

Några ord om Gadamer *Hyllning till teorin*

Hans-Georg Gadamer (1900-1902) hade från och med 1960-talet ett avgörande inflytande på den kontinentala filosofin, i synnerhet i Tyskland och Italien, men även i många andra länder. Ursprungligen starkt präglad av Edmund Husserls fenomenologi och Martin Heideggers uppföljning av denna tankeströmning, rör sig Gadamer efterkrigstida tänkande alltmer mot en klassisk betoning av bildningsprincipen som grundläggande filosofisk drivkraft. En dialog med bärande texter i traditionen präglar den filosofiska strömning som mer än andra förknippas med hans namn, den filosofiska hermeneutiken. Från Heideggers traditionskritiska och ursprungligen aktivistiska ansats skiljer sig Gadamer tänkande genom en stark betoning av människans ändlighet och vikten av att situera sig i ett givet historiskt sammanhang för att vinna förståelse av det förgångna och samtidigt på ett fruktbart sätt föra väsentliga insikter vidare. I sitt 1960 utgivna huvudverk *Sanning och metod (Wahrheit und Methode)* är denna människans *historicitet* ett centralt tema. Från tidigare livsfilosofisk hermeneutik, såsom Wilhelm Dilthey, skiljer sig Gadamer syn på historiciteten genom en stark betoning av språket som medium för den historiska traderingsprocessen. Denna sida av Gadamer filosofiska hermeneutik kom senare att bli av speciellt intresse också i de två debattstråk som fängade mycket av det filosofiska intresset under 1970- och 1980-talen, å ena sidan Gadamer dialog med Jürgen Habermas och å andra sidan det krävande och ibland problematiska tankeutbytet med Jacques Derrida. Också Heidegger har i sin senare filosofi en stark betoning av språket och många frågor inställer sig vid en jämförelse av Heidegger och Gadamer. En av dessa gäller synen på teori i ordets grekiska bemärkelse, nämligen kontemplerationen av det som är. I Heideggers verk *Varat och tiden (Sein und Zeit)* finns en stark betoning av praxis, som också i modifierad form lever vidare i hans senare filosofi, även om andra hållningar än beslutsamheten (*Entschlossenheit*) då ersätter detta centralbegrepp i *Varat och tiden*. Gadamer har inte samma decisionistiska dragning, men i sin syn på tolkning framhäver han ändå användningen (*Anwendung*) som grundläggande hermeneutisk princip. Samtidigt finns det i *Sanning och metod* också en viss tendens att se bildningsprocessen som en historisk praktik, där det rent av emellanåt förefaller som om Gadamer vill ge den aristoteliska etiskt-praktiska dygden klokhets (*fronesis*) den bärande rollen inom varje hermeneutisk ansträngning och då också inom teoretiska former av filosofi såsom ontologi (läran om varat).

Föreliggande hyllning till teorin är mot denna bakgrund av speciellt intresse, eftersom Gadamer här uttryckligen framlägger sin syn på förhållandet mellan teori och praktik och samtidigt visar hur en renodlat praktisk kultur tenderar att förlora sin specifikt mänskliga karaktär. På så sätt erbjuder texten ett komplement, denna gång inspirerat av Aristoteles teoretiska filosofi, till den något ensidiga betoningen av aristotelisk fronesis i andra texter av Gadamer. Samtidigt ger den en intresseväckande historisk överblick av bildningsproblematiken som sådan.

Jan-Ivar Lindén

Hans-Georg Gadamer *En hyllning till teorin*¹

Det existerar en gammal sedvänja att hålla festliga lovtal till något bemärkt och illustrerat och så offentligt celebrera det. Gudar och hjältar, kärlek eller fosterland, krig och fred, rättvisa, visdom eller hög ålder, var i tiderna någonting ärevärdigt och inte som idag, nästan skändligt, en defekt, en brist att rodna över. Ett fint bruk i en värld som fortfarande var förvissad om och införstådd med sina ideal fostrade en hel retorisk genre, oomstridd till sitt värde och helt dedicerad till sådana hyllningar. Också livet i teorins tecken var ett föremål för hyllningar av detta slag och sedan Sokrates och Platons dagar fanns en genre för tal och litteratur som kallades 'protreptisk' – lovtal eller -skrifter för teorin. Det gamla namnet för teori som användes i dessa titlar var visserligen ett annat: 'filosofi', kärlek till *sophôn*, till sant vetande, kunskap om det sanna. Ett sådant liv, tillägnat filosofin, det rena vetandet, benämndes och utmärktes först hos Platon som ett 'teoretiskt' levnadsideal, varvid han samtidigt utmanade det rådande normmedvetandet i hemstaden Aten och dess samhällsgemenskap. De atenska medborgarna var nämligen – i motsats till de arbetande stånden av metoiker och slavar – 'fria' och menade för politik, aktivt deltagande i det offentliga livet. Även om det var lämpligt för den uppväxande gossen – om flickor teg man – att några år ägna sig åt teoretiska och musiska ting, så var detta enbart en utbildningsväg, ett genomgångs- och mognadsskede som hörde barndomen till. Så hade ordet för bildning, *paideia* – pedagogiken – en koppling till detta levnadsskede – till barnet (*pais*) och dess lekar och spel (*paidia*).

Inträdet i livet var ett inträde i politisk praxis. Redan ordet 'teori' säger någonting om saken och det underliggande begreppet: teorins närhet till lek och spel, till pur beskådan och förundran, fjärran från allt nyttjande, all nytta och alla seriösa angelägenheter. Motsatsen 'praxis' definierar i detta avseende teorin och försätter ordet i ett problemsammanhang som härrör ur uråldrig livserfarenhet. Kant har en gång tagit fasta på detta genom att anföra de bevingade orden "det må vara riktigt i teorin, men det duger inte för praktiken".² Hyllningen till teorin framstår då som en invändning mot det motsatta framhävandet av praktiken. Så var det redan i den grekiska ursprungskontexten. Finns det skäl för oss att här fortfarande lyssna till grekerna? Jag erkänner, att det genom mitt eget vetenskapliga arbete ligger mig nära till hands att ge ett jakande svar på frågan. Hur tedde sig då hyllningen till teorin?

Att den blotta viljan att veta för vetandets skull i tidiga skeden av den mänskliga kulturutvecklingen och därmed förknippade strävanden att komma till rätta med livet snarast var något ovanligt i behov av legitimering genom religiösa och praktiska intressen står klart – det må gälla Egypten, Babylon eller andra länder där man ägnade sig åt geometri och algebra och astronomi. Också de första 'filosoferna' i Grekland var väl snarast – om man frånser undantagsvarelserna Herakleitos – fullt verksamma medborgare i sina stadsstater och åtnjöt ofta anseende inte minst tack vare sin ekonomiska och politiska vidsynthet. Så var Platons politiska abstinens, som förde ordet 'theoria' på sin sköld, förvisso en utmaning. Detta gäller också grundandet av akademien som i egenskap av en livslång skola föreföll kräva politisk tillbakadragenhet och ett ideal om rent teoretiskt

¹ "Lob der Theorie" (1980) i Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Band 4, Neuere Philosophie II*, J. C. B: Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987.

² Övers. anm. Gadamer åsyftar Immanuel Kants klassiska text från 1793: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

liv – och sålunda gav ‘filosofen’ ryktet om att vara oduglig för praktisk politik. Redan Sokrates enträgna fråga om det goda och ännu mer dess fortsättning hos Platon som förband ämnet med abstrakt matematik och dialektik, måste för de politiska pragmatikerna och deras sofistiska talesmän ha framstått som missriktad.

Ett monumentalt svar fick dessa frågor genom Platons idealstat som ställde allt på huvudet, inte minst genom den berömda grottlignelsen. Enligt denna levde empiriker och pragmatiker i en skuggvärld, alstrad genom en eld bakom deras ryggar, men som de tar för verklighet. Med våld – med tankens våld – måste de befrias från sina bojar, omvändas och tvingas upp i solens och dagens ljus. Där bländas de visserligen till en början ända tills de har anpassat sig till ljuset och skådar den sanna världen, enligt Platon en värld av varaktiga tankar. När dessa varelser sedan – i namn av sin medborgerliga plikt – åter tvingas inträda i grottan, ser de igen oklart, visserligen enbart en kort stund, men ändå så att de inte lika väl som de med grottans halvdunkel förtrogna förmår förutsäga sakernas gång. Av denna anledning kommer man där nere att uppfatta hela vägen uppåt mot vetande som onyttig och skadlig. Så förklarar Platon det vanrykte teorin har i politikens ögon. – Likväl, detta var kort innan den fria grekiska stadsstaten och dess samhällsskick, livsinnehållet för dess medborgare, slutgiltigt gick under och var alltså knappast längre sant.

Kanske tänkte Platon ändå med sin fostran till teori på någonting som är giltigt oberoende av tidsålder. ‘Teoretisk’ fostran präglar eftervärldens skolkultur och manifesterar den klassiska antikens arv till Europa. Dess utlöpare i den allmänna skolplikten tillhör i moderna stater förutsättningarna för medborgerliga rättigheter och i idén om bildning, som har tagit sig nya former i vuxenutbildningen, fortlever något av förväntningen att det teoretiska intresset för ting, som inte omedelbart berör en, som är ‘fria’ från varje nyttokalkyl och brukstanke, utgör en beståndsdel också av yrkesutbildningen med dess krav på saklighet och kunnande. Inte minst gäller detta förvaltning och statsämbeten. Med paradoxen om filosofkungarna har Platon formulerat en bestående sanning. Enbart den är lämpad att regera över andra – och all ämbetsutövning och -verksamhet är ett sådant regerande – som vet bättre och vet vad som bör göras utöver det som ämbetet befäller. Idealet om det teoretiska livet har också en politisk betydelse.

Platons vänliga vink får inte förleda oss. Vi måste föra kampen om det teoretiska levnadsidealet vidare, ett ideal som sedan grekerna beledsagar vår kultur, men som i sitt yttersta skede har fått karaktären av ett filosofiskt begrepp, där praktiken och det tänkande som tjäna praktiken gör anspråk på att ha en första rangens legitimitet. Att lovorda teorin framstår i detta perspektiv nästan som något otillbörligt.

Platon var ännu då han hyllade det teoretiska levnadsidealet en medborgare i sin stadsstat. Enheten mellan teori och politik förblev för honom oupplöslig, också då han framstod som en förhindrad eller misslyckad politiker. Saken ändrades när livet i den grekiska stadskulturen uppgick i de hellenistiska väldena och i det romerska imperiet. Aristoteles förmådde i riktig avvägning bejaka både idealet om det praktiska och politiska livet liksom också det teoretiska livets förrangsställning, och det vore säkerligen fel att förringa hans försvar av det teoretiska livet som enbart ett platonskt arv. Visserligen var det Aristoteles som skilde mellan och gav den första motiveringen att hålla isär den praktiskt-politiska frågan om det goda och äldre kosmologiskt orienterade synsätt. Med den lapidära formuleringen “Varje ansträngning i fråga om kunskap, kunnande och väljande gäller det goda” inledde Aristoteles sina undersökningar om mänsklig praxis, etiken. Men lika förvissad var han om att det teoretiska intresset inte behöver någon legitimering utan besjälar varje människa. Den första satsen i hans metafysik lyder: “Alla människor strävar naturenligen efter kunskap”. Denna naturenligena strävan gäller inte sätt att klara av tillvaron och vinnlägga sig om självbevarelse utan sker även med lycka och uppfyllelse av den egna naturen som ledstjärna. Också när det enbart gäller praktisk framgång, något som förvisso stämmer när kunskap tillämpas – varvid medicinen är det klassiska exemplet som läkarsonen Aristoteles hade i synfältet – kvarstår vetandets förrang. Rent vetande föreligger i matematiken, som berör det oföränderliga och ännu mer i filosofin, som uttröner tingens bestående väsen utgående från deras ursprung, det som kallas ‘princip’. Människans högsta

lycka ligger i den "rena teorin". Detta visar sig i vakenheten, detta under i vår vegetativa rytm, som för oss innebär seende och tänkande och därmed också att vara 'där'. – Även det gudomliga kan inte röra sig och vinna fullkomning i något annat än just åtnjutandet av detta 'där' som det gudomliga samtidigt är för sig själv.

Likväl visste Aristoteles nog att mänsklig självförståelse inte enbart går i uppfyllelse när vi har kunskap och insikt och förstår ting och människor, mått och tal, världen och det gudomliga. Hans intresse gällde också särpräglingsen i mänsklig levnadspraxis, som lösgör människan från den naturbundenhet som präglar andra levande varelser och istället skapar andra bindningar, seder och ordningar för människan som samhällsvarelse. I bägge avseendena, både i skapandet av en samhällelig praxis och i hängivenheten gällande rent vetande, seende och tänkande, har människan sin utmärkelse. Hon är det väsen som besitter logos: hon har språket, avståndet till trängande omedelbarhet, hon är fri att välja det goda och att veta det sanna – och hon kan rent av skratta. På djupet är hon ett 'teoretiskt väsen'.

Detta synsätt kommer under historiens gång att genomgå olika tyngdpunktsförskjutningar. Efter att det antika livet alltmer råkar under det privata ljuset (*das Lampenlicht des Privaten*), kan en stoiker dra sig ur det offentliga livet eller välja att fylla sin plats i just detta liv – men också som världshärskare håller stoikern fast vid att vändningen inåt mot sig själv är den egentliga livsuppgiften. Epikurén kan välja att inför den förföriska forskningen och kunskapen visa återhållsamhet och istället värna om den överblickbara friden i trädgården. En tredje kan gripas av tidsålderns religiösa längtan och försjunka i det gudomliga ursprunget och världens urgrund. I alla dessa fall finns ett skådande – må det gälla kontemplerationen av egen frihet, betraktandet av den hela stora världsordningen eller skådandet av det gudomliga. Den latinska motsvarigheten till grekiskans *theoria*, kontemplerationen, kommer alltmer att ge innebörden åt hela det teoretiska livsidealet.

Contemplatio, det kontemplativa livet (*vita contemplativa*), antar en ny gestalt i jämförelse med *vita activa*, när världsgudarna förgås inför den transcendent Gud som etablerade sig genom kristendomens utbredning. Världen själv är då inte föremål för gudsdyrkan och att av ren frågeglädje och kunskapsörst utforska och utgrunda världen är inte längre det yttersta syftet. Från och med denna tid uppfattas världen med Gud som utgångspunkt, som en gudomlig skapelse, ett uttryck för Guds allmakt, vishet, godhet och i den mån världen överhuvudtaget ingår i kontemplerationen, själens hänvändelse till Gud, är den inget annat än en spegel, en Guds *speculum* – och *contemplatio* är samtidigt *speculatio*.

På så sätt förs inte enbart människans teoretiska passion in på andra banor, från världen till Gud, utan samtidigt sker även en omvärdering av människans elementära kunskapsörst, som Aristoteles ännu helt oskyldigt kunde åberopa: strävan efter kunskap framstår nu som nyfikenhet, *curiositas*.

Det är visserligen sant att *mirabilia*, det förunderliga, världens stora underverk, sedan gammalt – från Odysseus skepparhistorier till Plinius *naturalis historia* – utgjorde en källa till kunskap om världen och en invitation att utforska det främmande. Men detta framstod inte som nyfikenhet, inte som denna last av att tanklöst beskåda utan att dröja vid det beskådade, inte fördjupa sig utan istället ständigt slitas iväg mot nästa nyhet. Ingenting föråldras ju lika snabbt som det helt nya. Att misstänkliggöra viljan till kunskap som nyfikenhet är en enorm utmaning av den mänskliga naturen. I bakgrunden finns en radikal nedvärdering av den synliga världen. Ett tydligt uttryck får detta i Augustinus polemik mot *curiositas*.

Också här berättar orden oss en lång historia. Att det nya alltid är ambivalent och upptas på motstridiga sätt, säger sig självt. Men det är ändå betecknande att man hos grekerna knappast finner någon nedvärdering av den betydelse nyhet har. Också den romerska motsvarigheten, *curiositas*, är till en början inte negativt laddad. Ordet stammar från *cura* för omsorg och lovvärd omsorgsfullhet. Även om *curiositas* i detta i grunden bondska romarspråk också kunde ha den pejorativa betydelsen nyfikenhet och god förutseende omsorgsfullhet enbart var att hålla det oönskade nya, som framtiden kan föra med sig, på avstånd, ligger tyngdpunkten ändå på omsorg och förebyggande och inte på ett

“fikande” efter det nya. Det är först den antignostiska frontställningen hos Ambrosius och Augustinus som entydigt fastslår den negativa betydelsen för *curiositas*.

Det vore förvisso fel att tillskriva kyrkan en generellt hånfull inställning till teoretiska intressen. Ytterst var det uttryckligen det val av det kontemplativa livet, uttryckt i inrättandet av munkväsendet, som långtgående bar trädningen av grekisk bildning och vetenskap. Vad skulle vi känna till om antiken utan den skivarflit munkar ådalagt! Samtidigt ligger det nära till hands att detta fromma görande mer var ett vårdande av *literae* än ett uttryck för egen teoretisk forskarenergi. Gud var och förblev det egentliga föremålet för kontemplerationen.

Det var en sann explosion, som inte enbart sprängde den geocentriska utan också den teocentriska medeltida världsbilden, då den nya vetenskapen gav sig in på sina mödosamma metodiska vägar. På 1600-talet – i och med Galilei – blir den matematiska konstruktionen av idealiserade rörelseförhållanden upphöjd till metod för att utforska verkligheten. Det lyckas denna vetenskap att bygga upp den klassiska mekaniken, något som till slut genom Newtons förenande av denna mekanik med himmelsmekaniken för till en ny världskänsla (*Weltgefühl*), som också omvandlar det teoretiska levnadsidealet. Vetenskap blir forskning.

Det rör sig här om någonting nytt i två avseenden: “Vetenskapen” blir en anonym entitet. Den enskilda forskaren är inte den man som förlämnar “vetenskapen” gestalt och verklighet. Forskaren är en bland många, vars forskningsresultat visserligen bidrar till vetenskapen, men samtidigt passerar det som tidigare hölls för “sant”. “Vetenskapen” förflyktigas i ett ständigt överträffande av sig själv. Den är inte längre en *doctrina*, som gör det möjligt att veta, lära sig och lära ut vad som är sant.

I detta finns likväl också en annan aspekt inbäddad. Vetenskapen blir det stora företaget att tränga in i hittills okända områden, varvid lika litet en mänsklig som en gudomlig maning sätter gränser för denna rörelse. Vetenskapens metodiska forskningsväg innebär att förnuftet försäkras om sig självt. Blott en illa sinnad Gud skulle kunna föra “vetenskapen” helt vilse – i den mån det lyckades guden att förvirra vårt matematiska förnuft. Det rör sig här inte längre om en spekulativ betraktelse av den gudomliga skapelsen i dess sinnliga gestaltrikedom, vittnande om Guds visdom. Den matematiska abstraktionen avtäckar lagbundenheter som är förborgade för sinnena. Enbart genom matematisering av erfarenhetskunskapen närmar sig forskaren det aldrig slutgiltigt uppnåeliga målet att förstå naturens bok, som är av Guds hand.

I och med att intresset för teoretisk kunskap uppgår i forskningslogiken och sålunda också uppträder som någonting självförsäkrande, antar intresset samtidigt karaktären av en utvidgning av människans makt genom kunskap. Så ligger det i sakens natur att det just i vetenskapens tidsålder uppstår en skarp spänning mellan den etablerade, av lång vanebildning präglade praktiken å ena sidan och å andra sidan en teori med tyngdpunkten på en allmän abstraktion, som inte enbart pryder sig med den ärevördiga vetenskapstiteln, utan också vinnlägger sig om att normera praktiken. Det utvecklar sig en kamp där morgondagens vetenskap riktar sig mot gårdagens inrotade synsätt. Har då praktiken själv alls ingen kunskap?

Man måste ställa sig den dubbla frågan: är teori kanske mer än bara det som har funnit sitt uttryck i den moderna vetenskapsinstitutionen? Och: är praxis kanske mer än den blotta användningen av vetenskap? Förstår man överhuvudtaget skillnaden mellan teori och praxis rätt, om man enbart utgår från ett motsatsförhållande?

Visserligen råkade upplysningens framstegsoptimism redan på 1800-talet ut för kritik. Rousseau, Herder och Kant visade på gränserna för detta “förnuftets högmod”. När Kant i den redan anförda texten uppträder som talesman för teorin gentemot praktikerns misstroende, avser han inte vetenskapen och dess praktiska tillämpningar utan ett teorins företräde i själva praktiken. Gentemot den vacklande och osäkra beräkningen av egna fördelar står för den handlande människan det obetingade i det som hon vet vara hennes plikt och inser på basen av sitt förnuft. Just det är det praktiskt riktiga. Det praktiska förnuftets primat förmår de facto sätta gränser för ohämmad pragmatism – precis på samma sätt som *Kritiken av det rena förnuftet* vederlade den rationalistiska dogmatikerns oförankrade missbruk av förnuftet (*das haltlose Vernünfteln des rationalistischen*

Dogmatikers). – På ett ännu mer grundläggande sätt försökte den tyska idealismen, med sina kantianska impulser, återge begreppet “vetenskap” dess fulla innebörd och basera enheten mellan teoretisk och praktisk vetenskapslära på ett primat för det praktiska förnuftet. Vetenskap har i detta sammanhang fortfarande innebörden vetande och underrättelse, liksom ännu i det gamla uttrycket “ha vetskap om något”. Vetenskapslära betyder här alltså inte vetenskapsteori utan filosofisk härledning av mänskligt vetande överlag. På så sätt var tanken också att tillfredsställa den drivande målsättningen i Nya tidens filosofi, nämligen att återintegrera den moderna vetenskapen i filosofin, arvtagerskan till äldre mänskligt vetande. Det sista försöket att fylla denna uppgift företogs vid denna tid av romantiken. Hegels spekulativa syntes för alla andens uppenbarelseformer i konst, religion och filosofi, d.v.s. i åskådning, föreställning och begrepp, avsåg att ge en samlad version av sanningen i sin helhet. Denna romantiska dröm var snabbt förbi. Idealismens spekulativa syntes kunde inte värja sig mot de anstormande erfarenhetsvetenskaperna, som vid denna tid inledde sitt segertåg. Den idealistiska naturfilosofin blev hånad och inte heller den idealistiska försköningen av den politiska verkligheten kunde hålla stånd. Epokens nya magiska ord var ‘framsteg’. Ofrånkomligen ledde detta till att idealet om teorin alltmer råkade på undantag inom filosofin. Vetenskapen skulle medföra allmänt välstånd. Det var enbart som en eskatologisk dröm livskraften i det kontemplativa idealet kunde hävda sig, så exempelvis när Marx såg den sanna framtida humanismen i upphävandet av arbetsdelningen.

Det borgerliga 1800-talet fick filosofiskt sett alltmer Schopenhauer till sin ledstjärna. Detta är en av de märkligaste tilldragelserna i tankens historia: Schopenhauer, ett barn av Goethes tid och den idealistiskt-romantiska reaktionen mot upplysningens extrema uttryck, hade som docent i Berlin år 1819 publicerat sitt huvudverk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Världen som vilja och föreställning). Boken vann till en början inte någon nämnvärd resonans – men enbart för att 50 år senare avancera till modofilosofi för borgerligheten, bli bärande i Richard Wagner-kulten och slutligen få sitt litterära monument i *Buddenbrooks*. Schopenhauer såg i både naturen och det mänskliga livet samma blinda och grymma viljeenergi och fann försoningen med denna fruktansvärda verklighet i den rena betraktelsen, i det intresselösa välbefinnandet där all vilja kommer till ro. Det rörde sig här om en fri utveckling av kantianska tankegångar. Förlösningen från den blinda viljan kom genom det intresselösa välbehaget inför det sköna. Till detta anslöt sig även indisk visdom, som utlärde upplösningen av all individualitet i det All-Ena som frälsningsvägen, och så fullkomnade kontemplationsidealet såsom en befrielse från en alltmer prosaisk verklighet. För 1800-talets konstbegrepp och kulturliv kom detta att bli betecknande.

För vår frågeställning innebär detta att den liberala epokens framstegsmedvetande, som grundade sig på vetenskap och teknik, för kontemplationen enbart tillhandahöll marginella tillflyktsrum. I den enskilda forskarens medvetande kunde de hävda sig eftersom den offentliga vetenskapsfinansieringen hade tillhandahållit en ekonomisk oavhängighet. Forskaren kunde mer än tidigare som person följa den kunskapsentusiasm som gav hans profession innebörden. I allt högre grad styrde likväl de tekniska tillämpningarna av vetenskapen den civilisatoriska processen och samhällslivet. Så var det oundvikligt att den fria forskningens privilegium och den åtföljande teoretiska självkänslan i det offentliga medvetandet alltmer råkade under pragmatikens politiska tryck. En högindustrialiserad ekonomi alstrade från och med början av 1900-talet alltmer en tendens till målinriktad storforskning (*zweckgebundene Großforschung*). De rent teoretiska intressena i den vetenskapliga forskningen råkade i ett slags försvarsställning som tog sig uttryck i åtskiljandet och framhävandet av grundforskning, nödvändig för alla vetenskapliga och tekniska framsteg. På så sätt tillförsäkrades intresset för ren teori en anspråkslös fristad i den socialutilitarismens tidsålder, som genomsyrade 1900-talet. Detta inskränkte likväl inte det pragmatiska totalperspektivet. Rent av aktningen för teori tjänar hyllningen till praktiken. Teorin måste rättfärdiga sig inför det forum som praktiken utgör.

Nya tidens av vetenskap präglade kulturmedvetande gick likväl hand i hand med en växande kulturkritik, som ytterligare tilltog i början av 1900-talet. Alienationen från det moderna bildnings-

och arbetslivet ökade och en mångfald av proteströrelser uppträdde, liksom det storslaget romantiska barnkorståg som kallas ungdomsrörelsen (*Jugendbewegung*)³ och som redan före första världskriget markerade den teknokratiska tidsålderns tröskel, en epok som fick sitt fulla utbrott i första världskrigets förödande bataljer. Den europeiska framstegsoptimismen och den borgerliga bildningsidealismen kunde inte överleva denna katastrof. Spenglers vision om västerlandets undergång gav denna omskakade livsstämning dess talande uttryck. Det var oundvikligt att det idealistiska begreppet om ett andens självförverkligande så förlorade sin normgivande kraft, i synnerhet som de akademiska formerna av filosofi inte hade kommit långt vidare från variationer på Goethe-epokens idealistiska syntes. Självmedvetandet, detta *fundamentum inconcussum* för den nykantianska kartesianismen och dess kunskapsteoretiska utlöpare, föll offer för mer djupgående tvivelsrörelser, som dels utgick från epokens stora skriftställare, dels från Nietzsches extrema radikalism, samt från ideologikritiken och från psykoanalysen.

De åtta decennier som vi i vårt sekel av världskrig och världskriser förmår överblicka,⁴ förbinder sig under denna allmänna aspekt på ett sällsamt sätt och det är förmodligen orsaken till att det filosofiska medvetandet sedan krisen kring det första världskriget har bevarat en viss konstans. Det tidsmedvetande som återspeglas fortbestod sällsamt nog trots alla upp- och nedgångar genom tidsbundna svängningar. Första världskriget hade smulat sönder Europas självmedvetande. Det andra världskriget med alla dess följder ledde senare till att storkontinenterna Amerika och Ryssland trots all olikhet i erfarenhet fick märka sina egna gränser. Det är inte längre så mycket de maktpolitiska förskjutningarna i förhållandet mellan dessa makter eller deras i grunden olikartade ekonomiska och samhälleliga system som bestämmer det utsatta självmedvetandet i vår epok utan snarare den obönhörliga, för dem bägge på samma sätt gällande lagbundna industrialiseringen.

Den andra hälften av 1900-talet har låtit denna industrialisering börja breda ut sig över hela jordgloben. Vi vet inte genom vilka spänningar den globala utbredningen av denna process ännu kommer att leda innan den ojämna utvecklingen i jordens länder kommer i balans. Lika litet vet vi huruvida det livsfarliga missförhållande mellan vår oansenliga visdom och våra vapens slagkraft, som kännetecknar dagens mänskliga kultur, kommer att störta mänskligheten i självförstörelse och katastrofer. Åtminstone är det inte längre enbart romantisk kulturkritik eller vanmakten i blinda revolter präglade av ressentiment som undergräver framstegstron. Den schematiska tanken om stigande välfärd, växande levnadskomfort och allmän utjämning visar sig från sina egna betingelser lika utopisk som på sin tid den moraliska tillförsikten under den tidiga upplysningsepoken. På den tiden vederlades den av Rousseaus berömda svar på Dijonakademins prisfråga. Det förefaller inte längre behövas någon sådan vederläggning för att se att mänsklighetens framtid beror också på annat än teknisk uppfinningsrikedom och en skicklighet när det gäller att komma till rätta med den globala industrialiseringens trångmål.

Allt detta måste återspeglas i vår tids filosofiska ansträngningar. Det självmedvetandets primat, som kan gälla som ett kännetecken för den nyare filosofin, hör nära ihop med nya tidens vetenskaps- och metodbegrepp. Från äldre former av att ha kunskap om och utröna världen skiljer sig nya tidens metodbegrepp nämligen just därigenom att det utgör ett sätt att försäkra sig om sig själv (*Selbstvergewissung*). Självmedvetandets primat är ett metodens primat. Detta skall förstås bokstavligen: enbart det är föremål för vetenskap, som uppfyller kraven på metodiska forskningsmöjligheter. Detta för med sig att det kring den moderna vetenskapen uppstår rand- och gråzoner av halvvetenskap och pseudovetenskap, som inte fullt uppfyller kriterierna på vetenskaplighet, men som ändå inte helt behöver sakna sanningsvärde. Vid sidan av detta finns det likväl en ännu mer grundläggande begränsning för den moderna vetenskapens möjligheter. Detta gäller allt det, för vilket objektivitet och metodisk föremålslighet utgör ett i grunden missriktat sätt

³ *Die Jugendbewegung* syftar på en kulturell, kroppsbejakande ungdomsrörelse i Tyskland, som från och med 1896 drog till sig den uppväxande generationen. Rörelsen hade vissa inslag av nietzscheanism.

⁴ Skrivet 1980.

att närma sig världen. Av detta slag är mycket av det som möter oss i livet och i vissa fall just när det framträder så besitter sin unika betydelse.

Sådan är inte minst den andra människa, som i lika hög grad som jag själv är ett 'jag'. I filosofin känner vi detta som intersubjektivitetens transcendentala problem. Hur kan det som i självmedvetandet måste få sin yttersta bekräftelse och därför även vinner sin bestämning som ett föremål för vårt medvetande, själv ändå vara något som inte enbart är ett givet föremål för vår kunskap, utan finns för sig, alltså såsom självmedvetande? Det rör sig här inte enbart om ett valideringsproblem som orsakar huvudbry för transcendentalfilosofen. En yttersta tillslutenhet, som inga observationsåtgärder förmår bryta upp, verkar utgöras av denna försigvaro (*Fürsichsein*), en ultimat förvägran och onåbar alteritet. Och likväl är vår erfarenhet den rakt motsatta. Just mellan människa och människa finns det en öppning och en förtrogenhet (*Vertrautheit*), som låter den andra visa sig, inte som den andra i bemärkelsen av en gräns för den egna självskrivna självvaron (*des eigenen Bei-mir-Seins*) utan som en stegring, utvidgning och komplettering av min egen självvaro (*meines eigenen Eigenseins*), ja, som en brytning av mitt egensinne, genom vilken jag lär mig erkänna något verkligt. Vad är det för en förtrogenhet det här handlar om?

Eller med ett annat exempel som dessutom omedelbart ansluter sig till ett problemområde inom modern vetenskap, nämligen den egna kroppen. Visserligen är de processer i kroppen, som ansvarar för vår hälsa och ohälsa, föremål för vetenskaplig forskning. Den vetenskapliga medicinen är stolt över att inte praktisera en oförklarlig kureringskunskap (*unerklärliches Heilwissen*) utan istället söka sätt att på vetenskaplig grund inverka och behandla för att befrämja ett tillfrisknande. Men också i detta fall är det mycket mer än enbart de kunskapsgränser läkaren ofta på ett påtagligt sätt konfronteras med som ställer honom inför den andras kroppslighet såsom något vilket han inte fullt kan genomskåda. Det som verkligen ter sig gåtfullt är snarare att var och en av oss är djupt förtrogen med den egna, för extern observation långtgående otillgängliga kroppsligheten – så förtrogen att det närmast upplevs som en störning när kroppen drar till sig vår uppmärksamhet. Också här frågar man sig: vilken förtrogenhet handlar det här om? Med säkerhet rör det sig inte om en högre eller lägre form av självmedvetande. Lika litet som den andra, med vilken jag är bekant och förtrogen (*mit dem ich vertraut bin und der mir vertraut ist*) utgör ett föremål för mig, lika litet är min egen kropp ett föremål för mig.

De nämnda exemplen på förtrogenhet är inte så slumpmässiga som det kunde förefalla med beaktande av alla outgrundliga djupa former av uråldrig förtrogenhet som präglar oss genom allt från trivial invänjning till magin i hembygd, modersmål, barndomsupplevelser och annat. Exemplen har sin speciella plats i frågeställningens sammanhang. Den förtrogenhet som för var och en av oss kännetecknar den egna kroppen ligger inte enbart i att den annanhet som för vår medvetna tillvaro figurerar såsom egen bestämd naturkropp i förtrogenhet är omärkbar. Just när kroppen såsom förtrogen inte likt ett motstånd drar uppmärksamheten till sig, frigör den oss och låter oss vara öppna för det som är. I den enskildes involvering i den – på så många olikartade sätt utformade – förtrogenheten i mänskliga och samhälleliga relationer framtonar likaså mer än enbart en gräns för viljan att reducera oss till objektiva observatörer. Denna involvering lär oss snarare att i erkännandet av den andra också erkänna det som är verkligt – må det gälla fjärran liggande epoker eller främmande folk.

Så berör vi här kärnan i det som kan kallas 'teori': att se det som är. Vad som då avses är inte den triviala fastställbarheten av det faktiskt förhandenvarande (*von tatsächlich Vorhandenem*). Inte heller i vetenskaperna definieras ju ett 'faktum' som det blott förhandenvarande, som man fastställer genom att mäta, väga och räkna. Ordet är snarare ett hermeneutiskt begrepp, dvs. ständigt hänvisat till ett sammanhang av förmodan och förväntan, ett sammanhang av komplicerad forskningsförståelse. Inte lika komplicerat, men desto svårare att realisera är i var och ens levnadspraxis att se det som är och inte bara det man önskar sig att vore fallet. Det grundläggande åsidosättande av förmodömen (*Ausschaltung von Vorurteilen*), som den metodiska vetenskapen fordrar av forskaren, må vara en mödosam process, men den är ändå alltid lättare än övervinnandet

av de ständigt återkommande illusioner, som framspringer ur den enskildes självkänsla eller ur det kollektiv personen tillhör och som har hans öra – grupp, folk, kultur – för att istället se det som är. Hemligheten med allt utövande av herravälde, maktens demoni och dess motpol, visheten i en politisk författning, ligger förborgad i detta fält.

Det förefaller mig motiverat att här erinra om den ursprungliga grekiska betydelsen för ordet teori, *theoria*, som åsyftar en betraktan, exempelvis av stjärnkonstellationer, vara åskådare, t.ex. av ett skådespel, eller att delta i en festlig procession. Vad som avses är inte ett purt 'seende' som fastställer förhandenvarande eller lagrar information. Kontemplationen (lat. *contemplatio*) dröjer inte vid ett bestämt varande utan i ett visst fält. *Theoria* är inte så mycket en enskild ögonblicklig akt som en hållning, en ståndpunkt och ett tillstånd (*ein Stand und Zustand*), som man intar och befinner sig i. Det rör sig om att vara där (*Dabeisein*) i den fina dubbelbetydelsen av att vara närvarande, men också att som närvarande vara helt involverad. Så deltar man i en rituell procedur eller i en ceremoni genom att uppgå i deltagandet, vilket också betyder att med andra eller med möjliga andra vara delaktig av detsamma. 'Teori' är alltså inte i första hand ett tillvägagångssätt, genom vilket man bemäktigar sig ett föremål eller gör det möjligt att förfoga över detsamma genom förklaring. Teorin ägnar sig åt en tillgång av annat slag.

Det finns två i grunden olikartade slag av tillgångar. Somliga är av slaget att vi eftersträvar dem i avsikt att bruka dem eller besitta dem för möjligt bruk. Till deras väsen hör att det som den ena besitter och brukar, inte kan innehas av den andra. Sådana tillgångar måste fördelas och modern statsförvaltning har här till uppgift att bemöda sig om en riktig fördelning. Andra tillgångar är sådana att de, då de innehas av somliga, samtidigt ändå kan innehas också av andra. I själva verket rör det sig här om tillgångar som inte innehas på detta sätt och just därför för var och en är något som han eller hon helt kan vara delaktig av. Augustinus använder sig om denna olikhet i "innehav" av en tillgång motsatsparet *uti* och *frui*, å ena sidan ett bruk och förbrukande, å andra sidan ett förhållningssätt som bär frukterna i sig själv. I Augustinus version var den senare inställningen en kontemplation kring Gud – medan han däremot fördömde det världstillvända kunskapsbegäret som nyfikenhet. Men i själva verket gäller detta också alla andra sätt, som frigör människan från fixeringen vid det nyttiga och istället låter henne förhålla sig "rent teoretiskt" – områden som vi kallar konst och vetenskap, men också många andra. Överallt där vi uppfattar något som "vackert", frågar vi inte varför och vartill. Vilket mänskligt liv ter sig för oss ännu mänskligt om det saknar delaktighet i sådan "teori"?

Är det verkligen så romantiskt att tala om teori som en livsmakt, som alla människor delar? Man måste inte ha något uppdrag att lovorda teorin för att inse att teori inte uttöms av sin roll i praktikens tjänst. Förvisso var det en lång inlärningsprocess under årtusenden som småningom lät mänskligheten förbättra sina livsutsikter genom nya erfarenheter och färdigheter, till en början genom förmågan att handha eld som försvarsvapen och värmekälla och genom teknikens begynnelse. Men att det slutligen hos detta näsvisa, intelligenta lilla folk av greker skulle bli möjligt för det teoretiska medvetandet att vakna till självinsikt och låta vetenskap uppkomma, är inte en självklar följd av denna utveckling. Mogna högkulturer, som på intet sätt var lägstående, tog inte detta steg till teoretisk vetenskap.

Samtidigt ligger det någonting komiskt i att hos den nyktra Aristoteles läsa hur han föreställde sig det första frigörandet av teoretiskt vetande. Enligt den rådande grekiska uppfattningen var det tack vare egyptierna detta vetande hade uppkommit, emedan de egyptiska prästesiktet var befriat från allt arbete för livsnödvändigheter och så var ledigt för teoretisk fritid. Kan man faktiskt tro att detta pragmatiska schema – att det nödvändiga först måste åtgärdas för att det överflödiga och sköna sedan skall kunna kultiveras – är tillräckligt?

I sin statsutopi har Platon mycket åskådligt visat det som vi i vår moderna civilisation på ett drastiskt sätt genomlever, nämligen att inriktningen på behov och önskvärdheter (*der Bedürfnisse und der Wünschbarkeiten*) öppnar ett i sig gränslöst perspektiv. En stat som bygger enbart på lyckad harmoni mellan behov och behovstillfredsställelse är i själva verket överhuvudtaget ingen mänsklig

stat. Behoven växer nämligen av egen kraft. *Hedone* (lusten) tillhör den övergripande klassen *apeiron* (det gränslösa).

Inte enbart vår självkänedom hindrar oss att i det fullständiga tillfredsställandet av mänskliga behov se den föregående betingelsen som måste föreligga för att teori skall bli möjlig. Också vår historiska forskning visar oss på ett nog så åskådligt sätt det som vi i vår värld drastiskt upplever, nämligen att tyngdpunkten på behov och önskvärdheter i sig är något som inte går att begränsa. Men inte desto mindre blir det genom arkeologiska utgrävningar som blottlägger de tidiga millennierna av människans förhistoria alltmer uppenbart att det också för det tidiga människosläktet inte enbart gällde att överleva. Begravningsriter är genom tiderna mänsklighetens följeslagare och oberoende av vad de betyder, av vilken protest mot eller vilket erkännande och accepterande av döden de innebär, i vilket fall som helst vittnar de framgrävda offergåvorna om en ständigt ånyo överraskande rikedom av dekorativt överflöd som inte inskränker sig till det blott nödvändiga. Det sena utkast till en kulturhistoria och teori om kulturens uppkomst som Aristoteles anför när han tolkar det sköna och blott teoretiska som en följd av prästerlig fritid, har uppenbarligen vissa drag av upplysningstänkande.

Men vad Aristoteles genom denna bifogade historiekonstruktion egentligen vill belägga, är något mer. Mänskligt liv vill "det goda". Liksom allt levande är också människan mån om sin självbevarelse. Denna drift är något i henne som tänker av egen kraft: men människan är också en tänkande varelse som inte bara uttrycker driften. Var och en frågar sig hur han eller hon skall leva. Människan söker sin fullkomning i ett lyckligt liv – och det är inte något som uttöms av att förvärva aktiva framgångar utan yttrar sig uttryckligen även i en hängivenhet inför det som är, det som kan ses och det som är skönt att se. Den stora läromästaren till dem som på så sätt innehar vetande och som för tvåtusen år sedan grundlade sin i många avseenden felaktiga och i många andra avseenden så mänskliga fysik, var visserligen också den som först utvecklade en praktisk filosofi, där också mänskliga göranden och låtanden uppvisar ordning och det var likaså Aristoteles som utforskade författningsformerna för det politiskt-samhälleliga livet. Det var likväl inte till följd av anpassning eller bristande konsekvens som han ändå gav det teoretiska livet förrangsställningen. Han kan därmed inte ha menat att det någonsin för en människa skulle finnas ett rent kontemplativt liv – som om hon inte alltid vore knuten till sin kropp och invävd i praktiskt-politiska sammanhang som betingar också hennes koncentration på det sanna och väsentliga. För oss finns inte valet att antingen vara gudar eller människor – och i egenskap av människor finns vi inte som en ständigt vaken gudom utan vi är kroppsliga naturväsen. Såsom människor är vi också alltid människor bland människor, samhälleliga väsen och enbart genom praktiken i denna människovaro kan den ena eller den andra allt emellanåt för en tid ägna sig åt ren kunskap.

Kunde detta också bidra till lösningen av det gamla problemet gällande aristotelisk teologi, som består i att Guds "tänkande" inte kan tänka någonting annat än sig självt – även om tänkande ändå alltid är att tänka något och bara "vid sidan" av detta är inneslutet i sig självt? Om *noein* är *theorein*, då är det uttryckligen inte meningsfullt att fråga vad som kan vara föremålet för sådan kontemplation. Det är arten av den hängivna relationen till det som är som "för oss" innebär en högsta fullkomning av vårt "där" (*unseres Da*). Det rör sig inte om ett "självmedvetande" utan precis om den livsstegring som grekerna kallade *theoria* och vars varaktiga närvaro för dem utgjorde det gudomliga.

Det vore inte svårt att visa hur också den moderna vetenskapen fortfarande förutsätter detta teoribegrepp som en livsbetingelse. Men samtidigt måste man fråga sig, vart har vi kommit? Rör det sig i en sådan hänvisning tillbaks till människans grundförfattning fortfarande om teori eller gäller det snarare en praktik, erfarenheter om hur ting handhas och mellanmänskliga relationer sköts, någonting vi inte skulle kalla teoretiskt. Men hur förhåller det sig? Är teorin ytterst praxis, som redan Aristoteles hävdar, eller praxis rent av – när den utgör en sant mänsklig praxis – alltid också teori? Är praktiken inte alltid, när den är mänsklig, en vändning av blicken bort från sig själv och i riktning mot den andra, ett frånseende av sig själv och ett lyssnande på den andra? Så är livet en enhet av teori och praktik, en möjlighet och uppgift för var och en. Att frånse sig själv och istället se på det som är;

det är så ett bildat – nästan hade jag sagt, gudomligt – medvetande förhåller sig. Det måste inte gälla ett genom vetenskap och till vetenskap bildat medvetande. Det räcker med ett mänskligt bildat medvetande, som har lärt sig att tänka igenom andras ståndpunkter och söka en delad förståelse av menat och gemensamt (*das Gemeinsame und Gemeinte*).

Men vad har det då blivit av vår hyllning till teorin? En hyllning till praktiken? Liksom den enskilda ständigt måste återintegrera teoretiskt vetande i sin praktiska livskunskap, eftersom kunskap om tingen (*Sachwissen*) är nödvändig, gäller desamma också för det kulturliv som baserar sig på vetenskap. En sådan kultur har som sin livsbetingelse att den rationella organisationen i dess civilisatoriska apparat inte kan vara ett självändamål utan istället bör möjliggöra ett liv, till vilket man kan säga "ja". All praktik visar ytterst mot något som överskrider praktiken.

Översättning från tyskan: Jan-Ivar Lindén