

# Minnets gemenskap i Gadamers hermeneutik

## James Risser

När Gadamer i *Sanning och metod* utvecklar sin filosofiska hermeneutik i förhållande till de historiska humanvetenskaperna ställer han omedelbart frågan om förståelsen i anslutning till det metodproblem som dominerade 1800-talets humanvetenskaper. Detta metodproblem är i allt väsentligt problemet om humanvetenskapernas självförståelse som vetenskap, det vill säga som giltig kunskap. Medan vissa inom humanvetenskaperna argumenterade för att naturvetenskapernas paradig borde införlivas i humanvetenskaperna sökte andra (och här tänker man omedelbart på Dilthey) en särskild metodologi för humanvetenskaperna. I motsättning till detta hävdar Gadamer att humanvetenskaperna för sin självförståelse måste söka bortom metodproblemet. Förståelseerfarenheten, vilken han uppfattar som det väsentliga sättet att uppnå kunskap inom humanvetenskaperna, är i själva verket inte begränsad till det som kan garanteras av en metod. Allt detta är bekant för varje läsare av *Sanning och metod*. Vad som kanske också är bekant är att Gadamers ursprungliga förhållningssätt till detta påstående består av att peka på den tidigare humanistiska traditionens relevans för humanvetenskaperna, eftersom denna tradition inte tyngdes av något ideal om giltig kunskap, det vill säga kunskap om regelbundenhet, och inte heller begränsade kunskaperfarenheten till vad som kan tillåtas i enlighet med den metodologiska exakthetens krav. Gadamer ser att den tidigare humanistiska traditionen var anhängare av ett sätt att uppnå kunskap som i hög grad står i överensstämmelse med den förståelseerfarenhet som hans filosofiska hermeneutik försöker formulera. Gadamer avgränsar detta sätt att uppnå kunskap genom en analys av de viktigaste begreppen i den humanistiska traditionen, och betonar i detta avseende särskilt begreppet bildning (*Bildung*).

Men Gadamers analys är vid detta särskilda steg i utvecklingen av hans position i *Sanning och metod* i själva verket bara en del av en undersökning av ett problem som är specifikt för hans teori om förståelse, nämligen problemet om sanningen i konsten. I förhållande till detta problem orienteras analysen av den humanistiska traditionens begrepp (bildning, *sensus communis*, omdöme och smak) mot det sätt på vilket dessa begrepp i sista hand införlivas i estetikens diskurs, där de inte längre är kopplade till en erfarenhet av sanning. I synnerhet Kant blir det centrala fokuset för dessa begrepps förvandling.

Genom att ge analysen av den humanistiska traditionens centrala begrepp denna inramning misslyckas Gadamer vid denna tidpunkt att demonstrera hur betydelsefulla dessa begrepp i själva verket är för förståelseerfarenheten såsom han utvecklar den bortom *Sanning och metod*. I de följande anmärkningarna avser jag att ytterligare utforska den humanistiska traditionens betydelse för Gadamers hermeneutik. Jag kommer i synnerhet att hävda att Gadamers hermeneutik i allt väsentligt kan uppfattas som en ny teori om bildning. För att belägga detta påstående och antyda vad det kan medföra tänker jag dela upp mina anmärkningar i tre delar. För det första vill jag genom en summarisk analys peka ut vad som står på spel i begreppet bildning och relaterade begrepp såsom Gadamer presenterar dem i *Sanning och metod*. För det andra vill jag följa implikationerna av hur dessa begrepp behandlas inom ramen för Gadamers intention att förstå sin hermeneutik som praktisk filosofi. Och för det tredje vill jag tolka denna förståelse av hermeneutiken i enlighet med det som jag kallar en minnets gemenskap.

\* \* \*

I *Sanning och metod* introducerar Gadamer begreppet bildning i en diskussion om hur detta begrepp kommer till uttryck hos Herder. För Herder hänvisar bildning till bildnings- och kultiveringsprocessen, och är specifikt för vad det innebär att vara en människa, det vill säga: att vara en människa är att utforma ett liv.<sup>1</sup> I dess vardagsbruk under 1700-talet betecknade begreppet idén om kulturen som det verkligt

---

<sup>1</sup> Se Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1990, 14 f; svensk översättning, *Sanning och metod i urval*, Göteborg: Daidalos, 1997, s. 23. Hädanefter hänvisar jag till den svenska översättningen som SM.

mänskliga sättet att utveckla sina naturliga talanger och förmågor. Men ordets historia visar att det inte är identiskt med kulturell kunskap som sådan. Det beskriver nämligen i lika hög grad den tillblivelseprocess som inte enbart förblir i ett konstant tillstånd av vidareutveckling, utan kan tillskrivas någon som är beredd att erkänna andras tankar som godtagbara.<sup>2</sup> Idén här är inte helt olik idén om den sokratiska okunskapen, i vilken man är medveten om sina egna begränsningar, och Gadamer anser att man kan finna en variation av denna idé även hos Hegel. Att vara bildad (*gebildet*), är i den hegelianska redogörelsen att upphöjas till den universella nivå där man tar avstånd från sin egen särskildhet och lär sig att bekräfta det som är annorlunda än en själv – genom att finna fler universella synsätt transformerar man också sig själv.<sup>3</sup> Gadamer påpekar snabbt att denna upphøjelse till det universella inte enbart är en fråga för den teoretiska hållningen, ”utan är en täckande väsens-bestämning av det mänskliga förnuftet i dess helhet” (SM 26). Detta innebär att även för Hegel finns det en praktisk bildning som består i att man tar på sig det universella i vilket man förblir öppen för det som är nödvändigt samtidigt som man tar hänsyn till den individuella situationen. Gadamer ser denna idé som överensstämmande med den historiska andens grundläggande karaktärsdrag – att känna igen sig själv i en annan existens.

Men även för de historiska vetenskaper som utgår från Hegel finns det ett element av bildning, och Gadamer demonstrerar denna poäng genom att notera betydelsen i Helmholtz beskrivning av humanvetenskapernas sätt att verka såsom ”taktfullhet”. För Helmholtz är taktfullhet ”en viss känslighet och förmåga till förnimmelse för situationer och hur man förhåller sig i dessa, en kunskap som vi inte kan härleda ur allmänna principer.” (SM 30) Taktfullhet kan inte formuleras genom en regellogik eftersom den medför en outtaladhet och en outtryckbarhet, och likväl är den för Helmholtz ett sätt att uppnå kunskap som förts över till ett format minne. En taktfull människa har förmågan att göra distinktioner och utvärderingar i det individuella fallet, utan att kunna ge tillräckliga, explicita skäl för dem. Någon med en taktfullhet inom estetiken kan exempelvis skilja mellan det sköna och det fula på

---

<sup>2</sup> Jmf. Jean Grondins transkribering av en anmärkning Gadamer gjorde vid Hermeneutiksymposiets årliga möte i Heidelberg. Jean Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, övers. Kathryn Plant, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003, s. 25.

<sup>3</sup> Denna idé kommer klarast till uttryck i kapitlet ”Sanningen hos vissheten om sig själv” i *Andens fenomenologi*, i vilket Hegel beskriver herre-slav-dialektikens grundläggande kännetecken.

informerad grund, men inte utifrån en teoretisk kunskap. Ett sådant påstående skulle förbli ohjälpsamt utan elementet av bildning, vilket vill få oss att se på ting på det sätt som andra ser ting, det vill säga, att höja sig själv över sig själv, till det universella. Det universella är här inte begreppets universalitet, utan helt enkelt den mer universella synvinkel som enbart är närvarande när man håller sig själv öppen för andras synsätt. Detta kultiverade medvetande, förklarar Gadamer, tar formen av sinne snarare än begrepp; och i den mån som detta sinne är ”aktivt i alla riktningar” så kan det kallas ett universellt (*allgemeiner*) sinne.

Idén om ett universellt eller gemensamt sinne, en *sensus communis*, är ett humanistiskt begrepp som Gadamer uppfattar som särskilt betydelsefullt i Vicos verk, vars humanism är knuten till det humanistiska idealet om *eloquentia* (vältalighet). Vico ser inte i idén om det gemensamma sinnet detsamma som Descartes skulle komma att se, nämligen en pseudosanning som saknar grundval av klarhet och tydlighet. För Vico är det gemensamma sinnet snarare det allmänna sinne för det som är sant och det som är rätt vilket ligger till grund för en gemenskap. ”Det som den mänskliga viljan måste rätta sig efter är, enligt Vico, inte förnuftets abstrakta allmänna utan det konkret allmänna, som det framställs av en grupp, ett folks, en nations eller hela människosläktets gemenskap” (SM 36). Denna idé står i själva verket att finna i den antika retoriska traditionen, men Gadamer påpekar att Vico avser mer än att försvara den retoriska övertalningen. *Sensus communis* liknar *fronesis*, den praktiska vishetens intellektuella dygd: de är båda riktade mot den konkreta situationen. Likheten är rentav ännu viktigare på grund av det etiska elementet i *fronesis*, som förs vidare i den romerska, stoiska läran om *sensus communis*. För Vico är *sensus communis* alltså inte den gemensamma roten för det yttre sinnet, som det är för skolastiken, utan det sinne för det rätta och allmänna goda som man erhåller genom att leva i en gemenskap.

Detta moraliska och politiska element i begreppet *sensus communis* fortsätter att associeras med begreppet i de flesta av dess historiska uttryck.<sup>4</sup> Men i Tyskland övertogs begreppet *sensus communis* utan dess moraliska och politiska dimension.<sup>5</sup> Det kopplas nu nära samman

---

<sup>4</sup> Man kan rentav finna det, noterar Gadamer, i en föreläsning av Bergson från 1895 om *le bon sens*. Se SM s. 41.

<sup>5</sup> Gadamer finner ett undantag från denna regel hos den schwabiske pietisten Oetinger. Oetinger framhåller *sensus communis* mot ”skolans” rationalism. Se SM s. 43 ff.

med omdömesbegreppet och ytterst med den estetiska smaken, där det likställs med subjektiv erfarenhet. Till en början förmedlade omdömesbegreppet ett ideal om *judicium*, en grundläggande intellektuell dygd i vilken man har förmågan att korrekt tillämpa vad man har lärt sig. Men såsom dygd kan denna tillämpning inte utföras av regler. Gadamer kommer åtminstone att ge Kant äran för att ha uppmärksammat att det till skillnad från det egentliga förnuftet inte finns några regler för omdörets arbete. I föreställningen om det reflexiva omdömet, vilket kännetecknar det estetiska omdömet, uppmärksammar Kant att det är en upplevd erfarenhet att underkasta det singulara under det universella ("Detta är vackert"), som inte kan genomföras av en regel. Men vi ser redan att omdömet, som i *Kritik av omdömeskraften* förblir knutet till en föreställning om gemensamt sinne, åtminstone i Gadamers läsning av Kant inte längre behåller begreppets starka moraliska och politiska innebörd. Om omdömet fortfarande stöder en föreställning om gemensamt sinne, är detta gemensamma sinne enbart en "obestämd norm" för att grundlägga en universell överensstämmelse med avseende på smaken. Det avgörande för Kant är att smakpåståenden har sin egen autonomi som hör till estetiken, och att smak inte längre i första hand är en moralisk term. Även om det är sant att smakomdömet för Kant är relaterat till "intensifieringen av livskänslan", en idé som i sista hand syftar till främjande av moral och kultur, tycks den humanistiska traditionens nyckelbegrepp i Kants händer ha lite att göra med de bildningens sanningar inom vilka vi lever våra liv.

\* \* \*

Vi behöver inte söka länge för att se hur dessa centrala begrepp i den humanistiska traditionen tränger in i Gadamers projekt. Bildningsprocessen, i synnerhet såsom man påträffar den hos Hegel, där att vara bildad innebär att en person ställer sig själv inför sig själv genom att se den högre synvinkeln, är en mer än adekvat beskrivning av den hermeneutiska förståelsen som självförståelse. Om förståelseerfarenheten för Gadamer är att ta tag i vad den andra har att säga, vet vi att denna förståelse på ett sätt som liknar själva erfarenhetens natur kommer att göra det möjligt för den som söker förståelse att se någonting av sig själv och att transformeras i denna process. Självförståelsens modus i erfarenheten av konsten är ett tydligt exempel. Vi lär oss att förstå oss själva i och genom den eftersom konstverket inte är en tidlös närvaro

för ett rent estetiskt medvetande – det vill säga ett möte med ett objekt som beskrivs i termer av en känsla av njutning – utan ett verkligt möte med en värld som presenterar sig själv historiskt. Den självförståelse som äger rum i förhållande till erfarenheten av konsten, förklarar Gadamer, är bara möjlig när vår erfarenhet inte är diskontinuerlig med ”den andras enhet och integritet”.<sup>6</sup>

Lika viktigt för Gadamers hermeneutik är begreppet *sensus communis*. I den mån hermeneutisk förståelse är oskiljbar från någon form av gemensamt liv – ett kännetecken som låter oss beskriva verkställandet av den hermeneutiska förståelsen som en process med vilken man letar sig fram i livet – kan detta livs intelligenta ordning enbart vila på någonting i stil med en *sensus communis*. I själva verket kan man hävda att den form av förståelse som äger rum genom det som Gadamer kallar tradition (*Überlieferung*) är en återinskrivning av begreppet *sensus communis* inom ramen för en fakticitetens hermeneutik, det vill säga inom ramen för en tolkande rörelse som ständigt får tillgång till ämnet från insidan av en konkret (faktisk) situation i det historiska livet. För hermeneutiken är en sådan tillgång aldrig en fråga om korrekt bestämning, utan om det passande och lämpliga med hänsyn till det sätt på vilket ämnet ”kommer ut”. Dessa termer påminner oss snabbt om den praktisk-filosofiska dimension som Vicos idé om *sensus communis* innefattar och de kännetecknar på ett väsentligt sätt Gadamers hermeneutik. Vid fler än ett tillfälle har Gadamer hävdad att hans filosofiska hermeneutik är en efterföljare till den praktiska filosofins klassiska tradition. Den filosofiska hermeneutiken, förklarar han, tillhandahåller ”en orientering för vetenskaplig och kritisk ansträngning som delar det moderna metodidealet men samtidigt inte går miste om villkoret för solidaritet med och berättigande av vårt praktiska liv”.<sup>7</sup> För att vara mer precis är inte den filosofiska hermeneutiken intresserad av det praktiska livet som ett ämne för undersökning i samhällsvetenskaplig forskning, utan den uppfattar sig själv i termer av en praktisk uppgift, som det verkliga arbetet med *ethos*, med ett själv-förhållande (*Sich-Verhalten*) och en hållning (*Haltung*) inom livet som har förmågan att tala om sig själv och ta ansvar för sig själv.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Saknas i den svenska översättningen, *Wahrheit und Methode*, s. 103.

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, ”Hermeneutics and Social Science”, i *Cultural Hermeneutics* 2, 1975, s. 311.

<sup>8</sup> Se Hans-Georg Gadamer, ”Die Kultur und das Wort”, i *Lob der Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, 17; engelsk övers., ”Culture and the Word”, i *Praise of Theory*,

Genom att karaktärisera hermeneutiken på detta sätt kommer Gadamer att föredra den aristoteliska dygden *fronesis* som en modell för hermeneutisk förståelse, och ett bra ord för *fronesis* är, som Gadamer en gång sade, ”omdöme”. Det viktigaste i detta avseende är att Gadamer menar att *fronesis* för Aristoteles inte bara är ett omdöme med hänsyn till den särskilda situationen; det är ett med-omdöme, ett omdöme som är informerat av vad som uppfattas som gemensamt. Vad som uppfattas som gemensamt är en funktion av *logos*, av att vi talar om saker, där ord inte bara redan är riktade mot en betydelses enhet, utan också mot kommunikation och gemensam giltighet: vi talar *till* någon och samtidigt försöker vi höra vad den andra har att säga. Ordet (*logos*) är, som Herakleitos förklarar, gemensamt för alla, och Gadamer uppfattar det som att vi växer in i ett språk som ett sätt att uppnå kunskap om världen. Allt detta innebär att i den erfarenhet av förståelse för vilken det språkliga är väsentligt ser Gadamer i Aristoteles efterföljd en mer grundläggande koppling mellan språk och gemenskap. I det mänskliga språket (*logos*) gör vi mer än att kommunicera tidigare upptäcker – vi engagerar oss i en ansträngning att dela någonting, vilket är väsentligt för kommunikationen, och som sådant pekar språket ut en grundläggande socialitet inom det mänskliga livet. För Gadamer är den hermeneutiska förståelsen denna kommunikativa händelse, en händelse som i förhållande till en fakticitetens hermeneutik förblir ett tolkande utförande av livet. Det är i denna kontext som man om Gadamer hermeneutik kan säga att den rör öppnandet av det delade liv i vilket man kan höra den andras röst.

Från dessa väsentliga aspekter av Gadamer hermeneutik är det rimligt att dra slutsatsen att hans filosofiska hermeneutik utgör någonting i stil med en ny teori om bildning. Den bör uppfattas som ny i det avseendet att Gadamer uttrycker sin version av fornamnet av ett liv genom språk och socialitet på ett distinkt sätt. Vi kan skaffa oss en klar idé om denna distinkthet genom att titta på den publicerade versionen av en föreläsning som Gadamer gav i Salzburg 1980, kallad ”Die Kultur und das Wort”. I denna föreläsning visar Gadamer den historiska kontexten för idén om kultur, men vänder sig snart till en filosofisk betraktelse över denna idé. Kulturens ursprungliga uttryck, förklarar han, är ordet, vilket bör förstås som *logos*. Förstått på detta sätt finns det aldrig ett ord, eftersom ”*logos* består av ord som tenderar mot en menings enhet”

---

övers. Chris Dawson New Haven: Yale University Press, 1998, s. 8. Jag hänvisar härnäst till denna text som PT.

(PT 4). En sådan enhet, insisterar Gadamer, kan aldrig fångas i enheten av en fras och det är därför mer passande att karaktärisera *logos* som tal. Talet är i sin tur aldrig en ren monolog, utan snarare ett ord uttalat till någon, på vilket man måste svara (PT 5). Och vad gäller förståelsen kommer Gadamer också att insistera på att svaret på talandet effektivt införlivas i frågans och svarets dynamik, där ordet egentligen bara finns i svaret. Men detta innebär att ordet är riktat mot kommunikation, vilket som vi kan se i det tyska ordet *Mitteilung* (liksom i det svenska ”meddela”, övers. anm.) i sin tur innebär att dela och ta del, i den bemärkelsen att det som delas inte blir mindre men kanske mer. Kulturen, fortsätter Gadamer, är domänen för allt som blir mer genom att man delar det (PT 6). Det är nu just som en domän för det som blir mer som vi kan begripa den ursprungliga innebörden av kultur som utveckling och kultivering, och därmed innebörden i att skapa sin väg i världen genom andra. Kultur är alltså för Gadamer inte avkoppling eller fritid, utan, i ett avseende man bara kan förstå från delandets kontext, det som ”hindrar människor från att attackera varandra” (PT 10).

Men Gadamers grundläggande poäng är att det är våra ord som konstituerar vår kultur, och han ser tre specifika former av ord som definierar den västerländska kulturen: det frågande ordet, det sägande ordet (*Sage*) och löftets ord. Det frågande ordet är det rastlösa ord som alltid överlever sig självt, och ständigt söker efter nya svar. Det sägande ordet hänvisar till den autonomi som hör till ordens anspråk på att uppfylla sig själva. Att tala om autonomi innebär här att denna form av ord inte har behov av någonting utanför sig själv för att bekräftas. Gadamer säger att detta är den ursprungliga innebörden i *mythos*: ett sägande som vecklar ut sin sannings verkliga kraft enbart genom att genomföras ensamt (PT 13). Detta sägandets ord är också det poetiska ordet, där ord är meningsbärande i sin självpresentation. Vad gäller löftets ord finns det två erfarenheter av detta: det förlåtande ordet och det återförenande ordet. Det förlåtande ordet är erfarenheten av att övervinna den orättvisans oenighet som kan uppstå mellan en och en annan. Det återförenande ordet är för Gadamer särskilt betydelsefullt, eftersom man i en erfarenhet av återförening finner ”någonting som är relaterat till människans sanna, inre historicitet” och som talar till den ”förhöjning i existensen” – det som ”blir mer” – som utförs av den hermeneutiska förståelsen. Enbart genom att återförenas, förklarar Gadamer, ”lyfts den annanhet som inte kan assimileras upp till den aktualitet som hör till levandet och tänkandet i gemenskap och solidari-

tet” (PT 15). Gadamer avslutar sitt anförande genom att påminna sina lyssnare om att deras uppgift – kanske, skulle man kunna säga, deras utbildning i mänsklighet – består i att vårda dessa tre former av ord.

\* \* \*

Det är intressant att notera att dessa tre former av ord, som Gadamer själv säger hör samman med varandra, alla pekar mot idén om den hermeneutiska förståelsen som en erfarenhet av ett delat liv. Med detta i åtanke finns det god anledning att karaktärisera hermeneutikens bildning som en minnets *gemenskap*. Frågan är här hur vi bör förstå denna idé. Vad vi hittills har sett, om än bara i anmärkningar som i sista hand behöver utvecklas vidare, är att hermeneutisk förståelse är någonting mer än att uppnå överensstämmelse i förståelse (*Verständigung*). Som en form av bildning sysslar den hermeneutiska förståelsen med att skapa ens väg genom livet, där detta liv på ett grundläggande plan är sammankopplat med andra, vilka inte bör assimileras till den egna vägen. Förståelsens hermeneutiska händelse, som vi här beskriver som att skapa sin väg, förutsätter att man deltar med den andra utan att likställa denna andra – annars skulle ingenting delas. Gadamer ger oss en koncis beskrivning av denna hermeneutiska bildning i slutet av sin essä ”Europas mångfald”. Där skriver han: ”vi skulle möjligtvis kunna överleva som mänsklighet ... om vi skulle ha förmågan att lära oss att erfara den andra och de andra, som vårt självs andra, för att delta med varandra”.<sup>9</sup> Denna idé om ett deltagande som inte raderar skillnaden i den andras röst strukturerar nödvändigtvis hermeneutikens bildning i termer av en idé om gemenskap – inte som en gemensamhet under ett begrepp om identitet som uppstår med utformandet av ett ”vi”, utan som ett prövande eller utövande av livet tillsammans. Det är en gemenskap som varken definieras av intersubjektivitet, vilket är fördubblingen av det som redan är ens *eget*, eller av överensstämmelse, här uppfattat kort och gott som assimilation, utan av det svar och det ansvar som medföljer de ord som riktas från en till en annan. I denna kontext är hermeneutisk förståelse bildning ”som den ständigt utvecklande bildningen av vår kommunikativa kunskap om världen”.

---

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, ”The Diversity of Europe”, i *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History*, red. Dieter Misgeld och Graeme Nicholson, Albany: SUNY Press, 1982, s. 235 f.

Låt oss alltså godta att hermeneutisk bildning på ett grundläggande plan hör till den gemenskap i *logos* som förenar en med en annan i sitt utövande. Men varför kalla denna gemenskap en *minnets* gemenskap? Vi har i själva verket redan introducerat idén om minnet som en komponent i bildning i relation till Helmholtz idé om taktfullheten. Vi minns att taktfullheten enligt denna idé inbegriper en känslighet inför situationer för vilken kunskap från generella principer inte är tillräcklig. Taktfullhet medför en bildning i relation till en fri rörlighet. Om detta forfarande faktiskt, som Helmholtz idé om taktfullheten antyder, hör till minnet såsom kvarhållande i medvetandet, vill Gadamer hävda att vi i sista hand inte kan förstå ett sådant minne psykologiskt. För Gadamer hör kvarhållande i medvetandet och åminnelse – egenskaper som tycks beskriva minnets operationer – till den mänskliga erfarenhetens historiska karaktär. När idén om minnet vidgas på detta sätt är det enkelt att se hur gemenskapen i *logos* är en minnets gemenskap. Det delade liv som konstituerar en gemenskap är oskiljbart från den historiska karaktären hos den mänskliga erfarenhet som är underkastad bildning och de element av glömska och förlust som all bildning tar del i. I förhållande till detta hör det delade livet alltid till minnet.

Denna idé kan på det enklaste och mest dramatiska sättet begripas genom insikten att med hänsyn till det historiska livet så är inte alla medlemmar av en gemenskap inom hörhåll, ett tillstånd som kräver minne. Minnet är trots allt det fenomen i det mänskliga livet som bär vittne om frånvarons och icke-närvarons verklighet med hänsyn till den gemensamma existensen. En gemenskap som är konstituerad i ett delat liv bör inbegripa det förflutnas frånvarande och mångfaldiga röster såsom det väsentliga innehållet i traditionen (*Überlieferung*) – en term som vi här vill förstå helt enkelt som historisk överföring. Och i relation till erfarenhetens historicitet, som ger upphov till en unik form av återvinnande av dessa röster, vet vi att det hermeneutiska minnets dynamik inte bör likställas med en enkel psykologisk version av minnet som ett återvinnande av det glömda. Om det stämmer, som Gadamer säger, att överallt där filosofi utövas ”äger en åminnelse av vara rum”,<sup>10</sup> så vet vi att denna åminnelse inte är det enkla återvinnandet av ett förlorat föremål – något som först var närvarande och sedan gått förlorat bara för att återfinnas igen, som ett faktum man kommer ihåg vid en tentamen. Snarare hör åminnelsen till ett övervinnande av

---

<sup>10</sup> Jmf. Hans-Georg Gadamer, ”Reflections on My Philosophical Journey”, i *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, red. Lewis Hahn, Chicago: Open court, 1997, s. 35.

det element av glömska som är inneboende i sedimenteringen, men även av den spridning som hemsöker alla mänskliga ansträngningar för att forma ett liv i relation till andra. Och vad en sådan åminnelse uppnår är aldrig blott en repetition av det tidigare, utan en utvidgning av dessa mänskliga möten mot en framtid. När den historiska texten bringas att tala igen, talar den till en närvarande situation där den har blivit någonting annat än sig själv. Eller för att uttrycka detta i något annorlunda termer: den andre vars röst man kommer för att höra är en annan röst som öppnar lyssnaren för fullheten hos ett större liv. I den utsträckning som denna hermeneutiska förståelse är en minnesoperation måste vi förstå detta minne som Platon förstår det, nämligen precis som ett väntande kvarhållande i medvetandet – vaksamheten hos ett liv som känner sig självt enbart i sin vaksamhet mot det som drar det mot livets mörker.

Om det hermeneutiska minnet alltså samtidigt är en viss bildning och en vaksamhet, så förblir det nödvändigtvis så eftersom elementet av förlust, som i själva verket har en prioritet i minnets operationer, också kvarstår. Denna förlust som kvarstår – en förlust vi i och med tidens enkla gång upplever varje dag – fungerar som ett element av motstånd mot all bildning. I detta avseende bör det hermeneutiska minnet åtskiljas från en hegeliansk *Erinnerung* i vilken all förlust, likt historiens sår som inte lämnar några ärr, kan återvinnas. Dessutom är denna förlust dubblerad i hermeneutiken, eftersom det inte bara är operationen själv som äger rum i förlusten: det finns också en förlust som hör till själva minnets objekt. För en hermeneutik som inte bara följer en fakticitetshermeneutiks ramverk, utan även den platonska åminnelsens grundläggande insikt, är objektet aldrig först fullt närvarande över huvud taget. Det som finns i ordet – det *logos* kring vilket minnets gemenskap formas – kan aldrig säga allt det vill säga, som om det måste förbli oåterkalleligt i minnet, eftersom dess enhet är utlämnad till dess framtid som den enda plats där det kunde uppnås.

Slutligen, om man säger att hermeneutisk bildning såsom delat liv uteslutande är knuten till ett återvinnande av ord som ett sorts minne, blir hermeneutisk bildning knuten till idén om ett löfte. Om minnet på ett fundamentalt sätt hör till återvinnandet av frånvaro i relation till livets tidslighet, så förblir det samstämmigt med en struktur som möjliggör återkomsten, om inte uppfyllandet, av det som äger rum i det historiska livet. Detta är löftets kännetecken, nämligen att vara den del av en förkunnelse som tillkännager en kommande verklighet. Löftet

träder in i det historiska livet som en länk till en framtid. Det är enkelt att se att all utbildning som inte är teknisk, där ändamålet alltid finns inom synhåll i förhållande till medlen – och det är en sådan icke-teknisk utbildning som kommer ifråga inom humaniora – bär med sig ett löfte.

Hur bör vi då förstå löftets kännetecken i förhållande till den specifika idén om en minnets gemenskap? Gadamer har själv faktiskt uppmärksammat oss på detta förhållande i sin essä om kulturen. Men när Gadamer gör sina anmärkningar om löftets ord i sin essä visar han inte upp den fulla betydelsen hos ett ord av detta slag. Även om det är sant att löftets ord är riktat mot övervinnandet av separationen, skulle det vara riktigare att betona att talandets allmänna kännetecken är att inom sig bära löftets natur. Varje talande som träder in i dialogens liv är ett svar på ett redan uttalat ord, och medför ett löfte i det avseendet att det ord som riktats till den andra kommer att besvaras. Löftet träder in i språket som våra ords framtid, där vi förväntar oss att höra från den andra som ett svar på vårt tal. Det innebär att ett talande i förhållande till ett delat liv ständigt överskrider sig självt, vilket resulterar i en rest som i själva verket är ett framtida ord. Varje hermeneutiskt talande rymmer ett löfte som utgör bekräftelsen av en framtid som är beroende av dess uppfyllande.

För att följa denna idé ett steg längre så bygger ett löfte i den vanliga bemärkelsen på någon form av överenskommelse. Löftet avser sedan att uppfylla överenskommelsen, och den bindande karaktären hos ett löfte bygger på det tvingande i överenskommelsen. Vi tillämpar denna idé på ett vardagligt sätt när vi lånar pengar av en vän och tillkännager ett löfte om att betala tillbaka. Men löftet inom minnets gemenskap tycks inte ha exakt denna struktur, eftersom det inte finns något explicit kontrakt eller någon tidigare överenskommelse som bestämmer löftets villkor. Även om det finns en känsla av ett kontrakt i den allmänna idén om att ge sitt ord – en egenskap hos talandet som följer Gadamers orientering mot ordens trovärdighet – så påverkas naturen hos löftet i det delade livet mer eller mindre av den sanningskapacitet som leder all önskan att tala till dess destination. Detta är inte helt olikt vad Heidegger beskriver i svar på sin fråga ”Vad är (*heißt*) tänkandet?” Heidegger förvandlar denna fråga till frågan: ”Vad framkallar tänkande?” och han besvarar sin egen fråga på följande sätt:

’Att kalla’ (*heissen*) betyder i korthet ’att beordra’, förutsatt att vi lyssnar även till detta ord i dess ursprungliga bemärkelse. För i slutändan

betyder inte 'att beordra': att ställa ett krav eller ge en order, utan: att lämna över, att anförtro, att ge i någons beskydd, att bevara säkert (*einer Geborgenheit anheimgeben, bergen*). Att kalla är att kalla ut i form av ett anförtroende, att kalla till ankomst genom att hänvisa. ... Ett löfte (*Verheissung*) betyder: ett ord som kallar och försäkrar på ett sådant sätt att det som uttalas här är en förbindelse, ett givet 'ord' (*ein Versprochenes*).<sup>11</sup>

För Heidegger är att kalla det samma som att bringa till ord, vilket inte är något annat än varats kall; det är en ankomst som fungerar som ett löfte. Denna idé om ett löfte, som befinner sig i hjärtat av minnets gemenskap, är alltså riktad mot fullbordan, inte utbyte (där alla löften existerar i förhållande till uppfyllandet av ett kontrakt). Vilket innebär att i det sammanhang som utgörs av en minnets gemenskap har löftet en performativ karaktär i den mån det bringar någonting till existens som inte tidigare existerade. Alltså medför varje minnets gemenskap löftet om ett uppfyllande, vilket också gäller bildningen av vår mänsklighet.

Översättning från engelska av Kim West

---

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *What is Called Thinking*, engelsk övers. J. Glenn Gray, New York: Harper & Row, 1968, s. 118. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.