberg deklarerar sålunda helt frankt att Ricoeurs språkfilosofi vilar på en fullständigt ohållbar grund. Stöd för detta påstående söker Furberg i Wittgensteins kritik av privata språk³.

I det följande skall jag försöka visa att Wittgensteins kritik av privata språk inte träffar Ricoeur och att kritiken i den mån den verkligen kan riktas mot Ricoeurs hermeneutiska språksyn, mer tyder på något oklart och oacceptabelt i själva kritiken, än på brister i denna variant av cartesiansk språkfilosofi.

Inledningsvis är det skäl att konstatera att ämnet för behandlingen nedan inte är Wittgensteins kritik i sin helhet, utan enbart vissa element i kritiken av privata språk. Denna avgränsning motiveras av att det tänkbara målet för kritiken uppenbart inte är bunden vid några antaganden om fullständigt privata språk⁴. Det hermeneutiken förutsätter är enbart en privat dimension av det offentliga språket. Det är den del av Wittgensteins kritik som förnekar att språkliga uttrycks betydelse överhuvudtaget kan vara beroende av privata upplevelser⁵, som jag kommer att ta fasta på.

"Jag vet att jag känner smärta" säger inget mer än "jag känner smärta". I detta Wittgensteins påstående finns kärnan av hans kritik gentemot möjligheten av privata språk.⁶ Anhängaren av privata språk skulle hävda att jag och enbart jag kan veta att jag känner smärta, då det ju är jag som känner smärtan, jag som har den. Wittgenstein hävdar att detta kunskapsbegrepp är problematiskt och ohållbart. Att tala om kunskap om egna upplevelser på detta sätt, är meningslöst. En av orsakerna till detta ligger i omöjligheten att tvivla på ifrågavarande upplevelse. Om "jag tvivlar på att jag känner smärta" är meningslös, måste även "jag vet att jag känner smärta" vara det. För att det skall ligga någon mening i att tala om kunskap, måste det även vara möjligt att tvivla.

Men en kanske ännu mer avgörande orsak till att man inte kan tala om denna typ av privata meningskonstituerande upplevelser och kunskap om dessa, ligger i den deskriptiva syn på språklig mening, som döljer sig bakom varje

upplevelsebetonande språkfilosofi. För Wittgensteins "motståndare" ligger språkliga uttrycks mening i den upplevelse de beskriver och då det ju är jag som har upplevelsen, har jag också den största kunskapen om vad uttrycket betyder när jag använder det. Enligt Wittgenstein kan språkliga uttrycks mening dock inte ligga i sådana privata upplevelser, något han bl.a. försöker visa genom att ifrågasätta om det överhuvudtaget skulle vara möjligt att lära sig ett sådant upplevelseburet språk.

Om "smärta" får sin mening av en upplevelse som beskrivs, förutsätter det att vi har medvetandegjort smärtan innan vi hade begreppet. Då vi gjort detta skulle vi sedan på något svårbegripligt sätt koppla ihop begreppet med smärtan. Men detta "associerande" av ett begrepp med en upplevelse kan aldrig bli annat än en tom ceremoni. För hur identifierar vi smärta? Jo, genom att känna igen den som samma smärta och hur skulle detta kunna ske utan ett begrepp? Ett identitetskriterium kan inte bygga på osäkra föreställningar.⁷ Av detta drar Wittgenstein slutsatsen att begreppslig mening aldrig kan ligga i en förlingvistisk upplevelse som beskrivs. Ord av typen "smärta" kan inte anses beskriva en smärta som ligger före språket. Att medvetandegöra något är alltid en lingvistisk procedur. Vi måste akta oss för att, som Augustinus, förväxla språkinläring med inläringen av ett främmande språk. "Augustine describes the learning of human language as if the child came into a strange country and didn't understand the language of the country; that is, as if it already had a language, only not this one. Or again: as if the child could already think, only not speak"⁸.

Wittgensteins alternativ till en sådan deskriptiv syn på upplevelsebegrepp, förefaller vara den omdiskuterade, något udda varianten av "behaviorism"⁹. Då barnet lär sig använda ordet smärta, är det inte som en beskrivning av smärtan ordet inträder i språket, utan som ett nytt "smärtbeteende"¹⁰. En förutsättning för inläringen av ordet smärta är att denna manifesterar sig i ett beteende, en gråt och tandagnisslan som sedan s.a.s. kan sublimeras i ordet.

För att undvika frågan om vilka alla typer av begrepp som kan uttryckas i ordet.

För att undvika frågan om vilka alla typer av begrepp Wittgensteins kritik är tillämpbar på, använder jag mig i det följande av P. M. S. Hackers definition av tesen om upplevelseuttrycks icke-kognitivitet (the non-cognitive thesis of avowals)¹¹. Denna står för ett förnekande av möjligheten att ge självbeskrivningar via "psykologiska verb" i presens. Omöjligheten att ha kunskap om sin egen smärta exemplifierar detta.

Vissa av de konsekvenser Wittgenstein drar av sin tes, förefaller stå i klar motsättning till de grundvalar en hermeneutisk språkfilosofi à la Ricoeur med nödvändighet vilar på. Följande paragraf kunde sålunda mer eller mindre direkt riktas mot Ricoeurs tes om kommunikation som ett medel att övervinna en radikal icke-kommunikerbarhet.

"But when I imagine something, something certainly happens!" Well, something happens - and then I make a noise. What for? Presumably in order to tell what happens. - But how is telling done? When are we said to tell anything? - What is the language-game of telling?

I should like to say: you regard it too much as a matter of course that one can tell anything to anyone. That is to say: we are so much accustomed to communication through language, in conversation, that it looks to us as if the whole point in communication lay in this: someone else grasps the sense of my words - which is something mental: he as it were takes it into his own mind. If he then does something further with it as well, that is no part of the immediate purpose of language.

One would like to say 'Telling brings it about that he knows that I am in pain; it produces this mental phenomenon; everything else is inessential to the telling.' As for what this queer phenomenon of knowledge is - there is time enough for that. Mental processes just are queer. (It is as if one said: 'The clock tells us the time. What time is, is not yet settled. And as for what one tells the time for - that doesn't come in here.')

Avståndstagandet från kommunikationens upplevelseöverförande förmåga följer ur Wittgensteins förnekande av meningsfullheten i uttryck som "I know that I am in pain". Wittgenstein påstår alltså att det är nonsens att hävda en kunskap om privata upplevelser¹³. Men även om det är meningslöst att påstå att enbart jag kan veta att jag känner smärta, utesluter detta inte möjligheten att språkligt betydelsefulla upplevelser kan vara privata på något annat sätt och att jag själv vore i en privilegierad position vad gäller kunskapen om denna aspekt av upplevelsen. Jag kan ha privilegierad kunskap om arten av min smärta, eller fenomenologiskt uttryckt, om smärtans fulla betydelse. Det är signifikant att Wittgensteins exempel lyder "I know that I am in pain" och inte "I know how I am in pain" eller "I know my pain". "Jag vet hur jag känner smärta" betyder uppenbart inte samma sak som "jag känner smärta", medan uttrycket "jag vet att jag känner smärta", däremot nog, som Wittgenstein hävdar, ligger betydligt närmare "jag känner smärta". "Jag vet hur jag känner smärta" antyder möjligheten av en kommande nyansering, en beskrivning av smärtans karaktär.

Wittgensteins undersökning kretsar kring enskilda utsagor och ord. Det upplevelseförmedlande draget blir däremot framst tydligt i samspelet mellan olika utsagor. Närmar vi oss uttrycket "jag känner smärta" som något isolerat, lösryckt ur sitt sammanhang, kan Wittgensteins betoning av språkets offentliga karaktär vara helt riktig. Om vi vill förstå språkets kommunikativa funktion, räcker det däremot inte att ta fasta på dessa funktionella ingredienser, som enbart är kodens semantiska motsvarighet, en förutsättning för kommunikation men inte dess innersta väsen. "Jag känner smärta" kan ha en offentlig grundbetydelse, men då vi kommunicerar nöjer vi oss sällan med att säga "jag känner smärta". Om den smärtlidande samtidigt han meddelar sig om smärtan, är medveten om ett flertal uttryckta dimensioner av denna, är det möjligt att hävda existensen men också relevansen av den bakomliggande upplevelsen. Man kunde visserligen hävda att alla kommande karaktäriseringar likväl måste vara möjliga att uttrycka språkligt.

Eventuellt, men det kan väl ändå inte förnekas att talaren själv har en privilegierad kännedom om vilka dessa möjliga karaktäriseringar är. Det är givet att talaren då han ger uttryck för orden jag känner smärta, är medveten om en hurudan smärta det är han känner. Blir det inte uppenbart att Wittgensteins tes talar emot all erfarenhet vi har av hur kommunikation faktiskt försiggår? Om jag har tandvärk och säger "jag känner smärta", skulle jag inte samtidigt vara medveten om att det är t.ex. den stickande värken på vänstra sidan av den nedre gommen som jag avser?

Wittgenstein hävdar visserligen inte att vi totalt skulle sakna ett förhandsmedvetande om det vi ämnar uttrycka, utan snarare att denna medvetenhet inte kan förstås annat än i relation till det språkliga uttryck som förebådas¹⁴. Men om dessa förebådade uttryck har en relevans för det utsagda "jag känner smärta", blir teorin mer problematisk i takt med mängden anticerade karaktäriseringar. I och för sig kunde man fortfarande fråga sig om det verkligen är nödvändigt att tala om privata upplevelser. Språket är ett instrument för att förmedla något i grunden privat, talarens försprång vad gäller karaktäriseringsmöjligheter? I wittgensteinsk anda kunde man framkasta att den karaktäriserande kontexten inte beskriver en upplevelse, utan enbart språkligt nyanserar det ursprungliga påståendet. Men hur förklarar man då talarens privilegierade tillgång till de korrekta nyanseringarna utan att tillgripa något utomspråkligt som förankrar både satsen och dess kontext? Hur är det överhuvudtaget möjligt att förstå fel, vad är det som gör vissa karaktäriseringar felaktiga och andra riktiga? Varför vet den som gråtande snyftar fram sin smärta, bättre än den som tröstar, vad det är som är på tok? Varför är den rätta kontexten talarens privilegium?

Om vi på Wittgensteins manér nöjer oss att ta "jag känner smärta" som ett sublimerat skrik, finns det ingen grund för att anta att talaren skulle ha privilegierad tillgång till fortsatta karaktäriseringar, när han släpper ur sig "begynnelsekriket". Detta företräde förutsätter att, när han släpper ur sig "begynnelsekriket". Detta företräde förutsätter att det hos talaren från första början finns en medvetenhet om vad som kan följa. Att det just är talarens fortsatta nyansering som accepteras, kräver en förankringspunkt. Man kunde förstås framhärda och hävda att denna trots allt utgörs av ett språkligt kontextmedvetande, men vad är skillnaden här? Ett kontextmedvetande som kan vara både oklart och synnerligen omfattande, är väl minst lika ogripbart som en upplevelse. Förefaller det inte antagligt att detta omfattande kontextmedvetande helt enkelt enbart är upplevelsens semantiska motsvarighet. Och om den kontext vi medvetandegör är så mångfacetterad att den aldrig kan uttryckas fullständigt, blir väl gränsen mellan semantisk kontext och upplevelsen som kontext, suddig.

Ur ett fenomenologiskt perspektiv rör detta skillnaden mellan en rambetydelse och dess utfyllnad. Varje enskilt begrepp är i sin egenskap av lexikal enhet

offentligt. Då utsagor sedan bildas i diskursen, har även dessa tack vare sina lexikala rötter en viss offentlig karaktär. Men denna enhetlighet utgör enbart förutsättningen för ett fungerande språk, inte dess syftemål. Parallellt med den offentliga dimensionen finns en annan djupdimension som är mer eller mindre privat, beroende på tolkningssituationen och arten av de upplevelser som förmedlas. Det är detta fält av betydelse som hermeneutiken intresserar sig för, något som även gäller de hermeneutiker (Gadamer, Ricoeur), vars betoning i texttolkningens fall ligger på verkets värld, inte på författarintentionen (upplevelsena). "Textens semantiska autonomi" innebär inte att tolkningen skulle kunna ske oberoende av upplevelser, utan snarare att dessa måste mobiliseras utifrån tolkarens egna utgångspunkter. Att förstå blir därför alltid att "förstå annorlunda". I en konkret dialog är det däremot alltid på ett annat sätt möjligt för lyssnaren att ana vad talaren avser, d.v.s. gissa sig till de ytterligare karaktäriseringar som talaren har privilegierad tillgång till, m.a.o. upplevelsen. Att som lyssnare försöka förstå bakomliggande upplevelser i en konkret talsituation, kunde ses som ett sätt att i enlighet med den hermeneutiska cirkeln föregripa helheten i tolkningen av den enskilda utsagan.¹⁵

Resonemanget ovan utgick visserligen från s.k. psykologiska verb och är därför givetvis inte uttömmande som ett försvar för en fenomenologiskt inspirerad språksyn. Sålunda ligger det säkert en viss sanning i att vetenskaplig sakprosa är mindre beroende av upplevelser än skönlitterärt språk¹⁶. Ur ett fenomenologiskt perspektiv måste detta dock uttryckligen ses som ett förhållande mellan "mindre" och "mer", inte som en skillnad mellan diskurs beroende resp. totalt oberoende av upplevelser.

Mycket tyder i vilket fall som helst på att Wittgensteins slutsats om att upplevelsen lika gärna kunde vara "ett ingenting som ett någonting om vilket ingenting kunde sägas"¹⁷, måste avfärdas.

I den senare delen av Filosofiska undersökningar förefaller det dessutom att ha skett en viss svängning i synen på relationen språk - upplevelse, delvis genom en ökad betoning av kontextens roll i förståendet. Även om denna kontext visserligen fortfarande är språklig, förefaller det likväl som om förnekandet av all språklig deskriptivitet inte mer skulle vara lika totalt. Det "behavioristiska" betraktelsesättet blir parallellt med ett deskriptivt istället för att utesluta det, "if 'I am afraid' is not always something like a cry of complaint and yet sometimes is, then why should it always be a description of a state of mind?"¹⁸

I den mån udden i Wittgensteins kritik är riktad mot teorin om sinnesdata, d.v.s. icke-tolkande sinnesintryck, är detta dessutom något som har flera beröringspunkter med motsvarande hermeneutiska kritik, en kritik som även riktar sig mot ingredienser i Husserls fenomenologi (Husserls hyletiska data). Den hermeneutiska beskrivningen av förförståelsen är uttryckligen riktad mot alla de

anspråk på objektiv visshet, som lätt följer ur teorin om neutral sinneserfarenhet. Vad beträffar förhållandet till Husserls fenomenologi finns det onekligen nyansskillnader i det hermeneutiska lägre och onekligen står Ricoeur Husserl närmare än Heidegger och Gadamer. Men gemensamt för dem alla är en betoning av sinneserfarenhetens tolkande karaktär¹⁹.

Ricoeur hävdar också att en betoning av upplevelser i grund och botten inte behöver stå i strid med den anglosachsiska "dagligspråksfilosofi", som vuxit fram bl.a. i den senare Wittgensteins efterföljd, utan att det här istället kan röra sig om en kompletterande funktion. I själva verket vilar dagligspråksfilosofin på ett uttalat antagande om underliggande upplevelser,

"ordinary language analysis, according to it's own spokesmen, is not limited to the study of idiomatic expressions of a particular language but claims to be a conceptual analysis. This claim implies that ordinary language is considered to be the depository, through a kind of natural selection, of the most appropriate expressions. Now what is the criterion for appropriateness of our statements if not the very meaning of experience? A linguistic analysis is thus possible on the basis of ordinary language only because, underlying language, there exists an articulated experience which is the referent of discourse - the private character of experience is not an obstacle to it's essential description. Experience can be the object of both a private observation and a public description."²⁰

De möjligheter språket ger att uttrycka upplevelser är inte heller fastslagna, utan stadda i en konstant utveckling. Denna dynamiska syn på språket är Ricoeurs arv från Humboldt. Följande citat ger kärnan av Ricoeurs språkfilosofi:

"To return to Humboldt, discourse is the creative process of giving form both to the human mind and the world, of forming (Bildung) man and reality at the same time. This process is infinite in the sense that the boundary between the expressed and the unexpressed endlessly keeps receding. Discourse is the power of indefinitely extending the battlefront of the expressed at the extense of the unexpressed."²¹

För Ricoeur blir Wittgensteins förbiseende av språkets rötter i upplevelsen, enbart en aspekt av en allmänt odialektisk syn på språkets rötter i upplevelsen, enbart en aspekt av en allmänt odialektisk syn på språket. Språket kan inte jämföras med övriga mänskliga aktiviteter, utan medför en kvalitativ förändring i människans liv.

"We are forever separated from life by the very function of the sign; we no longer live life but simply designate it. We signify life and are thus indefinitely withdrawn from it, in the process of interpreting it in a multitude of ways."²²

Denna "reduktion" av liv till teckensystem förändrar totalt vår situation, ger en distans till livet som har sitt främsta kännetecken i tecknens tomhet. Men denna teckensystemets "logicitet" är enbart den ena polen i språkets dialektik. Reduktionen uppvägs av att språket även kan återvända till världen, har en semantisk och hermeneutisk sida i motsats till en semiotisk. I talakten rör sig

språkssystemet tillbaks mot sitt ursprung, mot "bios" och förmedlar på så sätt mellan "logos" och "bios". Ett angreppssätt som direkt närmar sig språkets semantiska sida, användningen, löper hela tiden risk att aningslöst sammanblanda kodens styrande och offentliga karaktär med diskursens oändliga användningsmöjligheter²³.

Noter.

1. Ricoeur 1979, s. 127.
2. Kenny 1966. Beträffande cartesiansk språkfilosofi i allmänhet, se t.ex. Hacking 1975.
3. Furberg 1981, s. 26 - 27.
4. Beträffande sådana privata språk, se Ayer 1966 och Rhees 1966.
5. Se även Cook 1966 och Malcolm 1966.
6. I det följande kommer jag konsekvent att behandla Wittgenstein-citat om förnimmelser, sinnestillstånd, mentala fenomen och dylikt, som om det inte existerade någon skillnad mellan dessa och upplevelser. Tillvägagångssättet kan försvaras med att samma utbytbarhet torde vara förutsättningen för att Wittgensteins kritik skall gå att rikta mot Ricoeur.
7. Wittgenstein 1953, § 258.
8. A.a., § 32.
9. Donagan 1966.
10. Wittgenstein 1953, § 244 & 257.
11. Hacker 1972, s. 254 ff.
12. Wittgenstein 1953, § 363.
13. A.a., § 246.
14. A.a., § 336.
15. A.a., § 336.
15. Denna uppfattning av förhållandet språk - upplevelse är dock mest framträdande hos Ricoeur, medan det hos Gadamer och Heidegger finns en stark betoning av att språket är invävt i själva vårt sätt att uppleva. Men såvitt jag kan förstå betyder detta enbart att det är hela mänskan som upplever, mänskan ikraft av också språklig bakgrund. Men detta hindrar givetvis inte att diskurs även kan syfta på något utomspråkligt. Jfr ovan s. 130 f.
16. Se Hester 1967, s. 133 - 139.
17. Wittgenstein 1953, § 304.
18. A.a., s. 189.
19. Jfr även Ricoeurs användning av Wittgensteins dubbeltydiga figur, ankaninen, för att illustrera vad metaforförståelse är. Beträffande relikter av en teori om neutral sinneserfarenhet i Ricoeurs tidigare explicit fenomenologiska skrifter (Den felbara mänskan), se ovan kap. III d, s. 146 - 147.

20. Ricoeur 1975 b, s. 183 - 184.

21. Ricoeur 1978 b, s. 123.

22. Ricoeur 1967 b, s. 217.

23. Robert Arrington antyder parallellerna mellan Ricoeurs syn på koden som språkets tvingande bas och Wittgensteins teori om språkspelens betydelsestyrande funktion. Denna likhet förändrar dock inte faktum att språkspelen är semantiska, inte semiotiska, och att dialektiken ursprung - logos sålunda inte kan finna direkt stöd hos Wittgenstein. Arrington 1978, s. 298 - 299.

Litteraturförteckning.

- Andrae, D & Nilsson, T (red.) Lyrikboken, Halmstad 1964
- Aristoteles "On the Art of Poetry" i Classical Literary Criticism, s. 29 - 76, Great Britain 1979
- Arrington, R.L. "Wittgenstein and Phenomenology" i Philosophy Today 1978, s. 287 - 300
- Ayer, A.J. "Can there be a Private Language?" i Wittgenstein, The Philosophical Investigations (ed. Pitcher, G.), s. 251 - 266, New York 1966
- Beardsley, M.C. "The Metaphorical Twist" i Philosophy and Phenomenological Research, vol. XIII, nr 3 1962, s. 293 - 307
- Benveniste, E. Problems in General Linguistics, s. 3 - 48, 79 - 112 & 195 - 248, USA 1971
- Black, M. Models and Metaphors, New York 1966
- Bleicher, J. Contemporary Hermeneutics, London 1980
- Bloch, E. Abschied von der Utopie?, Frankfurt am Main 1980
- Bourgeois, P.L. Extension of Ricoeurs Hermeneutic, Holland 1975
- Bubner, R. Modern German Philosophy, Cambridge 1981
- Campanella, T. La citta del sole. - Solstaten, Stockholm 1974
- Carlyle, T. Den franska revolutionen III. Giljotinen, Stockholm 1965
- Collingwood, R.G. The Idea of History, Oxford 1948
- Cook, J.W. "Wittgenstein on Privacy" i Wittgenstein, The Philosophical Investigations (ed. Pitcher, G.), s. 286 - 323, New York 1966

- Derrida, J. "White Mythology" i New Literary History, vol. VI, nr 1, s. 5 - 74, USA 1974
- Descartes, R. "Avhandling om metoden" i Descartes, R., Valda skrifter, s. 27 - 80, Stockholm 1953
- Dilthey, W. "Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" i Gesammelte Schrifte VII, s. 79 - 188, Leipzig und Berlin 1927
- Donagan, A. "Wittgenstein on sensation" i Wittgenstein, The Philosophical Investigations (ed. Pitcher, G), s. 324 - 351, New York 1966
- Ekelöf, G. Dikter, Ungern 1983
- Engdahl, H. m.fl. Hermeneutik, Stockholm 1977
- Engels, F. Socialismens utveckling från utopi till vetenskap, Leipzig 1972
- Furberg, M. Säga, förstå, tolka, Sverige 1982
- " Versteheren och förstå, Karlshamn 1981
- Gadamer, H-G. Philosophical Hermeneutics, USA 1977
- " "Replik" i Hermeneutik und Ideologiekritik, s. 283 - 317, Frankfurt am Main 1971
- " "Replik", s. 203 - 317, Frankfurt am Main 1971
- " "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik" i Hermeneutik und Ideologiekritik, s. 57 - 82, Frankfurt am Main 1971
- " Wahrheit und Methode, Tübingen 1975
- " "Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik" i Kleine Schriften I, s. 179 - 191, Tübingen 1967
- Gerhart, M. "The Extent and Limits of Metaphor: Reply to Gary Madison" i Philosophy Today 1977, s. 431 - 436

- Giegel, H.J. "Reflexion und Emanzipation" i Hermeneutik und Ideologiekritik, s. 284 - 282, Frankfurt am Main 1971
- Gisel, P. "Discourse between Speech and Language" i Philosophy Today 1977, s. 446 - 456
- Goodman, N. Languages of Art, London 1968
- Gray, J.G. "Poets and Thinkers: Their Kindred Roles in the Philosophy of Martin Heidegger" i Phenomenology and Existentialism, s. 93 - 112, Baltimore 1967
- Group μ A General Rhetoric, s. 25 - 44 & 90 - 126, USA 1981
- Grøn, A. "Ricoeurs fortolkningsteori" Ricoeur, P, Fortolkningsteori, Köpenhamn 1979
- Habermas, J. "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" i Hermeneutik und Ideologiekritik, s. 120 - 159, Frankfurt am Main 1971
- Habermas, J. "Zu Gadammers Wahrheit und Methode" i Hermeneutik und Ideologiekritik, s. 45 - 56, Frankfurt am Main 1971
- Hacker, P.M.S. Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience, Oxford 1972
- Hacking, I. Why Does Language Matter to Philosophy?, Cambridge 1975
- Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1970
- Heidegger, M. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1965
- " Holzwege, Frankfurt am Main 1950
- " Kant and the Problem of Metaphysics, Bloomington 1965
- " Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2 Frankfurt am Main 1977

- Heidegger, M. Varat och tiden, del 1 och 2, Lund 1981
- Henle, P. "Metaphor" i Language, Thought and Culture, s. 173 - 195, USA 1958
- Hester, H.B. The Meaning of Poetic Metaphor, Holland 1967
- Hirn, Y. Det estetiska livet, Stockholm 1913
- Hohler, T.P. "Seeing and Saying: Phenomenology's Contention" i Philosophy Today 1977, s. 327 - 346
- Husserl, E. Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948
- Hölderlin, F. Ett lyriskt urval, Stockholm 1960
- Ihde, D. Hermeneutic Phenomenology, Evanston 1971
- Kaelin, E.F. "Notes toward an Understanding of Heidegger's Aesthetics" i Phenomenology and Existentialism, s. 59 - 92, Baltimore 1967
- Kenny, A. "Cartesian Privacy" i Wittgenstein, The Philosophical Investigations (ed. Pitcher, G), s. 352 - 370, New York 1966
- Korsch, K. Marxism och filosofi, Stockholm 1972
Marxism och filosofi, Stockholm 1972
- Lagerqvist, P. Ängest, Sverige 1916
- Lévi-Strauss, C. "The Structural Study of Myth" i Reader in Comparative Religion, 1965
- Lucács, G. Historia och klassmedvetande, Budapest 1968
- Madison, G.B. "Reflections on Paul Ricoeur's Philosophy of Metaphor" i Philosophy Today 1977, s. 424 - 430

- Malcolm, N. "Knowledge of Other Minds" i Wittgenstein, The Philosophical Investigations (ed. Pitcher, G), s. 371 - 383, New York 1966
- Malmberg, B. Teckenlära, Stockholm 1973
- Mannheim, K. Ideology and Utopia, London 1976
- Marx, K. "Ökonomisch-philosophisch Manuskripte" i Marx, K & Engels, F, Werke, Schriften bis 1844, s. 465 - 588, Berlin 1973
- McCloskey, M. "Metaphors" i Mind 1964
- More, T. Utopia, New York 1965
- Nietzsche, F. Så talade Zarathustra, Ungern 1982
- Palmer, R. Hermeneutics, Evanston 1969
- Pellauer, D. "A Response to Gary Madison's 'Reflections on Paul Ricoeur's Philosophy of Metaphor'" i Philosophy Today 1977, s. 437 - 445
- Popper, K.R. The Poverty of Historicism, London 1962
- Rasmussen, D.M. Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology, Holland 1971
- Reagan, C.E. (ed.) Studies in the philosophy of Paul Ricoeur, USA 1979
- Rhees, R. Paul Ricoeur, USA 1979
- Rhees, R. "Can There Be a Private Language?" i Wittgenstein, The Philosophical Investigations (ed. Pitcher, G), s. 267 - 285, New York 1966
- Richardson, W.J. Heidegger, Holland 1963
- Ricoeur, P. Fallible Man, Chicago 1967
- " Fortolkningsteori, Köpenhamn 1979
- " Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, USA 1970

- Ricoeur, P. Hermeneutics an the Human Sciences, USA 1981
- " " "Husserl and Wittgenstein on Language" i Phenomenology and Existentialism, s. 207 - 218, Baltimore 1967
- " " "Imagination in Discourse and in Action" i Analecta Husserliana, vol. VII, s. 3 - 22, Holland 1975
- " " "Narrative time" i Critical Inquiry, vol. VII, nr 1, s. 169 - 190, Chicago 1980
- " " "Phenomenology of Freedom" i Phenomenology and Philosophical Understanding, s. 173 - 194, Cambridge 1975
- " " Political and Social Essays, USA 1974
- " " The Conflict of Interpretations, Evanston 1974
- " " "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling" i Critical Inquiry, vol V, nr 1, s. 143 - 160, USA 1978
- " " The Philosophy of Paul Ricoeur, An Anthology of His Work, Boston 1978
- " " "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy" i Philosophy Today - A continuation of Moral Philosophy" i Philosophy Today 1978, s. 175 - 192
- " " The Rule of Metaphor, London 1978
- " " The Symbolism of Evil, New York & London 1967
- " " "What is a Text" i Rasmussen, Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology, s. 135 - 150, Holland 1971
- Rilke, R.M. Duinoelegierna, Stockholm 1967
- Rorty, R. Philosophy and the Mirror of Nature, s. 313 - 394, Princeton 1979

- Sparshott, F.E. "As' or the Limits of Metaphor" i New Literary History, vol. VI, nr 1, s. 75 - 94, USA 1974
- Spiegelberg, H. The Phenomenological Movement, vol I - II, Holland 1960
- Thompson, J.B. Critical Hermeneutics, USA 1981
- Tugendhat, E. "Phänomenologie und Sprachanalyse" i Hermeneutik und Dialektik II, s. 3 - 24, Tübingen 1970
- Wheelwright, P. Metaphor and Reality, Bloomington 1962
- Vincent, G. "Paul Ricoeur's 'Living Metaphor'" i Philosophy Today 1978, s. 412 - 423
- Wittgenstein, L. Philosophical Investigations, Oxford 1953

Namnregister.

- Andreae 117, 143, 153, 166
 Aristoteles , 92, 94, 135, 143, 151, 163, 165
 Arrington 178
 Augustinus 173
 Austin 90
 Ayer 178
- Beardsley 95, 106 - 107, 116, 119, 169
 Benveniste 85 - 87, 100
 Bergson 142
 Black 95, 105 - 109, 114, 116, 119, 138, 169
 Bleicher 63, 83
 Bloch 10 - 11, 14, 16 - 17
 Bourgeois 88 - 100
 Bubner 63 - 83
- Campanella 14
 Carlyle 166
 Carnap 5
 Collingwood 63
 Cook 178
- Derrida 117 - 118, 127 - 128, 131 - 132, 134 - 135, 142, 170
 Descartes 52, 62, 172
 Desmoulins 166
 Dilthey 4, 48, 52 - 54, 62
 Donagan 178
- Ekelöf 114, 118, 136, 138
 Engdahl 62, 101
 Engels 7, 8, 10, 16
 Feuerbach 58
 Fontanier 95 - 96, 101
 Freud 73, 87, 93, 171
 Furberg 43, 63, 65 - 71, 82 - 83, 101, 120, 172, 178
- Gadamer 4, 15 - 16, 18, 29, 31, 36, 39, 40, 43, 45 - 46, 48 - 68, 70 - 84,
 89, 93 - 94, 111, 117, 121, 130, 144 - 145, 154, 158, 163, 166, 168 - 171, 176
 - 178
 Gerhart 140, 143
 Giegel 140, 143
 Giegel 183
 Goodman 116, 133
 Gray 46
 Group μ 96 - 99, 101 - 102
 Grøn 99
- Habermas 16, 58, 71, 73 - 78, 81, 83, 169
 Hacker 173, 178
 Hacking 178
 Hamann 49
 Hegel 9, 53, 62, 135, 143
 Heidegger 4, 5, 7, 15 - 16, 18 - 49, 51, 52, 54, 58 - 59, 63, 65, 67 - 68, 78 -
 80, 93, 117 - 118, 126 - 135, 140, 142, 144, 158, 162 - 164, 166 - 171, 177 -
 178
 Helios 129
 Henle 113 - 114, 117
 Hester 114, 118, 169, 178
 Hirn 62

- Hirsch 93
 Homeros 129
 Huizinga 50
 Humboldt 88, 108, 172 - 177
 Hume 153
 Husserl 32, 45 - 46, 59, 65 - 66, 109 - 110, 126, 142, 176 - 177
 Hölderlin 164, 166

 Ilmarinen 129

 James 58
 Johnson 106, 116
 Wittgenstein
 Kaelin 46
 Kant 20, 49, 52 - 53, 114, 118, 146, 149
 Keats 113
 Kenny 178
 Korsch 8, 16

 Lagerqvist 135, 137, 143
 Lenin 10
 Lévi-Strauss 85 - 87, 100, 155
 Lucàs 165

 Madison 132 - 133, 140, 143
 Malcolm 178
 Malmberg 109, 101
 Mann 151
 Mannheim 8 - 10, 16, 153, 155, 157
 Marx 6 - 8, 10, 16, 58, 87, 93, 157
 Matz 43
 McCloskey 138, 143
 More 14, 158

 Nietzsche 87, 93, 162
 Nilsson 117, 143, 166

 Oidipus 151

 Palmer 43 - 44, 46, 62 - 64
 Pellauer 143
 Platon 92, 150
 Popper 11 - 13, 16

 Popper 11 - 13, 16

 Ravaisson 164
 Reich 171
 Rhees 178
 Richardson 35, 39, 43 - 46, 82
 Ricoeur 4 - 6, 15 - 16, 18, 20, 36, 40, 46, 47, 62 - 63, 68 - 69, 82 - 83, 85 -
 88, 90 - 95, 99 - 102, 107 - 114, 116 - 118, 120 - 122, 127, 129, 131 -
 135, 140 - 151, 153 - 158, 163 - 166, 169 - 173, 176 - 179
 Rilke 139, 143
 Rorty 45, 82
 Ryle 165

 Sartre 153
 Saussure 85, 87
 Schleiermacher 4, 48
 Sofokles 92
 Sokrates 171
 Sparshott 118

Spiegelberg	45 - 46
Stagnelius	127, 136 - 137, 160
Strawson	100
Strindberg	137
Södergran	136, 143
Tugendhat	110 - 112, 117, 142
Valery	49
Van Gogh	41
Vendler	69
Wittgenstein	62, 114, 130, 142, 170, 172 - 179
Wheelwright	142
Wimsatt	116
Woolf	113

Njörður 37 381
 21 26.
 E. A. Kirkef.
 for kollaps
 5, 40, 70
 7, 11
 m. A. A. A. A. A.
 Dette er en af de
 frekventeste

Sakregister.

- Affektiv bräcklighet 146, 150
 alienation 6 - 7
 ankanin 114, 122, 178
 aspektseende 114, 117, 122, 169, 170

 bevänthet 23, 24 - 27, 32 - 36, 41 - 42, 44, 80, 125 - 126, 130, 133, 138, 167
 bokstavlighet 94 - 97, 103 - 104, 109 - 110, 112 - 113, 115 - 117, 120, 127 - 129
 catachresis 96, 142, 169

 dekonstruktion 128, 132 - 135, 161, 170
 denominationsteori (för metaforer) 94 - 96, 98, 105
 dialektik är - är icke 114, 121, 132, 140, 161, 166
 distansering 62, 91 - 93, 101
 dubbelmoral 6, 15, 152, 163
 död metafor 96, 108 - 109, 115, 117, 127 - 132, 169 - 170

 egentligt liv 7, 21, 31 - 33, 35, 37 - 39, 79
 ekonomiprincipen (för språk) 69, 88 - 90
 emotionalism 113 - 114, 121
 enkelmoral 6, 11, 15, 158 - 159
 erfarenhet 20, 32, 37, 48 - 51, 61 - 63, 70 - 71, 78, 91 - 92, 115, 117 - 118, 126, 131, 135, 138, 146 - 147, 149, 159, 167 - 168, 170
 existens 20 - 22, 28, 33 - 37
 existential 20, 22, 28, 31, 33, 37, 44, 118
 existentialism 7, 38

 facticitet 18, 28, 33, 38, 48, 79
 falskt martyrskap 15, 150
 falskt medvetande 8, 14, 94, 157 - 158
 fenomenologi 32, 85 - 86, 88, 109 - 112, 144, 151, 170, 172, 174 - 178
 filosofins skandal 27, 36, 41, 45, 65, 168
 föreställningsförmåga 10, 32, 94, 106 - 107, 113 - 115, 149, 153 - 155
 förfalla (hemfalla) 19 - 22, 33, 39, 45, 65, 79 - 80, 82, 159 - 162, 166, 168, 171
 förhandenhet 19 - 20, 23 - 28, 35, 38
 förpredikativt medvetande 109 - 110, 115

 generisk släktskap 108, 112, 121 - 122, 125, 170
 genus 123 - 124
 gränsförskjutning, (språklig) 113, 177

 hammaren 23 - 26, 32 - 33, 41, 61, 80 - 82, 133, 160
 hermeneutisk cirkel 21, 56 - 57, 60 - 61, 63, 70, 90, 176
 hermeneutisk kollaps 80 - 81, 169
 hinsides 8, 40, 78, 145
 historicism 7, 11 - 13
 hitsides (på denna sidan) 8, 14, 18, 36, 40, 78, 171
 horisont, (icke regulativ) 16, 29, 58 - 62
 horisont, (regulativ) 11 - 16, 39, 81 - 82, 132, 152 - 153, 159, 162, 164, 167, 171
 horisontförändring 13, 15, 81 - 82, 153, 159, 162, 164, 167 - 168, 171
 hängivenhet 153, 162 - 164, 168, 171
 hänvisningsstörning 23 - 26, 51, 61, 80 - 82, 133 - 134, 139, 160, 168, 170

 identitet 29 - 32, 59, 63, 110 - 113, 120 - 124, 129 - 132, 144, 170

- ideologi 8 - 9, 14, 73 - 75, 77, 153, 155 - 159, 165, 167
ikonicitet 113 - 114, 116, 173
inkarnation 144 - 145, 151, 153, 171
inlevelse 54, 93, 135, 137, 154 - 155
intentionalitet 66, 86 - 87, 93, 109
interaktion (i metaforer) 95, 98, 103, 105 - 107, 121
intersubjektivitet 30 - 31, 68, 120, 154 - 155
i-sanningen-varo 29 - 33, 36 - 37
i-världen-varo 4, 21, 27 - 28, 31, 33 - 37, 65, 126, 138 - 139, 141, 160, 162 - 164, 168 - 169
- karaktär 14 - 15, 40, 147 - 149, 151 - 152, 154, 161 - 162, 167, 171
kastat utkast 28, 33, 37, 45 - 46, 48, 60
kategori 20, 22, 24, 31, 33 - 37
klassisk 55 - 56
Kunstlehre, (metodisk hermeneutik) 4, 21, 48, 52 - 54, 56, 58, 60, 72, 93
- likhet (i metaforer) 63, 95, 103, 105, 107 - 116, 118, 120 - 125, 129, 131 - 132, 144, 170
- mannet, (das Man) 18, 32, 37 - 38
meningskollision (i metaforer) 103 - 104, 106 - 107, 109, 112 - 113, 115 - 117, 120 - 121, 139 - 140, 142, 169
metafor in absentia 98 - 99, 103
metafor in praesentia 98 - 99
metafysik 19, 127 - 128, 130 - 131, 134, 142, 170
misstankens hermeneutik 87, 93 - 94, 164
möjligvaro 28, 35, 37, 40, 79
- oegentligt liv 21, 31 - 32, 38, 79, 162
ombesörjande 18 - 20, 22 - 25, 34, 43, 79 - 80, 126, 159, 162, 167 - 168
omsorg 16, 20 - 22, 31 - 36, 41, 51, 79 - 80, 126, 159, 162, 167 - 168
ontisk 18 - 23, 27, 34 - 35, 39, 43, 44, 79, 80, 119, 130, 133, 158 - 160, 167 - 168, 171
ontologisk 15, 18 - 23, 25 - 26, 29, 31, 33 - 36, 39 - 40, 43 - 44, 46, 62, 79 - 80, 82 - 83, 119, 127, 130, 132 - 135, 140 - 141, 158 - 163, 167 - 169, 171
osynlighet 128 - 129, 131 - 133
oxymoron 99, 106
- parafra 95, 103 - 105, 107, 114, 116, 162
participantneutralitet 66 - 71
perception 32, 40 - 41, 49, 59 - 62, 70 - 71, 78, 131, 146, 147, 176 - 178
perception 32, 40 - 41, 49, 59 - 62, 70 - 71, 78, 131, 146 - 147, 167, 170, 176 - 178
poesi, poetisk 88, 90, 95, 113, 133 - 142, 154, 159 - 163, 168, 171
polysemi 69, 88 - 90, 94, 96, 99, 108, 120, 122 - 125, 129, 169
praktisk syntes 146 - 150
predikat, predikation 41, 87, 91, 95 - 99, 103, 105 - 107, 109 - 114, 127, 132, 134, 141 - 142, 169, 170
produktiv föreställning 20, 114, 118, 146 - 149
protention 32, 70, 126, 159, 170
- rationalism 16, 52, 54, 71 - 73, 76 - 77, 127, 132, 163
retention 32, 70, 126, 159, 170
retorik, retorisk 76 - 77, 83, 95, 119, 159 - 163, 165, 168, 171
retorik, (vetenskapen) 94 - 99, 101 - 102, 105, 115, 159, 165
romantiken 52 - 56, 62, 93, 135
rotmetafor 108, 114, 116
- sakförhållande 4, 65, 130
se såsom 18, 21, 43, 114, 118, 162

- semiotik 85 - 88, 90, 93 - 94, 96 - 100, 107, 120, 140, 169, 177, 179
 spel (lek) 49 - 52, 61, 77, 81, 168
 spelets allvar 50 - 51, 61
 språksystemet 69, 85, 87 - 88, 90, 96 - 99, 107, 120, 169, 174, 178, 179
 strukturalism 85 - 87, 96, 169
 substitutionsteori (för metaforer) 94 - 97, 101, 103 - 105, 107 - 109, 113, 120 - 121
 synekdoke 98 - 99, 102
 synlighet 128 - 129, 131
 söndagsmoral 14 - 15
- talhändelse 90 - 93, 95, 97, 177
 tautologi 109 - 110
 teknologi 14, 16, 43, 152 - 153, 156, 158, 163, 171
 textens semantiska autonomi 91 - 92, 176
 till-döden-varo 18, 37 - 40, 48, 63, 168
 tillhandshet 19 - 20, 22 - 28, 35, 41, 44
 tradition 16, 48, 52, 54 - 57, 63, 71 - 72, 75 - 77, 145 - 146, 154 - 155, 168 - 169
 traditionsflykt 145 - 146
 transcendental 4, 20, 146 - 149
 transcendental syntes (produktiv föreställning) 146 - 149
 tråp, tråpologi 94 - 96, 98, 105
- upplysningen 52, 54 - 55, 71 - 73
 upplåtenhet 21, 25, 28, 32 - 35, 131, 133, 141, 162
 utkast 28, 33, 37, 39, 45 - 46, 48, 60
 utopi, utopism 6 - 12, 14, 16, 39, 40, 60, 77 - 80, 153, 155 - 159, 165 - 167, 169, 171
- vana 148
 vara 18 - 42, 44, 46, 135, 138, 140 - 141, 153, 159, 167, 168
 varamysticism 32, 39, 46, 79 - 80
 varande 18 - 42, 46, 79, 153, 167
 vardagsspråk 73 - 77, 89 - 90, 119, 138, 141, 177
 varminhet 28, 30 - 31, 37 - 38, 45, 49, 54, 168
 verkningshistoria 15 - 16, 52, 58 - 62, 71 - 72, 74 - 82, 145 - 146, 153 - 155, 168 - 169
- yttervärld 21, 27, 65, 100, 119, 140, 168