

Den Grekiska filosofin och det moderna tänkandet¹

Den grekiska filosofin och det moderna tänkandet – det är ett tema som i synnerhet den tyska filosofin har uppehållit sig vid. Man har till och med talat om det tyska filosoferandets grekomani, och det uttrycket gäller säkerligen inte bara för Heidegger eller den nykantianska Marburgskolan. Detsamma gäller även för själva den tyska idealismens stora rörelse från Fichte till Hegel, som inspirerad av Kant, omedelbart återvände till de tankemässiga impulserna från den platoniska och aristoteliska dialektiken. Därmed består konfrontationen mellan det moderna och det grekiska tänkandet på ett särskilt sätt i en dubbel uppgift. Man får aldrig glömma att grekisk filosofi inte är filosofi i den snäva mening som vi idag förbinder med ordet. Filosofi betyder för grekerna hela det teoretiska och därmed vetenskapliga intresset, och det råder inget tvivel om att det var grekerna som genom sitt egna tänkande inledde ett världshistoriskt avgörande, och bestämde den moderna civilisationens väg genom frambringandet av vetenskapen. Det som skiljer västerlandet, Europa, eller den s.k. ”västvärlden” från de asiatiska ländernas stora hieratiska kulturer, är just den nya vilja att veta som bryter fram och präglar den grekiska filosofin, den grekiska matematiken, och medicinen; som kort sagt är förbunden med hela västerlandets teoretiska nyfikenhet och dess intellektuella mästerskap.

Människans hemmahörighet i världen betecknar här den inre överensstämmelse som råder mellan tillkomsten av en hemvist och förmågan att göra sig hemmastadd – en överensstämmelse som utmärker hantverkaren, den som kan, skaparen av nya gestalter och former, technites, mannen som behärskar en teknik. I detta tänkande betyder denna människans hemmahörighet även finnandet av en egen plats, påträffandet av ett av

människan öppnat frirum av gestaltande inuti en föregiven natur, inuti en även i former och gestalter ordnad helhet av världen. Således blir filosofin i det grekiska uppbrottet ett tänkande som sanningsenligt bevarar människans oerhörda utsatthet i det där, dvs. i det smala stråk av frihet, som naturförloppets ordnade helhet tillåter den mänskliga viljan och det mänskliga kunnandet.

Men just denna utsatthet medvetandegörs i tänkandet, och leder fram till formulerandet av så pass oerhörda frågor som: vad fanns i begynnelsen? Vad betyder det att något är? Vad betyder det att intet är? Betyder intet något? Formulerandet av dessa frågor utgör början på den grekiska filosofin, och dess grundsvår är: fysis, där-varo-utifrån-sig-själv i helhetens ordning, och logos, inblick och insiktsfulhet i förhållande till denna helhet, innefattande även den mänskliga konstfärdighetens logos. Men på så vis framstår bilden av den grekiska filosofin i konfrontationen med den moderna vetenskapen nästan som en antipod, och inte bara som en förelöpare och öppnare av det teoretiska kunnandets och behärskandets bana. Genom det grekiska tänkandet blir vi varse konfrontationen mellan den värld som kan förstås och den som kan behärskas.

Det stora genombrottet kom på 1600-talet, med skapandet av den galileiska mekaniken, med reflektionen över den nya kunskapsviljan och de nya kunskapsvägarna, som den tidens stora forskare och tänkare påbörjade. Världen blev hädanefter objektet för ett metodiskt utforskande genom de moderna empiriska vetenskapernas matematiskt koncipierade och abstraktivt isolerande frågeställningar. Om man vill fånga detta nya med en formel, kan man säga att det som skedde var övergivandet av den grekiska världsbetraktelsens antropomorfism. Hur storartad enkel och övertygande den aristoteliska traditionens fysik än var, som berättade för oss att elden stiger uppåt eftersom det är dess natur att vilja vara däruppe, och att stenen faller nedåt, eftersom den först är hemma när den är nere; denna från människan och hennes självförståelse stammande tolkning av naturen var – vilket vi alla vet och vilket ingen som tillhör vår moderna värld kan dölja – ett antropomorft döljande av möjligheten att gripa och behärska världen genom kunskap.

Om den moderna vetenskapen inte inrättades med avseende på ett efterföljande resultat, utan styrdes av sin egen tillgång till världen genom teknik, genom formande, görande, förändrande, konstruerande, så är den antika filosofins arv ändå något som kvarstår – till exempel i det uppenbara faktum att vi kan och bör betrakta vår värld även som en förstälilig

värld, och inte bara som behärskningsbar. I motsats till den moderna vetenskapens konstruktivistiska tendenser, för vilka endast det reproducerbara är att betrakta som föremål för kunskap och förståelse, karaktäriseras det grekiska vetenskapsbegreppet av *fysis*, av den horisont som kännetecknas av den tingens existerande ordning som visar sig ur sig själv och som reglerar sig själv.

Den fråga som väcks av konfrontationen mellan det moderna tänkandet och det grekiska arvet, är i vilken utsträckning det antika arvet erbjuder en sanning som hålls tillbaka av modernitetens speciella kunskapsbetingelser. Om vi med ett ord vill antyda den skillnad som här framträder, så låter det sig göras genom ordet ”föremål” (*Gegenstand*). Att vi har kunskap om ”föremål”, dvs att varje föremål kan bringas till en objektiv kunskap utifrån sitt eget vara, förefaller oss vara en självklar förutsättning för kunskapsbegreppet, åtminstone vad beträffar de främmande orden objekt (*Objekt*) och objektivitet (*Objektivität*). Den fråga som den antika traditionen och dess arv lämnar oss med, är i vilken utsträckning detta föremålsliggörande (*Vergegenständlichkeit*) projekt är underkastat begränsningar. Finns det en principiell icke-föremålslighet (*Ungegenständlichkeit*), som undandrar sig den moderna vetenskapens tillgrepp, med en nödvändighet som härstammar från sakernas inre? Jag vill utifrån några exempel försöka illustrera att det grekiska tänkandets aktuella och fortlevande arv faktiskt består i att medvetandegöra gränserna för detta föremålsliggörande.

Det mest belysande exemplet i detta sammanhang förefaller mig vara erfarenheten av den levda kroppen. Det som vi kallar ”levd kropp” är helt klart inte detsamma som den cartesianska bestämningen av kroppen som *res extensa*. Den levda kroppen framträder inte såsom blott matematisk utsträckthet. Den är kanske på ett väsentligt sätt undandragen från föremålsliggörandet. Men hur påträffas då människan den levda kroppsligheten? Påträffas den inte bara i sitt sätt att stå emot subjektet och därmed i dess möjliga föremålsliggörande, när den således är störd i sina funktioner? Den levda kroppsligheten gör sig påmind som en störning i det egna livets givenhet, i dess bort-givenhet till sjukdom, missbehag, och så vidare. Den konflikt som därmed upprättats mellan den naturliga erfarenheten av den levda kroppen – denna välbefinnandets och sundhetens hemlighetsfulla och omärkliga process – och ansträngningen att behärska sjukdomen genom föremålsliggörande, kan upplevas av var och en som försatts i objektets situation, som blir en med hjälp av tek-

niska medel behandlad patient. Försöket att med den moderna vetenskapens hjälpmedel behärska de störningar som den levda kroppsligheten motspänstigt erbjuder föremålsliggörandet, är i själva verket bara ett uttryck för självförståelsen hos vår moderna, medicinska vetenskap.

Begreppen ”föremålslighet” och ”föremål” är egentligen så främmande för den omedelbara förståelse i vilken människan försöker göra sig hemmastadd i världen, att grekerna karakteristiskt nog överhuvud taget inte hade något motsvarande begrepp. De kunde knappast ens prata om ett ”ting”. Det grekiska ord som användes för hela detta sammanhang, är det för oss inte helt främmande pragma, det som man i livets praxis är inbegripen med, det som inte står emot eller över en som något som ska övervinnas, utan det varuti man rör sig och med vilket man har att göra. Detta är en inriktning som marginaliserats av den moderna, vetenskapligt strukturerade världsbemäktigandet och av den därpå grundade tekniken.

Ett andra exempel – och jag väljer ett särskilt provocerande – utgörs av människans frihet. Även friheten kännetecknas av den struktur som jag betecknade som väsentligen icke-föremålslig. Detta faktum har givetvis aldrig helt glömts bort, vilket den störste tänkaren av frihetstanken som väl har existerat vittnar om – jag syftar på Kant. Fullt medveten om den grundorientering som kännetecknar den moderna vetenskapen och dess teoretiska kunskapsmöjligheter, utvecklade Kant istället tanken att friheten inte är fattbar och bevisbar utifrån teoretiska kunskapsmöjligheter. Friheten är inget naturfaktum, utan som han har formulerat det i en krävande paradox, ett förnuftfaktum, något som vi måste tänka oss eftersom vi annars över huvud taget inte mer skulle kunna förstå oss själva. Frihet är förnuftets faktum.

Inom det mänskliga handlandets domän är det emellertid inte bara friheten som utgör ett gränsfall mot all föremålslighet. Jag tror att grekerna gjorde rätt, när de bredvid förnuftets faktum, ställde den formande samhällsvaron – ethos är det namn som Aristoteles uppfann för detta. Möjligheten att göra medvetna val och att fatta fria beslut uppbärs ständigt av något som vi själva alltid redan är – och vi är inte ”föremål” för oss själva. Det förefaller mig vara ett av de stora arven från det grekiska tänkandet, att den grekiska etiken, på denna grundval av det verkligt levda livet, lämnade ett brett spelrum åt ett fenomen som för moderniteten knappast ens existerar som tema för filosofisk reflexion; jag syftar på vänskapens tema, på filia. Det är ett ord som för oss har fått en så snäv begreppslig klang, att vi först måste utvidga den, för att över huvud taget

förstå vad som menas med det. Kanske räcker det här med att påminna om den berömda pythagoreiska satsen: mellan vänner är allt gemensamt. Vänskap är i den filosofiska reflexionen ett namn för solidaritet. Men solidaritet är en form av världserfarande och av samhällelig verklighet, som inte låter sig skapas, som inte kan framkallas genom föremålsliggörande bemäktigande eller genom artificicella institutioner. Tvärtom så föregår solidariteten den möjliga giltigheten och verkan hos varje institution, hos alla ekonomiska system, rättssystem, samhälleliga seder; den bär upp dessa och möjliggör dem, vilket inte minst juristen känner till. Detta förefaller mig vara den sanningsaspekt som det grekiska tänkandet här återigen håller i beredskap för det moderna tänkandet.

För att nu lyfta fram ett tredje, därmed sammanhängande fenomen: jag tänker på den roll som självmedvetandet spelar inom det moderna tänkandet. Att det är självmedvetandet som besitter det metodologiska företrädet, utgör som bekant själva den punkt kring vilken det moderna tänkandet rör sig. Metodisk kunskap är för oss en självmedveten process, där varje steg fullbordas under självkontroll. Alltsedan Descartes utgör självmedvetandet därför den punkt vid vilken filosofin förskaffar sig sin så att säga slutgiltiga evidens, och den vetenskapliga vissheten sin yttersta legitimitet. Men hade inte grekerna rätt, när de insåg att självmedvetande är ett sekundärt fenomen i förhållande till den hängivenhet och öppenhet inför världen som vi kallar medvetande, kunskap, erfarenhetens öppnande? Har inte vetenskapens moderna utveckling lärt oss att omgärda just självmedvetandets utsagor med tvivel? Nietzsche har mot det cartesianiska kunskapsgrundandets radikala tvivel sagt: Det måste tvivlas grundligare. Freud har lärt oss i vilken utsträckning självmedvetandet döljer förklädda livstendenser för oss. Samhällskritiken, ideologikritiken har visat oss i vilken utsträckning saker som av självmedvetandet betraktats som självklara och inte ifrågasatta sanningar, i själva verket visat sig vara speglingar av helt andra intressen och verkligheter. Kort sagt: att självmedvetandet besitter ett icke ifrågasatt företräde, som tillvisats den av det moderna tänkandet, kunde med fog betvivlas. Även här förefaller mig det grekiska tänkandet – och den storstilade självglömska med vilken det tänker det egna tänkande-kunnandet, det egna världserfandet som ett andens stort uppslagna öga – hålla ett principiellt bidrag till en begränsning av självkunskapens illusioner i beredskap.

Därifrån fortsätter vi med ett sista exempel, som just i den samtida filo-

sofins debatter trätt i förgrunden, och som dessutom endast låter sig hållas kvar inom begreppen föremålslighet och föremålsliggörande med tvång och våld: jag tänker på språkets fenomen. Ett av de mest övertygande exemplen på icke-föremålslighet är språket, förefaller det mig; så till vida som en väsentlig självglömska karakteriserar talandets karaktär av fullbordande. Det är alltid frågan om en teknisk deformation, när den moderna tematiseringen av språket uppfattar detta som ett instrumentarium, ett teckensystem, en arsenal av kommunikationsmedel – som om man betraktade detta talandets, dessa ordens och ordfogningarnas instrument och medel som ett slags förråd, som något det bara var att göra bruk av så fort man stötte på det.

Här besitter det grekiska motexemplet en överväldigande evidens. Grekerna hade över huvud taget inget ord för språket. De hade endast ett ord för den tunga som kallade fram ljuden – glotta – och ett ord för det genom språket meddelade: logos. Med logos står just det i blickfältet med vilket talandets inre självglömska är väsensmässigt förbundet: den genom språket framropade, i närvaro framhävda, i tillgänglighet och kommunikativt deltagande ställda världen själv. I talandet över tingen är tingen där, i talandet och medvarandra-talandet byggs människans värld och världserfarande upp, och inte i ett föremålsliggörande, som gentemot det kommunikativa överförandet av insikter från den ena till den andra, beror på objektivitet och vill vara ett vetande för alla. Artikulationen av världserfarande genom logos, talandet-med-varandra, och den kommunikativa sedimenteringen av vårt världserfarande, omfattar allt det som vi kan utbyta med varandra. Bredvid den moderna vetenskapens stora monolog med dess växande ansamling av erfarenhetspotential, utgör dessa aspekter en form av vetande som alltjämt presenterar en sanningens andra hälft. Så ser vi att tanken på en konfrontation mellan den moderna uppfattningen av vetenskap och den grekiska tanken om filosofi besitter en bestående aktualitet. Det handlar således om hur de moderna empiriska vetenskapernas storartade resultat och dådkraft, om hur deras bemäktigande av världen inpräglas i det samhälleliga medvetandet, i såväl de enskildas som gruppernas livserfarenhet. Detta inpräglade sker dock i sista hand självt inte med hjälp av den moderna vetenskapens metoder och dess väg av ständig självkontroll. Istället fullbordas detta inpräglade i själva det samhälleliga livets praxis, som i sitt praktiska ansvar ständigt måste återhämta vad som är ställt inom människornas makt, och som måste förtydliga de gränsdragningar som det mänskliga förnuftet i sin makt och våghalsighet sätter sig emot. Det

behövs inget bevis för att det även för våra dagars människa är den förståeliga världen, den värld i vilken man känner sig hemma och är hos sig själv, som utgör den slutgiltiga instansen; i förhållande till den kan den moderna industrins och teknikens främmande världar endast inta en tjänande och sekundär funktion.

Översättning av Nicholas Smith

¹ © ”Die griechische Philosophie und das moderne Denken” (1978), i Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke Bd. 6; (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985).