Det främmande i det egna

Filosofiska essäer om bildning och person

Jonna Bornemark (red.)

SÖDERTÖRN PHILOSOPHICAL STUDIES 4

Det främmande i det egna

Filosofiska essäer om bildning och person

Redaktör: Jonna Bornemark

Södertörns högskola 2007

Södertörns högskola
S-141 89 Huddinge
2007
www.sh.se/publikationer

Södertörn Academic Studies 33
ISSN 1650-433X

Södertörn Philosophical Studies 4
ISSN 1651-6834

ISBN: 978-91-89315-74-7

Publikationskommittén vid Södertörns högskola vill uttrycka sin tacksamhet för det stöd från Stiftelsen för forskning inom områden med anknytning till Östersjöregionen och Östeuropa (Östersjöstiftelsen), vilket gjort det möjligt att publicera denna bok.

Innehåll

Inledning 5

Sören Stenlund
Bildning och den kritiska uppgiften 9

Hans Ruin
Frihet och underkastelse – anmärkningar om Nietzsches bildnings-
ideal 23

Joakim Garff
Kierkegaards bildning 37

Marcel Quarfood
Kant om *sensus communis* och tänkandets maximer 67

James Risser
Minnets gemenskap i Gadamers hermeneutik 75

Sara Heinämaa
Personlighet, tidslighet och könsskillnad 89

Marcia Sá Cavalcante Schuback
Person, *personne*, *persona* – anmärkningar om Heideggers kritik
av begreppet ”person” 107

Jean-François Courtine
Fundamentalontologin hos Levinas 125

Jad Hatem
Gud som person i Schellings filosofi – en jämförelse mellan *Svar till Eschenmayer* och *Avhandling om friheten* 147

Jonna Bornemark
Jaget som evighetens spegelbild – Spegelbild som central metafor för relationen mellan människa och Gud hos Johannes Scotus Eriugena 175

Författarpresentationer 203

Inledning

”Bildning” är idag ett både positivt och negativt laddat begrepp. Som sådant är det aktuellt inom alla humanistiska ämnen genom de pågående diskussionerna kring humanioras betydelse, roll och framtid. I förhållande till dagens stora betoning på universitetsutbildningens yrkesförberedande roll, uppfattas bildningsbegreppet som en motvikt i och med att det betonar personens utveckling, kritiska tänkande och medborgarskap. Bildningsbegreppets mer negativa associationer innebär att det många gånger uppfattas som ett dammigt och traditionalistiskt begrepp som stöper individerna i samma form och oreflekterat bevarar kanon. Dessa negativa och positiva aspekter hänger samman med en av spänningarna i bildningsbegreppet som ligger just i relationen mellan dess individuerande drag, varigenom självständiga och nyskapande personer skapas, och dess organiska drag, varigenom människan länkas samman med sin historia, sitt språk och sin kultur. Laddningarna i bildningsbegreppet har formats av att vi idag värderar en föränderlig och mångfacetterad kultur av starka individer över bevarandet av en homogen kultur. Men denna dubbelhet knyter också an till bildning som en utveckling av det främmande *i* det egna, det välkända som vi ständigt lever i, och som kan främmandegöras och därmed tillåtas framträda på ett nytt sätt. Till exempel den egna kulturen som i mötet med en främmande kultur även blir främmande för sig själv och får möjlighet att se sig själv på nytt. Men det främmande i det egna kan också uttrycka en okänd betingelse för det egna.

I relation till personbegreppet kan vi se hur denna spänning ytterligare förstärks. ”Personen” måste dels förstås utifrån de gemensamma utgångspunkterna, genom inhämtning av kulturens värderingar och normer. Men förståelsen av en ”person” kräver också ett brott mot detta och ett närmande till det personen är utöver kulturens påverkan. Här uppstår dock genast en paradox: detta brott är både individuerande, när det relaterar till den egna existensen, och ett sätt att närma sig just det som inte kan vara olika för olika personer, nämligen grund-

läggande förutsättningar för alla personer. Personbegreppet lyfter därmed fram spänningen mellan det specifika i personen och alla personers gemensamma logik och ursprung såsom en överskridande gemenskap – och därmed något främmande – i hjärtat av det egna.

”Bildning” och ”person” är också intimt sammanbundna begrepp: personen bildas och i bildningen bildas en person. Det vill säga personen bildas kontinuerligt och utgör aldrig någon färdig produkt. Samtidigt är det just en person som bildas i varje bildningsprocess, vari ett gemensamt arv assimileras, konkretiseras och förändras i en levande personlighet. Bildningen är också personlig: ingen kan bilda sig i någon annans ställe.

Antologin kan sägas förena pågående studier av bildningens personifiering och hur personen bildas varigenom det främmande i det egna tematiseras på olika sätt. Den första hälften studerar detta skeende med begreppet ”bildning” i fokus, medan den senare betonar begreppet ”person”.

Sören Stenlunds inledande artikel presenterar en personlig reflektion över filosofins och humanioras ställning idag. Han vill lyfta fram det kritiska tänkandet som ett centralt drag i bildningsbegreppet. Han polemiserar därför mot vad han ser som Kants otillräckliga förnuftskritik och lyfter istället fram bland annat Nietzsches mer genomgripande kritikbegrepp. Även Hans Ruin relaterar bildningsbegreppet till Nietzsche, bildningens tvetydighet visar sig här främst som spänningen mellan en enkel efterbildning och skapandet av en självständig människa. Denna spänning relateras också till universitetens och gymnasiernas verksamhet. En liknande ambivalens i bildningsbegreppet undersöker Joakim Garff närmare i sina läsningar av Kierkegaard. Här framträder en Kierkegaard som formas främst i sina försök att gå emot rådande auktoriteter men som inte kan undgå att bildas genom sitt eget skrivande. Marcel Quarfood utgår från Martha Nussbaums diskussioner om relationen mellan ett gemensamt förnuft och skönlitteratur. Han menar dock att Kants estetiska begrepp *sensus communis*, ett gemensamt sinne som förutsätts för all gemensam förnuftsutövning, utgör en mer mångfacetterad utgångspunkt för förståelsen av relationen mellan förnuft och smak. I James Rissers text fortsätter diskussionen om bildningens förutsättning i något gemensamt, men utgår istället från den gemensamma historien, socialiteten och språken som en utveckling av Vicos idé om ett *sensus communis*. Han påpekar därmed att ett gemensamt liv måste luta sig mot en gemensam ”intelligent” ordning. Bild-

ning innebär därmed att vår kommunicerbara kunskap om världen ständigt formas och formas om.

Från och med Sara Heinämaas text förskjuts tematiken mot antologins andra huvudbegrepp: istället för frågan vad personens *bildning* är, gäller frågan nu hur *personen* bildas och vilken det personligas roll i människans konstitution är. Heinämaa lyfter fram Husserls begrepp transcendental person som måste komplettera analysen av det transcendentala egot, som en tom pol för vilken världen framträder. Begreppet den transcendentala personen gör det också möjligt att lyfta fram könsskillnaden som en transcendental förutsättning snarare än som ett empiriskt objekt. Med hjälp av Merleau-Ponty utvidgar hon begreppet subjektivitet till att också omfatta en anonym del och visar därmed på relationen mellan aktivitet och passivitet i människans konstitution. Marcia Sá Cavalcante Schuback diskuterar Heideggers kritik av Husserls och Schelers personbegrepp, som enligt henne inte i tillräcklig utsträckning frågat efter personens enhet. Heidegger betonar att människan alltid måste förstås som ett skeende och därmed som sammanflätningen av vara och icke-vara. Därför är tillvaron den paradoxala erfarenheten av att självet drar sig undan när det strävar efter att närma sig sig självt. Detta visar sig redan i tre semantiska variationer kring ordet person som, förutom dess vedertagna moderna innebörd, kan användas på franska i bemärkelse av ingen (*personne*) och därmed peka mot den ursprungliga latinska innebörden av mask (*persona*) som alltid visar genom att dölja och döljer det den visar. En vanlig kritik mot Heidegger har också varit att han inte värderar den andre och det personliga mötet i tillräcklig utsträckning, en kritik som bland annat framförts av Emmanuel Levinas. Levinas kritik och bidrag till den fenomenologiska traditionen har varit att utveckla denna etiska dimension som han menar saknas även hos Edmund Husserl. Jean-François Courtine visar dock i sin artikel att Heideggers tänkande kring den andre i termer av ”medvaro” inte är en reduktion av den andre utan möjligheten för all intersubjektivitet, han visar också att det snarare är Levinas som isolerar jaget från dess medvaro med andra och vara i världen.

I Jad Hatems text diskuteras relationen mellan panteism och personbegreppet utifrån Schellings personliga gudsbegrepp. Här framträder bland annat en paradox varigenom både det specifika och det överpersonligas nödvändighet måste accepteras och Schelling menar därmed att denna motsättning är grundläggande för allt liv. Även Jonna

Bornemark lyfter fram en nödvändig motsättning och paradox i den sista artikeln, som behandlar spegelbildens spegelvändning i Johannes Scotus Eriugenas tänkande. Här blir det främmande, som också är det mest gemensamma, till den centrala punkten i det egna – en punkt som därmed samtidigt transcenderar det egna utan att därmed finnas någon annanstans.

Såväl ”bildning” som ”person” är begrepp som är centrala i den samtida samhällsdebatten men också värda en mer nyanserad filosofisk analys. Föreliggande antologi är ett bidrag till båda dessa diskussioner.

Antologin har sitt ursprung i projektet ”Det egna och det främmande – om bildningstankens utveckling och aktualitet” som bedrivits inom filosofiämnet vid Södertörns högskola under åren 2004-2007 och finansierats av Vetenskapsrådets utbildningsvetenskapliga kommitté och Södertörns högskola. Vissa av artiklarna härstammar från en konferens oktober 2004, andra från föreläsare som inbjudits inom ramen för bildningsprojektet. De flesta är dock specialskrivna för denna publikation. Jad Hatems text har tidigare publicerats på franska.

Jonna Bornemark

Bildning och den kritiska uppgiften

Sören Stenlund

Låt mig först nämna några av de problem och omständigheter som har fått mig att börja tänka på det här temat.

Jag har suttit i historisk-filosofiska fakultetsnämnden i Uppsala under några år och haft att ta ställning till inriktningen på forskningen inom hela fakulteten. Ett genomgående intryck är då tyvärr en ganska stor besvikelse över bristen på självtillit när det gäller vad man skulle kunna uträtta inom humaniora. Vår förre utbildningsminister lär ha sagt vid något tillfälle att humanister har en svag (eller om det var negativ) självbild. Det finns väl undantag, kan jag tro, men jag vill nog hävda att det är en i hög grad korrekt iakttagelse. Det gäller även filosofiämnena. Den svaga tron på vikten av vad vi håller på med är något som ofta kommer fram när humanister försöker profilera sig och visa på motsatsen genom jippon av olika slag. Man tenderar då att nästan bekräfta inställningen att humaniora (i jämförelse med andra vetenskaper) har väsentligen enbart en sorts dekorativ roll genom att man betonar den humanistiska bildningens underhållningsvärde; som om det vore en finare form av underhållning. En ganska vanlig inställning är, tycks det mig, att humanioras uppgift är att förmedla klassisk humanistisk bildning och den kan i vår tid enbart ha en sorts dekorativ eller underhållande funktion, men då understryker man istället att även *det* är något viktigt; något människor behöver, precis som vi behöver rekreation, förströelse och avkoppling.

För några år sedan gjordes det en målbeskrivning för Uppsala universitet, på rektors initiativ, och i den första versionen av den skriften blev det uppenbart (även om det inte så att säga var explicit) att man sammanförde humaniora med museerna, nationslivet, och de akademiska festligheterna och ceremonierna. Möjligen är det här draget tydligare vid Uppsala universitet än vid andra läroanstalter i landet. Men jag tror inte att inställningen till humaniora är något unikt för Uppsala.

Det finns också en ovilja eller ett motstånd *inom* fakulteterna att ta upp mer allmänna frågor om den humanistiska forskningens inriktning, angelägenhet och syfte, som om det vore alltför känsliga frågor eller också som om det inte är något som överhuvudtaget behöver diskuteras, som om det vore frågor som klarats ut för länge sedan och som inte behöver tas upp igen annat än möjligen när man vänder sig till utomstående. Ett undantag är möjligen i samband med tillsättningsärenden, men då får frågorna ofta en ensidig, och krampaktig ämnespolitisk innebörd.

* * *

En viktig uppgift, som jag menar att humaniora har, men som jag anser att man försummar är *den kritiska uppgiften.* Den kritiska uppgiften uppfattas ofta som något helt annat än uppgiften att förmedla bildning, men jag vill hävda att dessa uppgifter måste hänga ihop. Strävan att förmedla bildning måste vara förenad med kritisk reflektion för att den skall kunna vara vital och angelägen.

För att försöka motivera uppfattningen att den kritiska uppgiften är viktig för oss i vår tid vill jag först skilja mellan två olika kontexter eller ramar inom vilka man fattar frågan om humanioras uppgift. För det första har vi den mer *interna* diskussionen om våra ämnesinriktningar och uppgifter, som trots allt förekommer bland oss som arbetar inom verksamheten eller bland de som skaffat sig utbildning inom humaniora. För den kategori av människor som för den diskussionen är naturligtvis humanioras bildande uppgift väsentlig. Men denna interna diskussion blir ofta inte särskilt fri och öppen eftersom den i regel betingas av lojaliteter mot akademiska traditioner, karriärambitioner och konkurrens mellan inriktningar och skolbildningar.

När man då i den interna diskussionen försöker höja sig över dessa lojaliteter är det lätt att frågorna diskuteras i ett slags abstrakt, eller i varje fall oklart, *evighetsperspektiv*; frågor om humanioras uppgift övergår då gärna till frågor om humanioras *idé* eller den humanistiska bildningens idé i ett nästan tidlöst perspektiv som blir frikoppat från det som är problematiskt i vår tid. Det blir mycket som tas för givet, till exempel om de humanistiska ämnenas traditionella ställning i förhållande till det omgivande samhället: att det är sedan lång tid etablerade institutioner och respekterade traditioner som bör behålla sin ställning och kanske återvinna den starkare ställning och de uppgifter som de

har haft tidigare, och som vi anser att de förtjänar, och för vilka de borde få mera ekonomiska resurser, etc. Diskussionen förs då ofta i en anda av förvissning om att våra ämnen självklart måste fortsätta och kommer att fortsätta att finnas i evighet. Det är liksom inte förenligt med den akademiska intressegemenskapen att på allvar ifrågasätta deras fortlevnad.

Och då menar jag att *man inte heller går till botten* med frågan om deras uppgifter och angelägenhet. Frågorna ställs inte på allvar.

Frågan blir något annorlunda när den ställs i ett vidare, *externt* perspektiv, det vill säga när det gäller de humanistiska ämnenas uppgift och betydelse, inte bara för oss som har intressen och engagemang med anknytning till humaniora, utan allmänt för vår samtid, *för de människor som lever i vår tid.*

Till dem som lever i vår tid hör ju också vi, och om vi försöker att ställa oss frågan om humanioras uppgift i *den egenskapen* (och inte bara som humanister eller akademiska filosofer) så får frågan en mycket mer radikal innebörd.

I det perspektivet är det inte alls otänkbart att det kan komma förslag om att lägga ner våra ämnen. Inte mycket mindre otänkbart än det var för några decennier sedan att någon skulle föreslå nedläggning av till exempel postkontoren.

Det kan ju vara frestande att kalla detta externa perspektiv för ett samhällsperspektiv, humaniora betraktat ur samhällsperspektiv. Men där måste man vara försiktig. Det är inte oproblematiskt eftersom den termen är så fast förankrad i *politiska* synsätt, det vill säga det blir alltför lätt som om frågor om vad som är bra för människor som lever i samtiden, och vilka behov människor har etc., bara kan vara politiska eller ideologiska frågor. Med den politiska bestämningen av termen blir frågan om humanioras uppgifter inte radikal nog.

* * *

Alltnog, något väsentligt för min bedömning av den här frågan kommer fram om man i detta vida samtidsperspektiv frågar sig vilken roll som humanistisk (inklusive filosofisk) bildning faktiskt spelar för människors *medvetna motiv eller skäl* för deras handlingar, beslut, val, etc. Jag är då benägen att säga att det spelar en tämligen obetydlig roll – även för många som skaffat sig en formell humanistisk utbildning.

Och detta gäller inte bara bland vad man kunde kalla ”folk i allmänhet”. Jag är benägen att säga att för de personer i vår tid som har ledande och styrande roller, till exempel inom industri, affärsvärden, inom politik, administration, media etc., så spelar den eventuella humanistiska bildning de har ingen väsentlig roll för de avgörande motiven och skälen för deras handlingar och beslut.

Jag är till och med benägen att säga att det är på samma sätt för många av de personer som har ledande och styrande roller inom universiteten, ja även inom humaniora, utan att man upplever detta som en brist eller som något otillfredsställande.

Den intressanta frågan är då: Borde det vara annorlunda? Ja, som humanister och filosofer skulle många troligtvis spontant svara ja. Men bara det då inte betyder att det borde vara som det var förr när humanistisk och klassisk bildning hade en starkare ställning inom de läroanstalter där många ledande personer fick sin utbildning. För i en viktig mening kan det inte vara som förr.

Det är inte självklart vad det skulle innebära att humanistisk bildning skulle få en viktigare roll i vår tid – beroende på att omständigheterna har förändrats i så hög grad under de senaste 100 åren.

Någon gång kring mitten av 70-talet fungerade jag som tf professor under en termin och i den egenskapen deltog jag i humanistiska fakultetens sammanträden vid några tillfällen. Det var på den tiden en församling bestående av alla professorer i de språkvetenskapliga och historisk-filosofiska sektionerna. Jag minns att man på remiss behandlade någon av de nya universitetsreformerna, det gällde bland annat införande av linjesystemet och förslaget att utbildningslinjerna skulle vara yrkesförberedande. Det var klart att förändringarna skulle innebära en minskning av studiet av historia och klassisk litteratur. Det var alltså en klar förskjutning av tyngdpunkten från humanistisk bildning till yrkesförberedande *utbildning*. I församlingen satt flera av de äldre respektingivande humanistprofessorerna som till exempel Sten Lindroth, Gunnar Brandell, Ingemar Hedenius, Sten Carlsson, med flera och man uttryckte stark indignation och talade om kulturfara och så vidare, men, så vitt jag minns resignerade man och lät saken ha sin gång. Jag minns att jag förvånades över att ingen av dessa stora humanistprofessorer tog till orda och utförligt *förklarade*, utan indignation, varför dessa reformer var i många avseenden misstag och grundade sig i okunskap och missförstånd av de humanistiska studiernas uppgifter och syfte.

Om jag idag tillåter mig att spekulera över innebörden av deras resignerade hållning till dessa reformer så skulle jag säga att man kände att de i viss mening var oundvikliga, inte bara i meningen att man saknade något effektivt sätt att förhindra reformerna, utan på grund av att *de hade stöd i tidsandan,* och att den var en enormt stark kraft. Många drag i dessa reformer var i harmoni med den mer pragmatiska inställning och livshållning hos många människor i samtiden som blir mer och mer naturlig och självklar kring mitten av 1900-talet. Ett viktigt drag i den hållningen är det som Gadamer har kallat för den *funktionärsmässiga inställningen.*[1] Vi blir primärt funktionärer. Det övergripande målet blir att fylla en funktion i en samhällsapparat, och all undervisning anpassas därefter.

Man kanske kan säga att den inställningen får som följd att *man blandar ihop bildning och utbildning*. Bildning underordnas idén om utbildning. Man försöker göra bildning till något som förmedlas genom effektiv utbildning (i detaljplanerade och reglerade kurser, med mera).

Ett sätt att skilja mellan begreppen *bildning* och *utbildning* är att säga att utbildning syftar till att ge speciella kunskaper och färdigheter, medan bildning vänder sig till ”hela människan”. Bildning innebär på ett annat sätt än utbildning, ett arbete på en själv.

Den funktionärsmässiga andan utmärks, kunde man säga, av att utbildning *för någon viss funktion* ersätter bildning. Att vara utbildad för någon viss funktion i någon *i förväg reglerad* verksamhet blir så att säga vad som erbjuds ”hela människan.” Humanistisk bildning i den traditionella meningen ter sig då som något ineffektivt och överflödigt, om det inte är så att människan ifråga skall fylla en funktion som humanist och måste skaffa sig humanistisk *utbildning.* Även humaniora inordnas i det funktionärsmässiga. (Men där har humaniora svårt att komma till sin rätt i jämförelse med andra vetenskaper.)

Det är säkert mer komplicerat än så här, men jag har ett bestämt intryck av att den svaga självbilden bland många humanister beror på att man känner det som om man, inte bara *måste* utan också *vill* vara med sin tid och därför spelar med i det funktionärsmässiga spelet trots att det begränsar och stympar värdet av det humanistiska vetandet.

I den andan får den klassiska humanistiska bildningsidén egentligen inget utrymme alls. Resultatet blir en ytlig, formell idé om bildning som är ganska vanlig. Åbofilosofen Joel Backström har formulerat det

---

[1] Hans-Georg Gadamer, *Förnuftet i vetenskapens tidsålder*, övers. Thomas Olsson, Göteborg: Daidalos, 1988, s. 45.

ungefär så här: en bildad människa är någon som känner till centrala fakta i den politiska historien, och i kultur-, konst- och vetenskapshistorien. Han eller hon har läst vissa klassiska böcker, känner den klassiska musiken, har sett vissa berömda målningar, kan så kallade kulturspråk, har ett gott bordsskick, och allmänt goda manér.[2]

Men inte nog med det, den bildade människan har inte bara förvärvat allt detta som speciella kunskaper och färdigheter, som någon sorts yttre egenskaper; utan hon vill fortfarande tro på att *bildningsprocessen också har förädlat henne som människa*, och särskiljer henne från den obildade, vulgära människan.

Men med denna formella idé om bildning så kommer det att betyda att *bildningens syfte är att forma en viss bestämd människotyp*; ett visst slags människor.

Man inser omedelbart hur lätt det är att förena den idén om bildning med politiska idéer och ideal, vilket också har gjorts. Det är ingen tillfällighet att denna borgerliga bildningsidé har varit vanlig kanske framförallt inom den intellektuella medelklass, som betraktat universiteten som sin egen samhällsinstitution. Man kan fråga sig om det inte är detta som är grunden till den så kallade sociala, etniska och könsmässiga snedrekryteringen vid universiteten, vilket framhålls som ett så stort problem idag.

Jag vill alltså hävda att i den utsträckning som humanioras ställning försvagats på grund av att man hållit fast vid denna idé om vad bildning är, så är det tveksamt om humaniora förtjänar någon starkare ställning

Felet med denna idé om bildning är naturligtvis att det humanistiska arvet görs till medel för ett annat syfte än det avsedda. Att läsa den klassiska litteraturen i syfte att ”bli bildad”, ”att höra till de bildade människorna”, det är att läsa den av ett annat skäl än den som avsågs av de som skapade texterna. Det rätta sättet att läsa texterna är naturligtvis *att läsa dem för vad de fortfarande har att säga till läsaren, för att de talar till oss.* Då läser man exempelvis Platon, Shakespeare eller Kant, inte för att ”bilda sig”, utan för de tankar som finns i texterna som stimulerar oss till att *tänka själva* i de omständigheter vi befinner oss.

Hur ett sådant studium av klassiker förändrar oss och vad det leder till i fråga om vilken typ av människor vi blir, det kan man inte säga

---

[2] Joel Backström, *Om universitetets idé*, seminarieuppsats, Filosofiska institutionen, Åbo Akademi, 2000.

något bestämt om, det måste lämnas öppet. Det beror på vem det är, vilka omständigheter han eller hon befinner sig i, och kanske framför allt vilka problem vi har. Det enda vi kan säga allmänt är att vi tror att det kan påverka oss och förändra oss till det bättre, att vi kan få ut något av värde – men det betyder inte att vi blir en viss typ av människor, som går att peka ut med några i förväg givna, yttre kriterier (som till exempel yrke, karriär, formell utbildning, social ställning, samhällsklass, umgängeskrets, bostadsområde, etc.)

Klart är i varje fall att denna genuina mening av bildning inte ges något utrymme i den officiella anda, i det management-tänkande, som trängt in även på universiteten idag.

* * *

Mitt skäl för att hävda att den kritiska uppgiften är den mest angelägna uppgiften för humaniora idag är den bedömning av läget som jag just har skisserat, det vill säga att den kritiska reflektion som humaniora, och särskilt filosofiämnena, kunde stimulera till inte har något utrymme i de officiella sätten att tänka som är ledande och styrande. Men samtidigt finns det en mängd problem och stor förvirring som i många fall kan tolkas så att de beror på just detta förhållande.

En av de viktigaste uppgifterna för den kritiskt inriktade humanistiska forskningen – som jag föreställer mig den – måste bli att skapa distans till *politiseringen* av allt möjligt i vår tid; att skapa distans till de politiska diskursernas dominans, till totaliseringen av de politiska perspektiven.

Att skapa distans till de politisk-administrativa diskurserna borde de humanistiska ämnena vara särskilt lämpade för, eftersom de historiska, estetiska och filosofiska perspektiven är både vidare och djupare än de politiska, framför allt genom att de kan vara mer öppna för samhället såsom *mänsklig tillvaro*. Jag tror att många av de frågor och problem som idag behandlas inom samhällsvetenskaperna, egentligen borde behandlas inom en friare humanistisk forskning, därför att samhällsvetenskaplig forskning är alltför begränsad av de politiska sammanhangen. Själva termen ”samhälle” används i regel med den begränsningen. Det vill säga samhällsvetenskaperna är i hög grad det politisk-administrativt bestämda och styrda samhällets vetenskaper. Den begränsningen behöver inte den humanistiska forskningen ha.

Det kan ju förefalla som om jag här förespråkar en polariserad, defensiv hållning gentemot politiker, administratörer eller andra makthavare i etablissemanget. Men det är inte menat på det sättet. Det är inte kritik som medel i någon maktkamp jag talar för. Det är inte fråga om att göra humaniora eller filosofi till en ny politisk maktfaktor. Det handlar inte om kritik i meningen att göra någon eller några ansvariga för några fel eller misstag, *utan om att skapa medvetenhet om tendenser och förhållningssätt som vi delar med de flesta andra i vår tid.* I den mån som det är felaktiga förhållningssätt så är vi själva inblandade i eventuella misstag. Kritik utifrån det vidare perspektiv i vilket vi inte är bara humanister och filosofer, utan människor som lever i dessa dagar, är inte minst en form av självkritik och självrannsakan.

* * *

Våra nuvarande användningar av termen ”kritiskt tänkande” är i behov av klargörande. I vetenskapsteoretisk kurslitteratur förknippas kritiskt tänkande ofta med olika tekniker eller mer eller mindre formella metoder, till exempel argumentationsanalys, sannolikhetsteoretiska överväganden, hypotesprövning, beslutsteoretiska metoder, tekniker för problemlösning, etc. Dessa verktyg kan naturligtvis vara användbara, men ett ensidigt exercerande av dem kan leda till raka motsatsen till kritiskt tänkande. Vad är det med kritiskt tänkande som inte låter sig fångas i formella tekniker, i någon metodlära eller i metodregler? När den frågan väcks vill man tala om ”kreativitet” och ”konstruktivitet”, men är det så klart vad vi då menar (förutom att dessa ord signalerar något önskvärt och positivt)? Det viktigaste ”redskapet” i kritiskt tänkande är (vill jag påstå) något vi alla har: vår okunskap och ovisshet. Det svåra med kritiskt tänkande är att kunna använda ens ovisshet på ett konstruktivt sätt.

Användningen av termen ”kritik” är idag starkt förknippad med kamp mellan åsikts- eller intresseinriktningar. Ett kritiskt förhållningssätt blir ofta liktydigt med en avståndstagande, negativ eller destruktiv inställning. ”Kritik” blir ofta synonymt med ”klander”, och inte med ifrågasättande, det vill säga att sätta någonting i fråga, att vänta med att ta ställning, för att nå en klarare, en mer genomtänkt grund för ställningstagande. Det är naturligtvis i den senare meningen som jag har talat om ”den kritiska uppgiften” ovan. I den meningen har den ”kritiska uppgiften” inte ett negativt, utan ett positivt syfte.

Det är framförallt när det gäller begreppet kritik, kritisk undersökning, kritisk reflektion, och i synnerhet dess *självkritiska* sida, som jag ibland kan inbilla mig att filosofin kunde ha något att tillföra den humanistiska forskningen, vilken skrider fram som ett tåg på en redan nedlagd räls som inte får rubbas. Andra ämnen är i regel mera ”disciplinstyrda” än filosofiämnena och det kan därför vara svårare att i dessa ämnen inta en kritisk hållning ur det vidare externa perspektivet, även om det är svårt nog i filosofiämnena.

Ibland kan jag tycka att det kritiska, ifrågasättande inslaget i de klassiska filosofiska arbetena är en något underskattad sida av den traditionella filosofin, i varje fall när det gäller den moderna filosofi som börjar med Descartes och hans så kallade ”metodiska tvivel”. Man kan nästan undra om inte de återkommande försöken till *radikalt* ifrågasättande är något säreget för just den filosofiska traditionen, till skillnad från andra intellektuella traditioner, och där radikaliteten framförallt ligger i den självkritiska sidan av ifrågasättandet. Det motsägs inte av att vi i efterhand kan se att många filosofer var mycket mindre radikala och självkritiska än vad de själva trodde; deras arbeten präglas ändå starkt av ambitionen att vara så radikala i sitt ifrågasättande som de själva trodde att de var.

Jag har ibland försökt läsa vissa av de klassiska filosofiska texterna uteslutande som kritiska undersökningar, och där jag då fattar de positiva teserna och doktrinerna mera som retoriska medel, som idiosynkrasier eller som framställningsmässiga ramar för att föra fram resultat av kritiska undersökningar. I de akademiska kommentarerna och sekundärlitteraturen tenderar man ju att ha den rakt motsatta läsarten; där tas ofta teser och lärosatser som det centrala. Finns det inga klart uttalade teser hos någon filosof så uppfinner man dem.

Jag tyckte till exempel att det var givande att läsa Descartes tidiga skrifter på så sätt. Även de engelska empiristerna kan man med fördel läsa på detta sättet. Humes filosofi är ju väsentligen kritiska undersökningar av flera traditionstyngda filosofiska begrepp. Och de flesta av Nietzsches skrifter har jag aldrig kunnat läsa som något annat än resultat av kritiska reflektioner.

Men när man kommer in på kritikens roll och innebörd i den traditionella filosofin så måste man nämna Kant och hans *kriticism*. Kants filosofi är, kan man väl säga, en referenspunkt för nästan all filosofi under de senaste 200 åren. Jag är benägen att tro att det inflytandet beror på att Kant träffade huvudet på spiken när han i förordet till den

första upplagan av *Kritik der reinen Vernunft* säger att ”Vår tid är *kritikens* egentliga tidsålder: man måste underkasta allt denna kritik.” Allt måste underkastas förnuftets ”fria och öppna prövning”, som han uttrycker det.[3] Och det framförs som ett motiv för hela hans förnuftskritiska filosofiska projekt.

Det finns ett drag i detta motiv som är försummat i senare tiders versioner av Kants filosofi, och det är vad han anger som det yttersta syftet med den förnuftskritiska undersökningen, nämligen *Selbsterkenntnis*, självkännedom eller självinsikt eller självmedvetenhet. Förnuftskritiken är en kritisk undersökning som måste närma sig förnuftets gränser inifrån just på grund av att det är en självkritisk undersökning. Personligen tycker jag att detta ger en bättre förståelse av själva kärnan i termen ”transcendental” hos Kant än de mera kunskapsteoretiskt betonade förklaringarna.

Att detta drag försummats i senare Kanttolkningar beror, utan tvekan, på den sekulariserade vetenskapens dominans från senare delen av 1800-talet. Den har medfört att man velat läsa Kants förnuftskritik som en kunskapsteori eller vetenskapsfilosofi. Och i linje med det har själva innebörden av begreppet ”kritik” och ”kritisk undersökning” begränsats till ett internt vetenskapligt perspektiv, som inte underkastas ”förnuftets fria och öppna prövning”. Resultatet är i många fall (till exempel inom den analytiska traditionen) en mindre radikal mening av ”kritik” än den som man kan säga att Kant uttrycker som ideal. Och det gäller framförallt i det avseendet att denna mer begränsade mening av kritisk undersökning inte alls har haft självmedvetenhet eller självinsikt som sitt syfte, utan snarare en motsatt strävan mot en sorts professionell objektivism.

Nu kan man ju hävda att Kant inte alls var särskilt radikal i sin självkritik. Hans förnuftskritiska filosofi bygger på en fast övertygelse, en dogm om människans natur som ren förnuftsvarelse som om detta vore ett överhistoriskt och evigt faktum som inte kan ifrågasättas. Det är i själva verket mot bakgrund av denna puristiska förnuftstro som han bygger upp och utformar sin omständliga förnuftskritiska begreppsapparat och får den att framstå som trovärdig, och det är också bara i ljuset av denna dogm som det tekniska språk han inför och använder framstår som så transparent och oproblematiskt som Kant uppenbarligen menar att det är. Den systematiska arkitekturen i Kants skrifter

[3] Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt, Stockholm: Thales, 2004, s. 53.

speglar en puristisk förnuftstro som Kant aldrig kunde förhålla sig kritisk till.

Kant levde i en tid då upplysningsidéerna var starka och levande hos många. Det kan då förefalla orättvist att ur vårt historiska perspektiv ifrågasätta Kant på det här sättet. Men faktum är att Kant fick ta emot denna typ av kritik i sin samtid, nämligen av sin vän Johann Georg Hamann som läste *Kritik der reinen Vernunft* i manuskript och som sammanfattar sina betänkligheter bland annat i en artikel med titeln ”Metakritik av förnuftspurismen”.[4] Hamann är ju en tämligen ouppmärksammad filosof som säkert har utövat ett mycket större inflytande på filosofin under de senaste 150 åren, än vad som är allmänt känt. Hamann är egentligen positiv till Kants grundidé om en förnuftskritik och till självkännedom som dess yttersta syfte, men han menar att Kant misslyckats på grund av sin rationalistiska purism, som bland annat innebär att han avskiljer och isolerar förnuftet från konkret erfarenhet, tradition och framförallt språk.

Gentemot detta säger Hamann bland annat att ”förnuftets instrument och kriterium är språket, vars enda rättesnöre är tradition och funktion.” Och i ett brev till Jacobi skriver han:

> För mig är det inte så mycket frågan: vad är förnuft? Utan långt mer: vad är språk? Och detta antar jag är grunden för alla paralogismer och antinomier som det förra är anklagat för. Därför händer det att man misstar ord för begrepp, begrepp för tingen själva. Hos ord och begrepp är inga bevis möjliga.[5]

Som ett mer konkret exempel på Hamanns Kantkritik kan nämnas att han påpekar att ord som ”ovan”, ”under”, ”bakom”, ”före”, ”efter”, som Kant ofta använder, bland annat i förklaringar och utläggningar av skillnaden *a priori/a posteriori* inte rimligen kan vara de vanliga spatiala eller temporala användningarna av dessa ord (som ju är de normala användningar av dessa ord som vi alla har lärt oss). Om åskådningsformerna ”föregår” den sinnliga erfarenheten, vad är då detta för ett ”föregående”? Det är snarare lösa metaforiska användningar av dessa ord, menar Hamann, trots att Kant ger sken av att det är något mycket klart, bestämt och fundamentalt han talar om. Den transcendentala

---

[4] Johann Georg Hamann, ”Metacritique of the Purism of Reason”., engelsk översättning i *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*, Gwen Griffith Dickson, Berlin: De Gruyter, 1995.
[5] Ibid., s. 311. Red. övers.

begreppsordning som Kant gör anspråk på att ha upptäckt, är en ordning som Kant själv har infört.

I den här typen av filosofisk språkkritik kan man se Hamanns beroende av Berkeley och Hume, vilka han har höga tankar om. Man kan säga att hans Kantkritik till stor del består i att han vänder Kants föregångare, Berkeley och Hume, emot Kant. Och vad han då framförallt håller fram som Berkeleys stora insats (som han menar att Humes filosofi är en tillämpning av) är Berkeleys språkkritiska undersökning av läran om allmänna abstrakta idéer, där de abstrakta idéerna framställs som en sorts bestämda entiteter som de allmänna termerna står för. Men denna stora upptäckt (som han kallar det) är precis vad Kant missar, och den blir, menar han, förödande för Kants egen puristiska filosofiska begreppsapparat.

Den här tendensen hos Hamann att ifrågasätta Kants förnuftskritiska projekt där Kant avskiljer och isolerar förnuftet från konkret erfarenhet, tradition och språk, är ju en typ av kritik som återkommer i ännu högre grad hos Nietzsche och som riktas också mot andra filosofer i traditionen. Hos Nietzsche får den här kritiken ofta formen av ett ifrågasättande av självmedvetandets och självkännedomens vittnesbörd hos filosoferna; han uppvisar många av självmedvetandets illusioner och olika sätt på vilka man därigenom kan bedra sig själv och bli vilseledd till stora misstag i tänkandet.

Att det här var en radikalisering av den filosofiska kritiken och i synnerhet av det självkritiska inslaget, det råder det enighet om, och det är också en radikalisering som haft stort inflytande inte bara inom filosofin utan även på andra områden. Men jag tycker ändå att det finns en aspekt på den här nya formen av självkritik som finns hos Hamann och framförallt hos Nietzsche som är – så vitt jag kan se – något försummad.

Jag är benägen att kalla det en moralisk aspekt, även om det kan vara missvisande. Det har att göra med den plats som strävan efter *intellektuell hederlighet* har i filosofin, inte bara som ett externt metaperspektiv eller som metodologisk föresats eller ideal, utan hederlighet som en ständigt återkommande fråga *i själva det filosofiska arbetet;* en fråga om att vara sann och rättvis i sitt tänkande som filosofen ständigt på nytt måste ställa till sig själv. En fråga som han eller hon måste ställa sig som individ, som människa, och inte som medlem i någon tankegemenskap eller tradition, där man kanske ser ut att ha tagit ställning i frågan en gång för alla.

En stor del av Nietzsches kritik av filosofer och teologer innehåller just anklagelser om att de har sviktat när det gäller intellektuell hederlighet. Han anklagar dem i många fall för att de låtit sig vilseledas eller fallit för intellektuella frestelser som de borde ha kunnat genomskåda och stå emot. Och han ger oss många exempel på hur dessa frestelser och illusioner kan se ut. Många av dem gäller just vårt förhållande till de språk vi använder, eftersom det filosofiska arbetet i så hög grad är ett arbete med språket. Till exempel frågor av den typ som Hamann tar upp i sin kritik av Kant.

Frågor om hederlighet i filosofin är naturligtvis inte något helt nytt, men genom att de hos Nietzsche blir tematiserade så ingående och så utförligt så ges de en ny plats i filosofin, i själva det filosofiska arbetet. Men tyvärr tycker jag att just denna möjlighet till radikalisering och fördjupning av den filosofiska kritiken är något som inte har utnyttjas så mycket av Nietzsches efterföljare, exempelvis inom den hermeneutiska traditionen. Det förefaller mig vara en sida av Nietzsches tänkande som har fått stå tillbaka i strävan att göra hans tänkande akademiskt rumsrent.

Det förefaller mig också som om det är den här fördjupningen av den kritiska uppgiften som skall till för att vitalisera bildningsbegreppet. Jag vill avsluta med att citera en svensk filosof och folkbildare, nämligen Alf Ahlberg, som, säkert inspirerad av Nietzsche, säger följande om begreppet bildning i boken *Tankelivets frigörelse*:

> bildning … är förmågan att skilja det äkta från det falska, sak från sken, och denna förmåga måste vara förbunden med en klar blick för var det egna jagets begränsning går.[6]

[6] Alf Ahlberg, *Tankelivets frigörelse*, (14:e uppl.), Stockholm: Samhällsgemenskapens förlag, 1986, s. 145.

Frihet och underkastelse – anmärkningar om Nietzsches bildningsideal

Hans Ruin

> Och det är hemligheten med all bildning […] Det är befrielse den är
> (*Tredje otidsenliga betraktelsen: Schopenhauer som uppfostrare*)

> Vi saknar bildning, än mer vi är fördärvade vad gäller livet, oförmögna att riktigt och enkelt se och höra eller på ett lyckligt sätt gripa tag i det närmaste och naturliga… (*Andra otidsenliga betraktelsen: Historiens nytta och skada för livet*)

Konstellationen Nietzsche och bildningstanken kan till att börja med te sig främmande. Det är inte i första hand med frågan bildning som vi förknippar namnet Nietzsche. Hans tänkande samlas vanligtvis i begrepp som det tragiska, perspektivismen, vilja till makt och nihilism. I vilken mån är det rimligt att lyfta fram honom som en röst på detta område över huvudtaget? I hans första bok, *Tragediens födelse* från 1872, ger han sig själv uppgiften att besvara en fråga om den grekiska tragedin, hur den uppstod och hur den sedan försvagades och gick under.[1] Att den gick under har enligt bokens argument att göra med hur hela den tragiska anda ur vilken den föddes ersattes av en filosofiskt inspirerad rationalism med Sokrates som förgrundsgestalt. I bokens exalterade slutkapitel förutskickar dock den unge Nietzsche en återuppståndelse av denna tragiska-estetiska anda, framför allt i Wagners musikdrama. Detta historiskt-filologiska problem genomsyras samtidigt av en djupgående polemik mot det sätt på vilket den grekiska kulturen tolkats och förvaltats av den akademiska filologin. Under dessa första år, då Nietzsches eget skrivande tar gestalt, är han i själva

[1] I KSA bd 1, Berlin: De Gruyter, 1988, i svensk övers. av M. Tegen, Friedrich Nietzsche, *Samlade skrifter* bd 1, Stehag: Symposion, 2000.

verket djupt inbegripen i en uppgörelse med den akademiska bildninskultur inom vilken han själv också fostrats. För endast genom en kritik av filologin och av det gängse sättet att lära ut och odla det antika arvet är något sådant som ett återvändande till antiken möjligt, och därmed ett fritt och skapande förhållande till en förebild. I denna mening utgör bildningsfrågan, frågan om bildningens vad och hur, en återkommande referenspunkt för allt han skriver under denna tid.

Uppgörelsen med den samtida akademiska bildningskulturen löper med andra ord parallellt med ett försök att skriva sig fram till sin samtid, att erövra en kritisk, aktuell stämma. De så kallade ”Otidsenliga betraktelserna” som skrivs omedelbart efter *Tragedins födelse* bildar sammantaget ett kraftfullt angrepp på samtidens intellektuella atmosfär.[2] Den förkroppsligas å ena sidan av de så kallade ”bildningsfilisterrarna”, här representerade av den populäre skriftställaren David Strauss, och å andra sidan av en till historicism förtorkad akademisk bildningskultur som rannsakas i den andra Otidsenliga betraktelsen. Samtidigt visar de på en öppning mot en annan kultur, en motkultur som representeras i första hand av Schopenhauer och Wagner som är föremål för den tredje respektive fjärde betraktelsen. Framför allt den andra otidsenliga betraktelsen, *Om historiens nytta och skada för livet*, är ett inlägg som riktar sig rakt in mot det sätt på vilket den rådande bildningskulturen kan leda till en utarmning av individens skapande förmåga, och rentav till ett slags andligt barbari.[3]

I vilken utsträckning dessa problem verkligen är riktade in mot något sådant som bildningens och utbildningssystemets villkor framträder dock allra tydligast i de föredrag som han skriver och framför vid universitetet i Basel samma år, i början av 1872, under titeln ”Våra bildningsanstalters framtid”.[4] Detta material, som i sin publicerade form i samlingsutgåvan omfattar omkring 100 sidor, hör inte till vad som vanligtvis åberopas i diskussionen av Nietzsche, delvis på goda grunder. Det är en text som i det akademiska anförandets lite högtra-

---

[2] I KSA bd 1, Berlin: De Gruyter, 1988, i svensk övers. av N. Teratologen, Friedrich Nietzsche, *Samlade skrifter* bd 2, Stehag: Symposion, 2005.

[3] För en mer utförlig analys av denna text, se min ”Blinding Wisdom – Nietzsche’s Superhistorical Gaze”, i *The Past’s Presence – Essays on the Historicity of Philosophical Thought*, red. Marcia sá Cavalcante Schuback och Hans Ruin, Stockholm: Södertörn Philosophical Studies, vol. 3, 2005.

[4] I KSA bd 1, Berlin: De Gruyter, 1988, s. 641-752, i svensk övers. av N. Teratologen i Friedrich Nietzsche, *Samlade skrifter* bd 2, Stehag: Symposion, 2005, s. 383-468. Sidhänvisningarna inom parentes refererar fortsättningsvis till detta verk.

vande ton på samma gång hovsamt och manande vänder sig till sin publik i en tysknationell anda. I en både förtvivlad och fördömande gest riktar de sig mot samtidens förfall på utbildnings tänkandets område, vilket tar sig uttryck i en utvidgad masskolning för nytta och utkomst. I skarp polemik mot bildningens instrumentalisering riktar den sin förhoppning mot något helt annat, en bildning med antiken som förebild för ett utvalt fåtal individer, ämnade för genialitet, under geniets ledning. Bakom förklädnaden av ett akademiskt-politiskt inlägg vittnar det om Nietzsches personligt genomlevda förhoppning om vad ett äkta bildningsarbete kan innebära för den enskilde, ett växande in i en fritt skapande hållning i Goethes och Schillers anda, genom en sträng underkastelse under det bästa som mänskligheten har frambringat. I utgivaren Giorgio Collis korta kommentar i samlingsutgåvan nämns det i förbigående som ett gripande personligt vittnesmål om den unge Nietzsches uppjagade sinnestämning och naivitet, hans *Erregung und Naivität*.

Även om den senare Nietzsche sannolikt torde ha betraktat dessa föredrag som ett lite genant utslag av det som han senare tar avstånd från som sin ”romantiska” period, så har de likväl sin plats i den samtidskritik som utformas under denna period. Och även om det är lätt att avfärda dem som uttryck för en överspänd elitistisk idealism så öppnar de sig också, i likhet med andra texter från denna tidiga period, för en mer komplex läsart, inte bara i förhållande till hans egna senare texter, utan också i förhållande till själva bildningsbegreppets utveckling. De som studerat bildningstankens historiska utveckling brukar peka på en genomgående motsättning mellan ett jämlikhetsideal och en elitism.[5] Antingen ser man den högre bildningen som syftande till att urskilja och forma eliter, eller så utgår man från vad som kan kallas ett demokratiskt, folkligt eller jämlikhetsorienterat perspektiv. Den senare tanken fick så småningom fäste framför allt i de nordiska länderna, där olika former av ”folkbildnings”-ideal genom den framgångsrika arbetarrörelsen fick ett genomslag inom skolpolitiken. Nietzsches föredrag besjälas på ett explicit plan av en långt driven elitism. Bildning i den betydelse som utmejslas här är bara för de få, och rentav till skada för de många. Men genom sin skarpa kritik mot varje försök att göra bildningen statsnyttig, och genom sitt konsekventa betonande av den personliga tillägnelsen och av att omvandla bildning till en ”nytta” för

[5] Bernt Gustavsson har en bra diskussion om denna inre spänning i sin *Bildning i vår tid,* Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1996, s. 215ff.

livet, så öppnar de sig samtidigt mot en radikal kritik av det gängse akademiska bildningsidealet.[6] Vad som följer här är några nedslag och anmärkningar kring de fem föredragen som bland annat med hänvisning till denna problematik syftar till att peka ut en läsart som låter oss återhämta dem idag.

Till formen skiljer sig föredragen från Nietzsches andra texter, kanske med undantag i viss mån av *Så talade Zarathustra*. De är nämligen utformade som en uppdiktad berättelse om hur Nietzsche i sällskap med några vänner i en kulturförening samlas på en avlägsen plats i ett skogsparti på ett berg för att fira sin gemenskap under bildningsarbetets tecken, med bland annat pistolskytte. Där överraskas de av två personer, en äldre filosof och hans något yngre följeslagare, som för ett samtal om bildningen och de tyska bildningsanstalternas uppgift och möjliga framtid. Som en stilistisk förebild till denna gestaltning kan man tydligt ana Platons dialoger, som ofta inleds med just en beskrivning av hur de samtalande kommer samman, och som ofta har formen av återberättandet av ett avlyssnat samtal. ”Föredragens” egentliga talesman är alltså inte Nietzsche, utan den namnlöse äldre ”filosofen” som undervisar sin följeslagare och vars ord Nietzsche förmedlar till sin publik. Denna fiktionalisering av tematiken gör det möjligt för Nietzsche att både lyfta fram och själv inte behöva ställa sig helt bakom de, som han själv uppfattar dem, delvis förbjudna sanningar, som kom till uttryck i samtalet mellan filosofen och följeslagaren/lärjungen. Det förbjudna, eller hotande, i det som framförs handlar i första hand om den långt drivna elitism i bildningsfrågan som här kommer till uttryck, avvisandet av själva möjligheten av och meningen med något sådant som en bildningsinstitution för de många, samtidigt som dessa institutioner behövs för att odla fram det fåtal som kan tillgodogöra sig deras lärdom.

I början av det återgivna samtalet mellan filosofen och hans lärjunge säger den senare:

> Jag minns, att ni brukar säga att ingen människa skulle sträva efter bildning om hon visste hur otroligt litet de verkligt bildades antal när allt kommer omkring är och överhuvudtaget kan vara. Och trots det är

[6] Det är därför också intressant att se och förstå hur Nietzsche kunde bli en viktig inspirationskälla för vissa centrala personer inom svensk folkbildningstanke, i synnerhet Ellen Key, Hans Larsson och Alf Ahlberg, den senare som först översatte den andra Otidsenliga betraktelsen. Detta tema är inget jag utvecklar här, men det vore en värdefull uppgift att undersöka.

> inte ens detta lilla antal av verkligt bildade möjligt, om inte en stor massa, i grunden mot sin egen natur och endast driven av ett lockande bedrägeri, befattar sig med bildningen. Man borde därför inte offentligt avslöja något om denna löjeväckande brist på proportion mellan de verkligt bildades antal och den oerhört stora bildningsapparaten: här döljer sig nämligen den egentliga bildningshemligheten: att nämligen otaliga människor skenbart för sig, men i grunden endast för att göra några få människor möjliga, bemödar sig om bildning, arbetar för bildningen. (402 f.)

Från andra sidan de stora beslut som fattades överallt i Europa under denna tid och framöver, att skapa ett allmänt skolväsen och att bygga upp gymnasier med tillträde för en större del av befolkningen, i syfte att just skapa den moderna statstjänaren och medborgaren, argumenterar dessa föredrag för vad dessa institutioner än må ägna sig åt, så inte är det åt bildning. För bildning är å ena sidan något som endast ett fåtal är ämnade för, och å andra sidan något som staten på inga villkor kan lägga under sig som sitt värv eller instrument. De politiska, eller snarare apolitiska, eller rentav antipolitiska implikationerna av de tankar som framförs här, skall jag återkomma till. Men i första hand är det värt att titta närmare på vad för slags idé om bildning – vad bildning är – som ligger till grund för argumentationen.

I utbildningspolitiskt hänseende har moderniteten i sin fortsatta utveckling lämnat bakom sig de tankar som här kommer till uttryck. Också den dåvarande utvidgningen av den högre utbildningen i Tyskland som dessa föredrag kritiserar är med dagens massuniversitets mått redan en anakronism. Ingen ifrågasätter idag upprätthållandet av ett allmänt gymnasium, eller utvidgningen av tillträdet till postgymnasiala studier. Men just i denna situation blir det särskilt intressant att gå tillbaka och fråga efter innehållet i det bildningsideal som dessa institutioner vilar på, i synnerhet i en framställning som argumenterar för att de står i principiell motsättning till varandra.

Samtidigt som de europeiska bildningsinstitutionerna rört sig i en alltmer demokratisk riktning, med en stegvis utvidgning av student rekryteringen, så kan man spåra en elitism som likt en kvardröjande fantom hemsöker det högre utbildningsväsendet, där var och en kan erfara sig som den hotade genialiteten i ett hav av mediokerhet. Det rör sig om ett slags inherent misantropi som bottnar i den fortlöpande erfarenheten av att se sin ursprungliga uppgift spädas ut alltmer. Också i förhållande till en sådan affekt blir Nietzsches framställning intressant att hålla fram som ett djupt liggande korrelat, just för att den tvingar

misantropen att tänka över vilken den uppgift är vars förlust den sörjer, och i vilken mån den alls har rätt att sörja den som den gör. Därför blir filosofens svar till följeslagarens nyss citerade hemlighet väsentligt. Han svarar att lärjungen glömt satsens egentliga innebörd så till den grad att han tagit sig själv för en av de fåtaliga. Ty detta tillhör vår bildade samtids ovärdiga kännetecken, säger han, att man ”demokratiserar geniets rättigheter”, och detta på så vis att man höjer sig över det egna bildningsarbetets krav och den egna ”bildningsnöden” (403). Bortom elitismens stelnade poser, öppnar texten här mot en fråga av oavvislig aktualitet, bildningen som personlig uppgift och utmaning, som i sista hand ställer oss inför en fråga om vår historiska och mänskliga belägenhet. Denna fråga koncentreras här till vad bildning egentligen är. Detta är inte föredragens uttryckliga ärende, som istället berör bildningsanstalternas ställning och framtid, men den underliggande frågan som bär upp hela dess kritiska analys, gäller oundvikligen vad som överhuvudtaget ligger i detta ideal. Men för att synliggöra hur Nietzsche tänker kring detta är det rimligt att först följa honom i skildringens fortsatta utformning.

I anknytning till denna vändning i samtalet presenteras via lärjungens gestalt, vad Nietzsche också själv i ett förord till texten ser som dess centrala diagnos av problemet om bildningens ställning i samtiden. Han ser två motstridiga men samtidigt samverkande tendenser, som var för sig är symptom på ett problem: å ena sidan största möjliga utvidgning och utbredning av bildningen, å andra sidan förminskning och försvagning av bildningen. Bakom den första tendensen döljer sig vad han kallar en ”omtyckt dogm”, som i den vidast möjliga spridningen av bildning, i betydelsen kunskap, ser främjandet av mänsklig lycka och välgång. För kritikern är detta dock detsamma som ett verktyg för att skapa så ”gångbara” människor som möjligt, att skapa människor ämnade för lycka och vinning, i sista hand för att tjäna pengar. Det kräver en snabb bildning, för att så snabbt som möjligt kunna tjäna så mycket pengar som möjligt. Det som inte finner plats i en sådan förhoppning är den bildning som ”gör ensam, som sätter upp mål bortom pengar och förtjänster, som kräver mycket tid” (405). Kritikern ser tre huvudsakliga motiv bakom en sådan rörelse: en strävan hos folklagren efter förvärv och egendom, kampen mot en förtryckande religiositet eller en statsnytta som ser utbildade tjänstemän som ett led i den mellanstatliga konkurrensen.

Den sista aspekten förbinder denna utvidgning av bildningen med tesen om dess förminskning, nämligen att det ligger i statsnyttans intresse att odla fram specialiserade individer som inte längre uppbär eller gör anspråk på en allmän bildning. Det som uttrycks här är vetenskapernas utveckling mot specialisering, där idealet om den lärde upphör att gälla. I dess ställe träder en annan samhällsfunktion, vad som hos Nietzsche omtalas som ett ”klibbigt förmedlande skikt” – nämligen journalistiken, som i en nyare tid ersätter lärdomen (407). I journalistiken, säger lärjungen, sammansmälter de två tendenserna, utvidgning och förminskning av bildning. Vad som går förlorat i båda tendenserna är ett mer äkta bildningsideal som vid denna punkt i utläggningen omnämns i termer av möjligheten att återknyta till den grekiska antiken, som en bildningshembygd.

Åhöraren lämnas därmed i föreställningen att det är genom en viss sorts historisk skolning som bildningen befordras. Men detta följs dock av en lång utläggning om gymnasiets roll, som den egentliga plats där kampen om bildningen skall avgöras. Gymnasiets främsta uppgift framställs här till att börja med inte i termer av någon historisk lärdom, snarare tvärtom. För det är i *språket*, i förhållandet till det levande modersmålet som bildningsarbetet först skall bedrivas. Bakom ytterligare utfall mot journalistikens förstörelse av språket avtecknar sig här ett genuint problem. Nietzsche låter filosofen polemisera mot att modersmålet blivit föremål för ett historiskt studium, en ”lärdomshistorisk behandling av modersmålet” (s. 412). Men det är just det ”historiska intresset” som måste dämpas överlag. Här antyds ett argument som liknar det som utvecklas i större detalj i *Den andra otidsenliga betraktelsen*, där det historiska medvetandet självt leder till en förkrympning av nuets egen skapande kraft. Vad som antyds här är därmed ett argument som skall växa sig starkare genom resten av texten, varigenom äkta bildning å ena sidan handlar om att fostras in i självständighet, rentav en ensamvaro, men att detta bara kan ske genom en speciell sorts underkastelse under en auktoritet.

När filosofen strax därefter klagar på att ”tyskauppsatsen”, det stora avslutande examensprovet bedrivs på ett alltför frisläppt sätt, så kan det först förvåna. Han beklagar sig över att studenterna förväntas uppträda som fullvuxna litteraturkritiker i analysen av stora verk ur det förflutna, vid en tidpunkt i livet och i utbildningen då man ännu är omogen en sådan uppgift.

> [H]är betraktas var och en utan vidare som ett till litteratur dugligt väsen, som borde ha egna åsikter om de allvarligaste företeelser och personer, medan en riktig utbildning endast kommer att med all iver sträva efter att dämpa de löjliga anspråken på självständighet i omdömet och vänja de unga människorna vid en sträng lydnad under geniets spira. (414)

Å ena sidan finner vi alltså inom bildningsanstalterna en alltför stor betoning på historisk lärdom och å andra sidan en alltför stor och tidig tillit till något sådant som ett eget omdöme. Äkta bildning handlar istället om att låta sig fostras och ledas av det bästa och att i de flesta fall lära sig att förbli ödmjuk inför dess bedrifter. Lite längre fram talas det om ”den fria personligenhetens absoluta godtycke, det vill säga barbari och anarki” (416). I denna motsättning och delvis motsatsställning mellan auktoritet och frihet ligger den mest tankeuppfodrande tematiken i hela denna text, som också gör den märkligt svävande i sin yttersta syftning. Den pekar fram emot den diskussion om auktoritet som genom den filosofiska hermeneutiken under senare delen av nittonhundratalet kommit att aktualiserats i en ny skepnad. Om upplysningsfilosofin präglas av målsättningen att skapa självständiga, tänkande individer, som kan använda sitt förnuft på ett förutsättningslöst och icke fördomsfullt sätt, så har inte minst Hans Georg Gadamers arbete visat att frågan om självständighet och underkastelse i förhållande till traditionen inte låter sig lösas genom att helt avvisa det senare till förmån för det förra. En central tanke i hans huvudverk *Sanning och metod* från 1960 är ju att moderniteten präglas av en ”fördom mot fördomen”.[7] I en senare uppsats följer han upp detta problem och den efterföljande debatten genom att lyfta fram distinktionen mellan ”auktoritär” och ”auktoritativ”. Det senare gör det tydligt att ordet bär på en betydelse inte bara av härskande och underordnande, utan på gällande erfarenhet. Gadamer avvisar därför den absoluta motsatsställningen mellan auktoritet och frihet som missvisande. På samma sätt som auktoritet kan missbrukas som maktfullkomlighet, så kan en alltför långt driven frihetsideologi bli dogmatisk och en för-klädnad för härsklystnad.[8] Vad Nietzsche tar upp här genom sina diktade filoso-

---

[7] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen: Mohr, 1960, s. 275, utelämnat i den svenska övers. av Arne Mellberg Göteborg: Daidalos, 1997.

[8] Uppsatsen ”Auktoritet och kritisk frihet”, finns i uppsatssamlingen *Den gåtfulla hälsan*, övers. Jim Jakobsson, Ludvika: Dualis, 2003, på tyska som *Über die Verborgenheit der Gesundheit,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. För en vidare analys av

fer är i grund och botten en diskussion om auktoritetens problems, men inte bara för att återföra utbildningen till ett färdig mönster, vilket blir särskilt tydligt i frågan om språket.

Varför då denna tonvikt på språket? Vad är det som gör att han kan säga att varje så kallad klassisk bildning har som sin enda sunda och naturliga utgångspunkt, det konstnärligt allvarliga och stränga tillvänjandet i bruket av modersmålet? Språket är inte bara ett komplement till studiet av antiken, utan på något sätt vägen dit. I en hätsk och bitvis satirisk uppgörelse med samtidens filologer och deras anspråk på att ha bemästrat den grekiska världen och dess uttrycksmedel, insisterar Nietzsche på att det endast är den egna litteraturen och filosofin som kan öppna en väg tillbaka till det förflutna. Det är via de stora egna diktarna som antiken blir läsbar och hörbar på nytt. Den som inte förmår införas i ett lyssnande till det stora blir stundens tjänare. Med andra ord, en skenbar frihet visar sig som underkastelse, medan underkastelse är den enda vägen till en sannare frihet.

Denna dubbelhet framkommer också i textens delvis pastischartade rörelser kring den grekiska antiken, denna bildningens hembygd, som sägs stå i ett hemlighetsfullt och svårgripbart förhållande till det tyska (423). Den tyska anden måste gripa efter dess genius, i Goethes och Schillers anda. Vad är det för klassicitet som här kommer till uttryck? Vilket löfte är det den bär på? Hur kan detta möte med resterna av ett förflutet möjliggöra en framtid, och ett nu? Det är kärnfrågan bakom själva idén om en ”klassisk bildning”. Nietzsche talar om det som en fjärrblick mot en grekisk hembygd (415), men hur skall en blick rädda oss? Problemet som han upprepade gånger återkommer till är ju att filologerna med deras historiska och grammatikaliska kunskaper inte förmår leva i denna blick. De inrättar sig, skriver han, behagligt bland dessa ruiner, och tar med sig sina moderna bekvämligheter (430). På något sätt är de blott skenbart hemma i den värld som de menar sig förmedla, men utan beröring med dess verklighet. Han hånar dem bland annat för att de blandar in sin egen upplysningsanda i tolkningen av det förflutnas tänkare, som när någon glatt lyfter fram Pythagoras som en ”hygglig medbroder i upplysningspolitiken” (431). Det ser ut som ett kritiskt-historiskt argument, som förebrår dem en ohistorisk hållning till materialet. Men samtidigt är det den utvecklade historiska andan som ligger i vägen för en sann bildning. Så ser den paradoxala

---

detta begreppspar, se min ”Frihetens hemlighet och bildningens uppgift” i antologin *Bildningens förvandlingar*, red. Bengt Gustavsson, Göteborg: Daidalos, 2007.

situation ut som han brottas med i flera texter från denna period. Hur kan ett äkta, skapande förhållande till den förebildliga antiken bli möjlig?

Problemet illustreras här med bilden av antikvetenskapen som försöker uppresa de fallna pelarna i en antik värld, men utan tillräckliga krafter, och som därför krossas av dem. Men i denna misslyckade brottning slås också pelarna i stycken. Antiken krossar dem som försöker närma sig den, samtidigt som dessa lärdomsfigurer själva fördärvar antiken (431). Men bildningslärarens uppgift är att bevara antiken som exemplariskt förebildlig, som något att efterbilda, inte att låta den försvinna i komparationer. Vad är då den äkta formen för ett bildat förhållande till antiken? Den skall inte studeras som ett objektivt-historiskt fenomen, vilket är vad som sker i den massutbildning som är på väg att ta gestalt, där en kader av filologutbildade lärare förmedlar en kunskap om antiken. Den skall ha karaktär av förebildlighet, men samtidigt inte som något som bara skall efterbildas, vilket vore en orimlighet. För ett viktigt inslag i detta antikförhållande är också en aktning för dess ouppnåelighet; bara därigenom bevaras dess exemplariska karaktär.

Frågan om bild, förebild och efterbild blir här till en på samma gång svårfångad och rikhaltig problematik. Bildning handlar i ett viktigt avseende om förhållandet till det förebildliga. Historiskt kan vi följa, framför allt inom nittonhundratalets skol- och utbildningsdebatt, en polemik mellan ett förebildligt och ett mer ”frihetligt” pedagogiskt ideal. Enligt det förra handlar bildning i första hand om att efterbilda, att formas efter en bild eller mönster. Enligt det andra handlar det, i mer eller mindre vaga termer, om ett fritt växande i en icke-förutbestämd rörelse. Genom sin starka tonvikt på den antika förebilden hamnar Nietzsche och hans talesman i dialogen, som vi redan såg, i vad som först kan ses som ett utpräglat auktoritärt bildningsideal, där tonvikten ligger just på ”underkastelse”. Men samtidigt dementerar texten, gång efter annan, en sådan enkel slutsats, då den också framhåller att återförandet av individen under antikens förebild handlar om att befria henne från att bli samtidens tjänare. Mötet med förebilden ska inte vara att uppslukas av denna bild, att bli dess avbild, utan att genom denna fostran träda sin egen samtid till mötes i en friare, skapande hållning.

För att förstå grundmotiven i det bildningsideal som utvecklas här, är det också viktigt att beakta Nietzsches förhållande till staten. Själva

frågeställningen om bildningsanstalternas organisering kan implicit sägas ha en statsorienterad utgångspunkt. Det handlar ju om hur ett utbildningsväsende skall utformas. I detta perspektiv ligger det något paradoxalt i Nietzsches bestämda avvisande av statsperspektivet och dess moderna filosofiska grundval, den hegelska filosofin. Själva problemet med bildningsidealets utarmning handlar väsentligen om hur staten blivit bildningstankens förvaltare. Mot det av honom själv framförda argumentet att detta på sätt och vis kan ses som en mycket grekisk föreställning, eftersom statens väl var den grekiska människans ledstjärna, låter Nietzsche filosofen svara att staten för greken inte var inställd på att utnyttja kulturen som nyttomedel, och att den grekiska människan inte såg den som yttre gränsvakt, utan snarare som en bundsförvant, som lät den egna kulturen leva. Argumentet är pressat och ganska förenklat. Det är svårt att sammanlänka med det förhållande mellan stat och bildning som framförs i den främsta antika text om detta som vi äger, Platons *Staten*. Men den samtida syftningen är klar: så snart kultur och bildning tas på entreprenad av staten så förfalskas den och görs till något den inte är i sin enskildhet. I förhållande till den stat som tror sig förvalta den tyska kulturen i sina gymnasier, som lär ut ett umgänge med dess klassiker, så beskrivs den bakomliggande tyska anden av filosofen som en ”ädel landsflyktig” (436). Staten måste förtrycka vad som här kallas den sanna bildningens ”aristokratiska” natur. Men Hegels filosofi har frestat staten att betrakta sig själv som det etiska livets sanna natur och fullbordan, vilket gör en statlig organiserad bildning till en naturlig förlängning av dess uppgift. Men det är Nietzsches, här ännu av Schopenhauer uppeldade, antihegelianism som driver honom att låta denna statsnyttiga bildning framställas som en orimlighet.

Ett skäl till att denna nyttoaspekt fördärvar bildningen är att bildning som det framställs här står i ett inre motsatsförhållande till det nyttiga. Utbildning i vanlig mening, förvärvandet av nödvändiga kunskaper, såväl inom hantverk, som inom medicin eller juridik, syftar alla på olika sätt till att göra individen mer livsduglig. Det är ett helt legitimt syfte, men det har därmed inte med bildning att göra, för bildning i sann mening:

> avstår från att orena sig med den behövande och begärande individen: den förstår sig på att undfly den som vill försäkra sig om den som ett medel för egoistiska syften: och när någon rentav tror sig kunna hålla den fast, för att nu kanske göra sig en förtjänst på den och genom dess

> utnyttjande dämpa sin livsnöd, då springer den plötsligt med ohörbara steg och hånfull min iväg. […] [För] varje utbildning som uppställer ett ämbete eller ett näringsfång som sitt slutmål är ingen utbildning till bildning, i den bemärkelse vi förstår den, utan endast en anvisning om på vilken väg man räddar och skyddar sitt subjekt i kampen om tillvaron (440).

Dessa citat förmedlar på många sätt kärnan i hela textens argument, och ger nycklar till dess många förbryllande slutsatser. Vi måste skilja mellan institutioner som läker livsnöden, vad som också kallas brödfödeanstalter, och de sanna bildningsanstalterna.

Man kan med rätta fråga sig om de behov som en bildningsanstalt i Nietzsches mening skall tillfredsställa egentligen går att förvalta i en institution. Han låter också såväl följeslagaren som han själv och vännerna i berättelsen framföra denna invändning till filosofen: att de till genier ämnade egentligen klarar sig bäst på egen hand, då de i alla fall måste finna sin väg. På detta svarar filosofen indignerat att just denna aningslösa dyrkan av de enskilda är ett led i deras fördärvande. För dessa personer måste tvärtom ges ett skydd, en miljö i vilken de kan blomstra, en gemenskapsinstitution, ”renat från subjektets spår, och lyft över tidevarvets växlingar” (451). I detta avseende utmynnar resonemanget trots allt i ett försvar för ett slags institutioner, men oklart vilka och under vems ledning. Föredragshållaren har från början frisvurit sig från att vilja framställa läroplaner och praktiska förslag. Den övergripande ambitionen, som den framställs i en kort inledning till hela föredragsserien är att mot tendensen till utvidgning och förminskning vilja verka för bildningens koncentration och självtillräcklighet (388).

Det är först i det sista av de fem föredragen som Nietzsche beskriver hur filosofen av sin följeslagare uppmanas att explicit ta sig an universitetet, efter att hittills framför allt ha ägnat sig åt gymnasiet. Också i fråga om universitetet framförs en liknande kritik, om hur en urholkad bildningsambition ersatts av historiska studier, vilket gör allt verkligt filosofiskt arbete omöjligt. I sin slutplädering återkommer han till tanken om hur all bildning kräver en form av underkastelse och lydnad, att man låter sig ledas. För endast ur en sådan skolning växer förmågan att leda sig själv. ”All bildning tar sin början med lydnad” (467). Men hur ser då denna lydnad ut på universitetet? Vad innebär underkastelse här? Till skillnad från det militära livet eller livet inom ett ämbetsverk, så handlar det ju om fria individer som inhämtar kunskaper. I vilken

form ska då en anpassning verkställas? Texten blir på denna punkt ytterst obestämd. I en utvikning diskuteras hur lärandet går till vid universitetet, genom studentens *lyssnande* (459). På universitetet är studenten ett öra, som tar in vad han behagar från det tal som levereras. Den akademiska friheten består i att förvalta denna hörsel. Nietzsche menar att studenten lämnas ensam med sitt lyssnande, att han kan stänga sitt lyssnande efter eget huvud. Hela resonemanget mynnar på så vis också ut i försvaret för en mer bestämd inskolning, som till sist är det enda som kan ge eleven själv en solid grund för att fortsätta bildningsarbetet på och i sig själv.

I striden mellan olika pedagogiska grundideal, mellan fostran som förmedling eller som reform, tycks den unge Nietzsche hamna i en långt driven förmedlingspedagogik, och därtill av ett extremt elitistiskt slag. Skolan ska med stränga medel inskärpa ett visst arv, i första hand det klassiskt humanistiska, med språk, historia och konst i centrum. Målet är dock inte ens att därmed av de utvalda eleverna skapa människor bättre lämpade för sin samhälleliga livsuppgift, utan att förhoppningsvis i några enstaka få inplantera den sanna bildningen som till sin natur är nyttolös. Som ett utbildningspolitiskt mål framstår detta som en ytterst marginell angelägenhet. Spontant kan det också förefalla svårt att sammanlänka den tänkare som formulerat detta med den Nietzsche som talar redan i de otidsenliga betraktelserna, och än mindre med fritänkaren och författaren till *Mänskligt, alltför mänskligt* några år senare.

Läser man dessa föredrag historiskt inom ramen för Nietzsches författarskap så kan man tydligt peka på vad som är stickspår och återvändsgränder i förhållande till en senare utveckling. Hela det tysknationella ramverket för dessa föreläsningar, med dess förhoppningar om den ”tyska anden”, är något som också präglar *Tragedins födelse*, men som redan i *Mänskligt, alltför mänskligt*, med dess mer europeiskt-kosmopolitiska tilltal ter sig främmande. När det gäller innehållet och i viss mån kärnan i det utbildningsideal som här gestaltas, nämligen antiken, grekerna, deras konst och filosofi, så är det en gåta som aldrig upphör att fascinera Nietzsche, men vars innebörd och tillgänglighet ter sig alltmer svårfångad ju längre fram vi följer honom. Vari består egentligen den antika förebilden? En förebild i vad? Hur kan dessa människor och deras konst bli till ett motiv för en samtid? I föredragen sägs ingenting om detta, som dock i *Tragedins födelse* uttryckligen hänger samman med en viss för-vetenskaplig, estetisk-tragisk

grundsyn. Om den unge Nietzsche talar ur en förvissning om att ha ”hört” eller lyssnat sig till denna anda genom förmedlingen av Wagners musik, så är den äldre lika övertygad om att denna musik inte erbjuder någon bro tillbaka.[9] Likväl är det genom en bearbetning av detta arv och dess förvandling som en självkritisk prövning av den egna samtiden måste ta gestalt. Grekerna fortsätter att för Nietzsche vara detta främmande i det egna, en hägrande utgångspunkt för att förstå oss själva. För att kunna komma till tals med sig själv behöver den moderna människan ha gjort denna erfarenhet av sitt förflutna, hon måste ha gjort sig hörande för den klang som utgår från detta undflyende ursprung.

Vad föredragen riktar som sin mest provocerande fråga till en efterföljande tid är kanske vad som egentligen inbegrips i föreställningen om den bildade, med vilka medel, vilken ansträngning och kanske slumpmässighet en sådan förmåga kan komma till stånd. Om bildningen är förmågan att finna ett fritt, skapande livsmodus i förhållande till kulturens källor, så räcker det inte med historiska studier och ett gott huvud, inte heller med ett fritt och kritiskt sinne. Det handlar om att under gynnsamma betingelser låta sig formas av en tradition på ett sådant sätt att denna tradition kan bli levande i en själv. Det handlar om att finna måttet, och i sista hand att låta måttet växa i en själv, att i sin brottning på detta det förflutnas ruinfält kunna uppresa pelarna på ett sådant sätt att man själv inte krossas av dem, men inte heller slår sönder dem. Detta gåtfulla växande av det egna i ett möte med ursprunget, som präglas av på samma gång aktning och kamp, är vad föredragen ytterst sett kretsar kring. Och ur detta växer dess egenartat otidsenliga och högtravande pedagogiska vision. När denna djupt existentiellt rotade problematik reduceras till ett utportionerbart lärdomsstoff och till en överideologi för en massutbildning, så förskingras dess innebörd. Och de som utsätts för dess praktik förblir ovetande och okunniga om vilka motiv som egentligen är verksamma där bakom.

[9] En viktig text i detta sammanhang är det självkritiska förord som han skriver till *Tragedins födelse* 1886, ”Ett självkritiskt försök”, på svenska tryckt i *Samlade skrifter*, bd 1.

Kierkegaards bildning[1]

Joakim Garff

> Den som bildas av ångesten, bildas av möjligheten, och först den som bildas av möjligheten, bildas efter sin oändlighet. (*Begreppet ångest*)

Etymologiska ansatser

Man är knappast bildad om man inte vet att man på andra platser i världen, inte alls är bildad – när man är bildad. Den etymologi och de konnotationer som knyts till ordet ”bildning” varierar nämligen ganska markant från ett språkområde till ett annat. Medan danskarna talar om ”dannelse” talar svenskarna om ”bildning”, tyskarna om ”Bildung”, fransmännen om ”formation” eller ”culture générale”, engelsmännen om ”self-formation” eller ”self-cultivation”, italienarna om ”creazione” och ”educazione”, på latin finner man fenomenet under beteckningar som ”eruditio” och ”humanitas” och på grekiska ligger det komprimerat i det komplexa begreppet ”paideia”. Är ordets utbredning obestrid-

[1] Denna text är en reviderad och utvidgad version av en föreläsninng jag höll vid Södertörns Högskola i Stockholm, 14 maj 2004. Hänvisningar är till *Søren Kierkegaards Skrifter*, utg. av Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen och Johnny Kondrup, band. 1-55, Köpenhamn. 1997ff. Denna utgåva förkortas *SKS*. I möjlig mån ges parallellhänvisningar till *Søren Kierkegaards Samlede værker,* utg. av P.P. Rohde, 3. utgåvan. band. 1-20, Köpenhamn. 1962-64, förkortad *SV3*, på samma sätt med band och sida. När det citeras från Kierkegaards dagböcker (journaler) senare än 1846 eller ännu inte utgivna dagböcker från tiden före 1846, gäller hänvisningarna *Søren Kierkegaards Papirer,* utg. av P.A. Heiberg, V. Kuhr och E. Torsting, band. I-XI, Köpenhamn. 1909-48; 2. ökade utg. av N. Thulstrup, band. I-XVI, Köpenhamn. 1968-78, förkortas *Pap.* Där hänvisas till band, grupp (A, – eller C) och anteckningens nummer. [I de fall jag använt mig av en föreliggande svensk Kierkegaardöversättning hänvisas till detta, i övriga fall är översättningarna mina, övers. anm.]

lig är det dock långt ifrån givet att man talar om samma sak när man säger ”self-formation” och ”creazione”.[2]

När danskarna talar om ”dannelse” använder de ett ord som egentligen betecknar en fysisk aktivitet eftersom verbet ”danne” ursprungligen betydde framställa, ordna eller forma, och först på 1700-talet börjar uppträda i en mer överförd eller andlig betydelse. När tyskarna däremot talar om ”Bildung” och svenskarna om ”bildning” aktiverar de ett annat och bredare associationsregister. ”Bildung”, och därmed även ”bildning”, härstammar från verbet ”bilden” som betyder ”forma” eller ”gestalta” och i detta hänseende är ”Bildung” tämligen likt det danska ”dannelse”. Etymologiskt står emellertid ”Bildung” i förbindelse med ”Bild” – vilket det också rent bokstavligt har *inskrivet* i sig – och rymmer därmed en bildlig betydelse. När man under medeltiden skulle återge de latinska orden ”imago”, ”forma”, ”imitatio” och ”formatio” – som motsvaras av bild, form, imiterande och formande – så tar man till ”Bildung” som därigenom infogas i nyplatonska föreställningar om frambringande som en imitation eller återgivning av former som är eviga och förebildliga. ”Bildung” förenar tanken om skapande med förställningen om bildlighet: ”Bildung” är människans eller människosjälens bildande, men bildande till en bild genom avbildande av en förebild, bildning i ljuset av ett ideal.[3] [4]

Till karakteristiken av ordet hör också att det är transitivt. Man kan alltså inte bara bilda ut i den blå, man måste bilda något eller någon. Skulle man om ett bergsmassiv hävda att det var bildat, låter det konstigt om man inte säger något ytterligare, men om man tillfogar en tidsangivelse blir utsagan mer hanterlig. Däremot ger det ingen mening att tala om ett obildat bergsmassiv, även om det (geo)logiskt har funnits en tidsrymd då bergsmassivet i fråga ännu inte hade blivit till. Ordet har, så att säga, kommit till världen med ett behov av en preciserande

---

[2] Jmf. Hans Fink, ”Dannelse, filosofi og Studium Generale” i *Dannelse, Uddannelse, Universiteter. Festskrift til Henning Lehmann den 31. januar 2002*, red. Carsten Bach-Nielsen, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2002, s. 5.

[3] Ibid., s. 65.

[4] Det danska ”dannelse” blir på sätt och vis lite olyckligt just ”bildning” i svensk översättning. Ordet har därför översatts förutom utom i de fall Garff explicit uttalar sig om det danska ordets etymologiska eller språkliga egenheter. Detta innebär att Garffs poäng, att ”dannelse” starkare framhäver tanken på ett något som formas till skillnad från ”bildning” som snarare uttrycker en strävan mot ett ideal, tenderar att försvagas. Det blir därför upp till läsaren att hålla i åtanke att det är ”dannelse” Garff talar om. Övers. anm.

avgränsning, ordet kräver – jag var på väg att säga: helt teologiskt – ett föremål, en motpart, för att ge mening.

Ordet ”dannelse” har dessutom flera familjära relationer – ”dannet” och ”Uddannelse” – men även det nu inte längre brukliga adjektivet ”dannelig”, som enligt *Ordbog over Det danske Sprog* betecknar det som ”(lätt) kan tildannes” eller det som ”(lätt) låter sig formas eller böjas”. H.C. Ørsted talar handfast om en ”dannelig materia” medan Georg Brandes å sin sida andligt betonar att vi endast kan komma till en ”levande åskådning av naturen” om vi ser till att ”själva bli och förbli lika rörliga, lika ”dannelige” och böjliga som den”. Att ”dannelig” inte längre uppträder i nutidsdanskan är inte enbart beklagligt utan egentligen också ganska besynnerligt eftersom det verkligen är oundgängligt och spelar en avgörande roll i varje bildningsprocess. Att vara ”dannelig” är nämligen den nödvändiga förutsättningen för att en sådan process överhuvudtaget skulle kunna äga rum, ”dannelig” anger den enskildes *disposition* till bildning, alltså det förhållande att man innehar de nödvändiga förutsättningarna för att kunna ta emot, göra sig mottaglig, öppna sig för den andre eller det andra, med andra ord att man mäktar göra avkall på sin mer eller mindre illusoriska suveränitet, sin föreställning om autonomi, sig själv.

Och via dessa etymologiska omvägar har jag närmat mig Kierkegaard.

Af en endnu Levendes Papirer

När en 25-årig student, den 7 september 1838 utgav *Af en endnu Levendes Papirer. Udgivet mod hans Villie af S. Kjerkegaard,* handlade detta inte endast om en ovanlig debut, utan också, retrospektivt, om ett mirakulöst möte mellan epokens två sanna genier. Den kryptiska titeln döljer nämligen en över 79 sidor lång in- och närgående analys av H.C. Andersen ”som romanförfattare”. Det finns åtminstone tre orsaker till att inte låta sig förundras alltför mycket över att den första boken *av* Kierkegaard och den första boken *om* Andersen skulle råka bli samma bok.[5] För det första var Andersen som romanförfattare redan en guldkantad publiksuccé med internationell genomslagskraft – bara under loppet av 1838 utkom *Kun en Spillemand* i tysk, holländsk och svensk översättning, varför det knappast är en nullitet som Kierkegaard har gjort till föremål för sin kritik. För det andra befann sig Andersen i

[5] Jmf. Villy Sørensen, *Digtere og Dæmoner,* Köpenhamn: Gyldendal, 1959, s. 10.

ett prekärt förhållande till etablissemanget, i synnerhet till kretsen kring den omåttligt inflytelserike Johan Ludvig Heiberg vars erkänsla Kierkegaard troligen har hoppats på då han gav sig in i sågandet av Andersen – ursprungligen var recensionen av *Kun en Spillemand* tilltänkt tidskriften *Perseus,* vilken Heiberg redigerade. För det tredje och avgörande bryter *Kun en Spillemand* med dåtidens krav och förväntningar på en roman. Man kunde inte acceptera bokens negativa slut, tvärtom var det författarens uppgift att försvara tillvarons inneboende harmoni. Andersen gör inte detta. Hans roman är full av splittring och han ger i stor utsträckning det omgivande samhället skulden för hjältens, Christians, tragiska slut.

Som roman var *Kun en Spillemand* alltså udda och borde följaktligen näpsas, och detta näpsande har Kierkegaard åtagit sig. Det säregna ligger i att romanen varken är en bildningsroman eller en icke-bildningsroman, den placerar sig istället mitt emellan dessa varifrån den inte förmår bekräfta den litterära metafysik utan vilken genren förfaller och verket vanartas. Om den ambivalens som kännetecknar Andersens roman använder Kierkegaard en bild som är upplysande i dubbel mening och i vars mitt en mild dekonstruktion synliggörs:

> varje uppmärksam läsare av Andersens noveller kommer på ett underligt sätt att känna sig störd av den dubbla belysning (Zwielicht), som, liksom i Sommarföreställningarna på vår teater, härskar i alla Andersens romaner. (*SKS* 1,30; *SV3* 1,33)

Jag vill hävda att denna dubbla belysning som man möter i Andersens roman, dess ”Zwielicht”, kommer sig av den omständighet att romanen har hamnat på kant med bildningsromanens förloppsstruktur samtidigt som den försöker fasthålla och utveckla flera av bildningstänkandets axiom.[6] Denna dubbelhet förargar Kierkegaard som, vad det gäller genren, har tämligen konservativa förväntningar på *Kun en Spillemand* och uppenbarligen recenserar verket *som om* det vore en bildningsroman. Huruvida och i vilken utsträckning Andersens avsikt var att skriva en bildningsroman av mer traditionellt snitt förblir ett öppet spörsmål men att han kunde infria genrens krav hade han redan de-

[6] Jmf. Johan de Mylius, *Myte og roman. H.C. Andersens romaner mellem romantik og realisme. En traditionshistorisk undersøgelse*, Köpenhamn: Gyldendal, 1981, s. 238.

monstrerat med bildningsromanen *Improvisatoren* från 1835 och delvis också med *O.T.* från 1836.[7]

Utifrån dessa förutsättningar är det inte överraskande att Kierkegaard tidigt i sin recension framhäver den harmoni och glädje man finner i Fru Gyllembourgs och St. Blichers verk. Även om Fru Gyllembourgs ”Cyclus af Noveller” inte kan betecknas som bildningsromaner, inte ens i miniatyr,[8] så är det uppenbart att Kierkegaard med sin karakteristik av hennes berättelser så att säga ifyller bildningsromanens paradigm inifrån. Förmågan att dra ut och fasthålla livsglädjens sublimat, den återvunna omedelbarheten och förnyade tilliten till världen, föreställningen om en Gudomlig gnista, som med den nödvändiga omsorgen kan genomglöda hela tillvaron, samt slutligen föreställningen om den ”den verifierade kongruensen” (*SKS* 1,21; *SV3* 1,25) mellan ungdomens fladdrande fantasier och mandomens så annorledes lugna realia – allt detta är skrivet som vore det taget ur en manual till bildningsromanen. Det slutar, allt annat lika och trots allt, gott. Hos Andersen däremot går det annorlunda, det slutar illa, och det gör det för att Anderson börjar illa, han börjar nämligen utan ”livsåskådning”.

Med denna term, livsåskådning, har Kierkegaard introducerat recensionens centrala begrepp, den existentiella formprincip som reglerar allt och vars frånvaro följaktligen förklarar förekomsten av de defekter och skavanker som Kierkegaard i så fulla mått kan påpeka i Andersens verk. Kierkegaard introducerar termen med följande kraftansträngning till definition:

> En livsåskådning är nämligen mer än ett inbegrepp eller en uppsättning satser, fasthållna i sin abstrakta varkenhet; den är mer än erfarenheten, vilken som sådan alltid är atomistisk, den är nämligen erfarenhetens transubstantiation, den är en tillkämpad av all empiri opåverkbar säkerhet i sig själv, vare sig den endast har orienterat sig i alla världs-liga förhållanden (en blott human ståndpunkt, till exempel stoicism) och

---

[7] Johan de Mylius gör alltså gällande om *Improvisatoren*, att den formellt betraktad är en ”genuin dannelsesroman”, (s. 244) och betecknar den som ”dansk litteraturs første dannelsesroman, eller i hvert fald tilløb til en dannelsesroman”, *Myte og roman*, s. 246.

[8] Som Johan de Mylius påpekar gäller det om Fru Gyllembourgs ”Extremerne” liksom om ”andre af hendes langstrakte fortællinger” att detta verk ”formalt placerer sig i confiniet til novellen” och redan av den andledningen kan den knappast betecknas som en bildningsroman; än mer avgörande är det dock att inte heller ”Extremerne” i sin förloppsstruktur är en bildningsfoman: ”Overhovedet er baggrunden for fru Gyllembourgs dannelsesromanlignende fortællinger [...] snarere den i tiden udbredte Goethe-kultur, eller om man vil: dannelseskulturen, end den egentlige dannelsesroman”. *Myte og roman*, s. 244.

> håller sig därigenom bortom beröring med en djupare empiri – eller den har, i sin riktning mot himlen (det religiösa), funnit det centrala både för sin himmelska och jordiska existens, vunnit den sanna kristliga förvissningen […]. (*SKS* 1,32; *SV3* 1,34f)

Det är anmärkningsvärt att Kierkegaards definition ganska precist skisserar strukturen av det medvetande som är bildningsromanens konstnärliga förutsättning och styrande princip. ”Erfarenhetens transsubstantiation” kan alltså läsas som Kierkegaards beteckning för den selektiva och reflexiva aktivitet som utövas av ett sådant medvetande när det transformerar rå empiri till poetisk realism och därigenom säkerställer verket gentemot kontingent prosaism och inre upplösning. Den Kierkegaardska ”livsåskådningen” prenumererar alltså lika lite på abstrakt vetande utan förbindelse med erfarenheten som på erfarenheter som inte beledsagas av reflektion. Där Kierkegaard skriver ”livsåskådning” kunde han alltså, enligt min mening, ha skrivit ”bildning” – väl att märka existentiell bildning, individuation.

Nu står emellertid den kristna metafysiken, som i citatet likt en katedral välver sig över den kierkegaardska livsåskådningen, inte i ett oproblematiskt förhållande till bildningsromanens övervägande immanenta förloppsstruktur. Denna avgränsar sig vanligtvis gentemot transcendenta tilldragelser och tillerkänner alltså sällan Gud någon avgörande roll i hjältens historia. Liksom i ett säreget föregripande av denna konflikt tar Kierkegaard till en teologisk terminologi när han skall karakterisera den lyckade (bildnings)romanen och dess skapande upphov:

> En livsåskådning är egentligen försynen i romanen, den är dess djupare enhet, som ger den tyngdpunkten inom sig, den befriar denna från att bli villkorlig eller i avsaknad av avsikt, eftersom avsikten därmed överallt är immanent närvarande i konstverket. (*SKS* 1,36; *SV3* 1,39)

Genom att använda sig av försynen i sin karakteristik tillkännager Kierkegaard att han tänker sig den lyckade romanen som en mer eller mindre sekulariserad transformation av den kristna frälsningshistorien. Litterärt svarar Guds ogenomskinlighet med andra ord till författarens allestädesnärvarande intentionalitet. ”Det måste i romanen” står det också helt karakteristiskt, ”finnas en odödlig ande, som överlever det hela” (*SKS* 1,38; *SV3* 1,40).

Att den teologiska terminologin inte bara är en dekorativ metaforik, utan anger en djupt problematisk förbindelse mellan den kristna frälsningshistorien och bildningsromanens förloppsstruktur, framgår av

Kierkegaards första större nedteckning om Goethes *Wilhelm Meister*, i vilken han i mars 1836 noterar:

> Om jag med få ord skulle säga, vad jag egentligen betraktar som det mästerliga med *Goethes Wilhelm Meister*, skulle jag säga, att det är den avrundade styrningen [Styrelse], den som genomgår det hela, hela den fichteska moraliska världsordningen, som i själva romanen utvecklas mer doktrinärt, den som är immanent närvarande i det hela och som efterhand leder Wilhelm till den punkt som i teorin, om jag må så säga, är given på så vis att den världsåskådning som diktaren gjort gällande, liksom den tidigare existerade utanför Wilhelm, nu vid romanens slut är levande införlivad i honom och därav det fulländade totalintryck denna roman utövar troligen framför varje annan, det är verkligen hela denna värld uppfattad i en spegel, ett sant mikrokosmos. (*SKS* 19 Not 3:5; *Pap.* I C 73)

Med dessa ”få ord” lyckas faktiskt Kierkegaard presentera en kvalificerad definition av bildningsromanen, som visserligen inte är någon entydig storhet, men ändå något som genremässigt någorlunda låter sig inringas. Bildningsromanen skildrar den process som äger rum när huvudpersonen realiserar sina anlag och successivt försätter sig i ett avpassat förhållande till sin omvärld. Vad som till en början framstår som formlöst och fragmenterat, avslöjar sig som det motsatta: en helhets gradvisa uppdykande. Bildningsromanen beskriver detta förlopp som en vanligtvis smärtsam metamorfos, som leder till en desillusionering av romanhjälten, vars något fantastiska förståelse av sig själv och omvärlden, medelst olika erfarenheter modifieras och på så sätt får konkretion och substans. Även om bildningsromanen varken bestrider det tillfälligas realitet i tillvaron eller styrs av en egentlig determinism så uppbärs den av en grundläggande tillit till att livet utvecklar sig enligt lagar och anlag som ligger djupt inskrivna i den enskilda individen.[9] Så till vida bevarar bildningsromanen en ”principiell optimism”.[10]

Den berättelse, vari den individuerande rörelsen fullbordas, är som regel ett kalejdoskopiskt och folkloristiskt företagande som låter huvudpersonen (och läsaren) stifta bekantskap med ett vidsträckt persongalleri. De otaliga figurerna är dock sällan vidare intressanta i sig själva utan fungerar som psykologiska potemkinkulisser längs huvudpersonens historia. Figurerna är centripetala i förhållande till huvud-

---

[9] Johnny Kondrup, *Levned og tolkninger. Studier i nordisk selvbiografi*, Odense: Odense Universitetsforlag, 1982, s. 85.
[10] Ibid., s. 79.

personen och det är i hans personlighet som de finner sin ”försvinnande punkt”.[11] En besläktad rörelse fullföljs också på ett annat plan. Bildningsromanen låter nämligen en tilltagande interferens mellan den berättade figuren och berättaren synliggöras för läsaren. ”Bildningsromanens handling”, skriver Johnny Kondrup:

> försiggår i ett spänningsfält mellan två medvetanden: Dels ett genomskådande berättarmedvetande som organiserar handlingen utan att själv ta del i den, dels en huvudperson som är engagerad, men också desorienterad, i handlingen. Romanen är finaldeterministiskt riktad mot den punkt där spänningen kan upplösas. Dess mål är uppnått i det ögonblick då huvudpersonen kan tillägna sig berättarens medvetande och överblicka sitt livs kompositionsschema.[12]

Kierkegaards karakteristik av *Wilhelm Meister* är alltså inte endast, led för led, en precis beskrivning av förhållandet mellan berättaren och den berättade i bildningsromanens finaldeterministiska dramaturgi utan anger dessutom, med sin teologiska terminologi, att författaren har övertagit det panoptiska privilegium som tidigare var förbehållet Gud. En författares konstnärliga kvalifikationer beror därför inte minst på den förmåga med vilken han förmår administrera privilegiet, vilket Andersen, enligt Kierkegaard, uppenbarligen inte förmår – tvärtom är det en ofta framförd invändning att Andersen inte förmår styra romanhjälten Christian säkert genom romanens farofyllda faser utan snarare låter honom vandra in i såväl mental som moralisk upplösning.

Andersens bristfälliga administrering av sin romanhjälte motsvarar hans brist på distans till verket varför han ofta, och utan att själv veta om det, pressas djupt in i sin egen text. Med den fräckhet, som är så typisk för recensioner, förklarar Kierkegaard att Andersens ”romaner står i ett så fysiskt förhållande till honom själv, att deras tillblivelse inte främst är att betrakta som en produktion utan snarare som en amputation av honom själv” (*SKS* 1,39; *SV3* 1,41). Andersens egen person, heter det vid ett annat tillfälle, ”förflyktigar sig så till dikt, att man i enskilda ögonblick faktiskt frestas att tro att Andersen är en figur som har sprungit bort från en, av en diktare komponerad, ännu inte färdig grupp” (*SKS* 1,31; *SV3* 1,34).

Om man som författare inte förmår att låta sina prosaiska erfarenheter och intryck brytas i en poetisk förfinande prisma utsätter man sin

---

[11] Ibid., s. 85.
[12] Ibid., s. 86.

roman för nedslag av tillfälliga associationer och riskerar att bli obehagligt privat. Kierkegaards poäng, och Andersens problem, är alltså, för att uttrycka det kortfattat, att Andersen inte kan skilja mellan ett berättarjag och sitt eget författarjag. Kierkegaard har ovänligheten att förklara detta rätt utförligt:

> I vilken stor utsträckning Andersens romaner står i ett oriktigt förhållande till hans person, kan man bäst överbevisa sig om genom att reproducera det total-intryck hans romaner efterlämnar. Vi menar ingalunda att det skulle vara oriktigt att den enskilda individen går under i romanen; […] vi erkänner hans fulla rätt att låta dem, om så illa vore, bli vansinniga, men det får inte ske på så vis, att en galenskap i tredje person avlöses av en i första, att författaren själv tar över den galnes roll. (*SKS* 1,38; *SV3* 1,40)

Utan att darra nämnvärt på handen sluter sig alltså Kierkegaard från textens estetiska defekter till en grundläggande etisk brist hos Andersen; han skriver kaotiskt för att han själv inte är harmonisk. Men dessutom förekommer en motsatt slutledning, från mannen till texten, när Kierkegaard i en regelrätt biografism deklarerar: ”Samma glädjelösa kamp, som Andersen själv utkämpar i livet, upprepar sig nu i hans poesi” (*SKS* 1,31; *SV3* 1,33).

Endast den sanna människan kan vara sann konstnär. Det är essensen av Kierkegaards poetik.

Att vilja dö bort är viljan till bildning

Kierkegaard är ungefär lika utförlig när det gäller vilken funktion ”livsåskådningen” skall fylla i verket som han är ordknapp när det kommer till angivandet av de existentiella förutsättningarna för dess etablerande. Detta kan han, som vi skall se, ha sina personliga grunder till. Enstaka gånger berör han dock etablerandet direkt, till exempel när han skriver:

> Frågar vi nu, hur en sådan livsåskådning kommer till stånd, så svarar vi att för den som inte alltför mycket tillåter sitt liv att sippra ut [*at futte ud*], utan så vitt som möjligt försöker föra dess enskilda yttringar tillbaka till sig själv igen så måste det nödvändigtvis inträda ett ögonblick i vilket det utbreder sig ett besynnerligt ljus över livet utan att man därför i största mån behöver ha förstått alla möjliga enskildheter. (*SKS* 1,33; *SV3* 1,35)

Den sanna ”livsåskådningen” etableras alltså dels genom övning i en viss återhållsamhet i relation till livets omedelbara framåtskridande utan vilken livet riskerar ”att sippra ut”, dels genom att låta de spontana livsyttringarna föras tillbaka till subjektet. Tack vare ett sådant tillbakaförande och den självreflektion som därmed följer, inträder nämligen ”nödvändigtvis” en förändring i subjektet som därigenom, steg för steg, ser sitt liv i ett nytt ljus. Och den självreflektion som genom tämjandet av spontanitet och direkta begär framträder i subjektet är enligt Kierkegaard själva den ofrånkomliga betingelsen för den konstnärliga verksamhetens legitimitet. Konstnären måste alltså ”tillkämpa sig en kapabel personlighet”, ty det är endast ”denna på så vis döda och förklarade personlighet som bör och kan producera, inte den egenartade, jordiska, palpabla” (*SKS* 1,37; *SV3* 1,39).

Föreställningen om den döda personlighetens verksamhet leder ned till det djupaste temat i den ”livsåskådning” vars nödvändighet recensionen förfäktar. Det är ett tema som utgör förhållandet mellan artistisk spontanitet och etiskt självförvaltande, mellan självavyttring och självövertagande, och som involverar övergången från en första till en andra omedelbarhet. Att dö är att dö bort från denna värld för att återuppstå i andens värld i en andra omedelbarhet. Beteckningen för detta förlopp är bildning.

I detta perspektiv kan recensionens titel – som alltid gäckat uttolkarna[13] – läsas som Kierkegaards indirekta erkännande av att inte heller han vågar kalla sig avdöd. Också han är en av de ännu levande, en som lika lite som Andersen besitter den eftertraktade livsåskådningen. Ingen av dem tillhör de döda poeternas sällskap. Kierkegaards kritik av Andersens självbiografiska verk är i så mån av självbiografisk karaktär. Titeln är inte ett trotsigt triumferande, utan antyder snarare ett slags solidaritet, de ofullkomligas gemenskap. Mot bokens slut tillkännager också Kierkegaard att han som *läsare* värderar Andersen helt annorlunda än han gör som *kritiker*. Med ett vemodigt leende minns han sitt första intryck av boken och fylls med en sådan tacksamhet gentemot den författare ”som jag är skyldig allt”, att han inte önskar anförtro sig åt pappret. Istället föredrar han att, vid tillfälle, viska det i Andersens öra. I anslutning härtill rekommenderas Andersen att hålla ”vad jag med sympatetiskt bläck har skrivit, mot det ljus som är det enda som gör skriften läslig och meningen tydlig” (*SKS* 1,57; *SV3* 1,57).

---

[13] Jmf. Bonde Jensen, *Jeg er kun en digter. Om Søren Kierkegaard som skribent*, Köpenhamn: Babette, 1996, s. 56 ff.

”till mods som en bokstav som tryckts bakvänd på raden”

Huruvida Andersen någonsin hörsammade Kierkegaards metaforiska rekommendation vet man inte, men att Heiberg har hållit Kierkegaards manuskript upp mot den förklarande ljuskälla, ”som är det enda som gör skriften läslig och meningen tydlig”, tycks vara utom allt tvivel. Därmed har han fått sin förmodan bekräftad, att skriften, det retoriska, ”stilen” rymmer uttalanden som underminerar de normativa kriterier utifrån vilka recensionen så drakoniskt bedömer Andersen. Om Heiberg hade fått möjligheten att kasta en blick i Kierkegaards journaler från denna period så skulle han ha sett sin misstanke om recensentens bristfälliga ”livsåskådning” bekräftad. När Kierkegaard skall skildra sitt existentiella tillstånd tillgriper han ofta liknelser som involverar syntax, modus och aspekt, vilket innebär att man långt ner på grammatisk nivå kan spåra hur icke-konsoliderad han är i sin egen livsåskådning. Den 24 augusti 1839, alltså kring ettårsdagen av recensionen av Andersen, noterar han:

> Jag är modfälld som ett schva[14], svag och förbisedd som ett dagesh lene[15], till mods som en bokstav som tryckts bakvänd på raden […] på min vakt mot mig själv och mina skriverier […] överhuvudtaget så reflexiv som någonsin ett pronomen. (*SKS* 18 EE:163; *Pap*. II A 540)

Detta psykogram – som så småningom, i förädlad form, kom att tillskrivas estetiker A (Jmf. *SKS* 2,30; *SV3* 2,26) – anger den instabilitet i subjektet till vilken fragmentet är en formmässig ekvivalent. Denna instabilitet utvecklas till fullo i en nedteckning från 17 januari 1839:

> Det är det sorgliga med mig, att mitt liv, mina självtillstånd, ständigt går efter två deklinationer, varför inte blott ändelserna blir olika, utan hela ordet förändras. (*SKS* 17 DD 197; *Pap*. II A 328)

Där det av Andersen fordrades en ”livsåskådning” som manifesterade sig som ”försynen i romanen” och därför allestädes närvarande var ”immanent närvarande i konstverket”, (*SKS* 1,36; *SV3* 1,39) kan Kierkegaard själv inte överskåda sitt subjekt ens på satsnivå. Den kritik, som recensenten Kierkegaard framför, motsvarar inte en existentiell

---

[14] Benämning på ett hebreiskt skrivtecken betecknande vokallöshet eller reducerat vokalljud. Övers. anm.

[15] Benämning på ett hebreiskt skrivtecken som används för att markera att konsonanten skall uttalas hårt. Övers. anm.

transparens i den unge mannen med samma namn. Detta har Heiberg, som gott kunde läsa innantill, kunnat förnimma och därför tackat nej till Kierkegaard, vilket han först muntligt och därnäst skriftligt meddelade den förhoppningsfulla människan.

Epokal kontextualisering: Det heibergska huset

Bildning betecknar en existentiell process, subjektets tillblivelse, dess individuation; men bildning indikerar även sedlighet, dekorum, goda manér, hövlighet, takt och ton, bildning är också att kunna behärska ett stort socialt register.

Detta erfor Kierkegaard till fullo, när han avlade visit på Brogade 3 ute i Christianshavn. Brogade 3 var nämligen inte vilken adress som helst, det var här herr och fru Heiberg höll till. En inbjudan till detta hem var för de äldre en ära och för de yngre ett slags passersedel till den köpenhamnska parnassen. Heiberg var inte bara diktare, kritiker, översättare, tidskriftsredaktör, pjäsförfattare och senare direktör för Det kongelige Teater, inte bara personifikationen av det eleganta och slagfärdigheten, ironi och urbanitet, de goda manéren och aristokratens spirituella färdighet när den är som bäst och värst. Han tycks med avsikt praktisera ett slags förbehållsamhetens konst, vari han efter hegelskt recept medierar motsättningarna och tempererar lidelserna så att de når ner till en viss affektlöshet; det räcker med en gnutta överdrift för att de goda manéren bara blir till manér och affektlösheten till affekterad konstlad snobbism. Heiberg var någon man inte kunde bortse ifrån, han var en institution, en estetisk högsta domstol vars domar kanske inte alltid var rättvisa men oomkullrunkeliga och därför ödesdigra. Och därtill var han gift med Johanne Luise Pätges, det gudomliga proletärbarnet som vid 13 års ålder blev föremål för hans distingerade, erotiska begär och nu var Danmarks obestridda primadonna som alla beundrade och tillbad och förälskade sig i, flera av dem så bullrande liderligt att det ledde till djupa depressioner eller slutade i självmord i tidens tragiska stil.

Heiberg är en modern människa som inte gör sig några illusoriska föreställningar om religionens framtid, istället gör han oförfärat gällande – och här bör nog teologerna ha sitt luktsalt inom räckhåll:

> Det tjänar intet till, att vi skulle vilja dölja eller besmycka sanningen: vi måste tillstå att religionen i vår tid mestadels är en sak för de obil-

> dade, medan den för den bildade världen hör till det förgångna, till det tillryggalagda.[16]

Synpunkten är en filosofisk programförklaring vars yttersta garant är självaste världsanden men Heiberg har samtidigt också en blick för den mer jordnära dimensionen i bildningsbegreppet. I de första numren av tidskriften *Flyveposten*, vilken han själv redigerade, skrev han artiklar om bildningens betydelse i det individuella och sociala livet, och då dessa artiklar senare kom att ingå i hans *Prosaiske Skrifter* var det betecknande nog under rubriken ”Bidrag till en estetisk moral” (detta är en klart hybrid bestämning, vilken kandiderar som ett tankeväckande notabene till Kierkegaards åtskillnad mellan det estetiska och det etiska). Den första av dessa artiklar heter ”Om den i det offentliga livet härskande tonen” och Heiberg skriver den under den välvalda pseudonymen ”Urbanus”, vilket ju betyder den urbane, vilket i sin tur vill säga: den som kommer från och hör till staden. Emellertid är Heibergs intresse socialt i så mån att han önskar bibringa sin formlöst flytande samtid ett fast begrepp om hövligt skick i offentliga och sociala rum, till exempel under besök av läsesalar, konditorier, restauranger och naturligtvis på teatern, ett skick som väl att märka sträcker sig utöver de konventioner som gällande mode dikterar:

> Galanteri och levnadssätt betraktas som yttre egenskaper som måste iakttagas eftersom de nu en gång för alla hör till modet: men [allt för] få betänker att den hos vilken dessa inte bor i hjärtat, är som den som bär en pyntad dräkt på smutsigt linne[17].

Den pragmatiska poängen är att bildningen kan och skall läras in, *övas in* i den enskilde, vilket sker genom bemödandet att ta efter ett bildat uppträdande. En sådan möda är nämligen i sig själv bildande och förlänar följaktligen den enskilde moraliska kvaliteter, ja Heiberg hävdar explicit, att ”moral och bildning är oskiljbara, och den ena tilltar i samma förhållanden som den andra”.[18]

Heibergs fälttåg mot den dåliga smaken vilket, veterligen, är det mest utbredda i sitt slag, förs snart på alla nivåer och innefattar även praktiken i hemmet vilken i Heibergs estetiska moral är ett kapitel för sig. Här raljerar han över att det finaste rummet, ”salen”, dagligdags

---

[16] Johan Ludvig Heiberg, *Prosaiske Skrifter*, bd. 1-11, Köpenhamn, 1861; bd. 1, s. 396.
[17] Johan Ludvig Heiberg, *Prosaiske Skrifter*, bd. 8, s. 456.
[18] Ibid., s. 444.

står tom medan familjen tränger ihop sig i en liten kammare. Till och med tjänsteflickan sitter i vardagsrummet med herrskapet vilket leder till att familjen kommer till att föra en rent ut sagt ”djurisk tillvaro”.[19] Det är också något djuriskt över den föda som man under namnet av middagsmål sitter och häller i sig själv och andra gröthuvuden:

> Vi har väl enstaka nationella rätter som inte är att förakta, men den stora mängden av mjölkrätter, söta soppor och söta sallader, mjöliga såser etc. är sådant, som man i de flesta civiliserade länder skulle akta sig för att ställa på ett middagsbord. [...] Tillika härskar många fördomar, till exempel att varje rätt som framsätts på middagsbordet måste vara varm, så att man hellre äter någon uppvärmd och hoprörd plockmat, istället för en kall om dock saftig och närande kötträtt. Man ser också hellre till kvantiteten än kvaliteten; man äter hellre två eller tre portioner av den välkända tunna söndagssoppan än låter sig nöjas med en portion stark och kraftig buljong.[20]

Heibergs näsrynkningar åt den danska husmanskostens kaotiska hopkok berodde inte bara på att hans gastronomiska förebilder är franska utan också på att sinnet för måltidens rituella och gemenskapsstiftande karaktär fördunstar helt och hållet om man bara glupskt förknippar måltiden med mat. Häröver uttalar han sig provokativt såväl som profetiskt:

> Middagsmålet är av en djupgående betydelse i familjens husliga liv. Om detta föremål behandlas utan takt, ordning och sinne för skönhet kan man drista sig till att antaga att nämnda egenskaper saknas också i familjens alla övriga förhållanden. Vem har inte varit vittne till de så vanliga familjemåltiderna som påminner mer om tillfredsställandet av en djurisk nödvändighet än en behaglig sammankomst [...]. Den dåligt uträknade besparingen att hålla sig med knappt och odugligt tjänstefolk gör att betjäningen till största delen måste ombesörjas av husmodern och de vuxna döttrarna, vilka därför ideligen reser sig från bordet och springer ut och in, varmed konversationen tillintetgörs och det så välgörande lugnet försvinner. Små barn sitter till bords med de vuxna, äter och dricker på ett sätt som fråntar dessa aptiten och bidrar med sitt pladder till att störa lugnet och samtalen. Slutligen reser man sig från bordet med en tom och förvirrad förnimmelse såsom efter ljudet av en stampkvarn eller från en kopparsmeds upprepade hamrande och är liksom döv i själen.[21]

---

[19] Ibid., s. 483.
[20] Ibid., s. 487 f.
[21] Ibid., s. 489 f.

Det heibergska äktenskapet förblev barnlöst varför fruktan för småbarnens osaliga pladdrande vid middagsbordet i detta hänseende var ogrundad. Det är i bokstavlig mening en smaksak huruvida man vill tolka Heibergs försök att förädla människors livsföring som ett uttryck för estetisk totalitarism eller ett välgörande korrektiv till den formlöshetens tyranni som i nyare tid har bemäktigat sig snart sagt varje samvaro och gjort ett riktigt samtal omöjligt. Under alla omständigheter kan man dock knappast kalla Heiberg för hycklare eftersom han omsatte sina estetiska teorier i praktiken både i sitt hem och i det offentliga, och hade alltså i detta avseende just den idé som Kierkegaard därefter specialiserade sig på att anklaga honom för att sakna.

Enten-eller

Om man intar ett helt överordnat perspektiv på *Enten-eller* skulle verket förmodligen kunna komma undan genom att liknas vid en bildningsroman. Mellan de två figurerna, estetiker A och etiker B, spänner nämligen ett individuerande kontinuum som formellt upprepar det kompositionsschema (hemma – hemlös – hem) genom vilket bildningsromanen låter sin huvudperson komma till klarhet över sig själv och sin bestämning i världen. Detta får sin motsvarighet i att dialogformen**,** som praktiseras i verkets andra del, ger läsaren intrycket av en progressiv utveckling från den unge A till den äldre B som med sina mogna och myndiga kommentarer till A:s villfarelser och felsteg anvisar de sista och avgörande faserna i det kompositionsschema som A i framtiden kan orientera sig efter. *Enten-ellers* affinitet till bildningsromanen uttrycks också av utgivaren Victor Eremita som i sitt förord berättar hur han under arbetet med de funna anteckningarna plötsligt fick infallet ”att man skulle kunna utvinna en ny sida av dem genom att betrakta dem som om de tillhörde en enda människa” (*SKS* 2,20f.; *SV3* 2,19, *Enten-eller,* s 18. svensk övers. Stefan Borg). Knappt har Victor Eremita delgett läsaren sitt infall förrän han anför en hel rad utmärkta grunder emot det plausibla i ett sådant antagande – för att blott resignerat kunna konstatera: ”Jag har dock inte kunnat avstå från det. Det skulle alltså vara någon som i sitt liv hade genomgått båda rörelserna, eller övervägt båda rörelserna.” (*SKS* 2,20f.; *SV3* 2,19, *Enten-eller,* s 19, svensk övers. Stefan Borg).

Utvecklar man implikationerna i Victor Eremitas antagande skulle den historia som B har lagt bakom sig alltså vara identisk med A:s historia. Verkets andra del kan följaktligen läsas som en fullbordad fortsättning av den fragmentariska första delen, i en sådan läsning skulle det individuerande utvecklingsförlopp som verket då beskriver bli både deskriptivt och normativt. Rörelselagen skulle då uppvisa följande: Var A är, har B varit, och där B är, borde A hamna. Verket ställer med andra ord inte två principiellt divergerande livsformer mot varandra, exponerar inte två i grunden skilda existensmodaliteter, utan skildrar en kontinuerlig process, ett liv i växande, en utveckling. *Enten-ellers* nominella likhet med bildningsromanen bekräftas för den delen även av den demonstrativa omständighet att det bakom den figur som Victor Eremita i sitt förord betecknade med bokstaven B befinner sig en assessor vars borgerliga namn är Wilhelm – och som alltså delar förnamn med huvudpersonen i Goethes *Wilhelm Meister,* bildningsromanen *vor allem*. Detta liknar obestridligen en tanke.

Det är påfallande att *Enten-eller,* som troligen är den av Kierkegaards alla skrifter som har haft den mest vittgående verkningshistorien, i så ringa grad har fått sina uttolkare att försöka genrebestämma den. Johan de Mylius hör till undantagen. Han anför nämligen *Enten-eller* som ett av de tämligen få danska verk från 1840-talet som *skulle kunna* kvalificera sig till benämningen bildningsroman. De andra kandidaterna från detta, i så hänseende ganska magra, årtionde är Andersens *De to Baronesser* och Paludan-Müllers *Adam Homo,* om vilka det dock, enligt Mylius, gäller att man genom att kalla dem bildningsromaner ”avsevärt tänjer på begreppet”. Detta visar sig i Andersens avslutning, som inte är mindre atypisk för genren än Paludan Müllers val av strofformen, som till och med tenderar att ”sluta sig om sig själv” och således försummar det individuella till förmån för det allmänna[22]. Liknande förbehåll gäller *Enten-eller* som endast ytligt liknar en bildningsroman:

> Boken skildrar en livsform i kris utan sammanhang och mening (A:s anteckningar) och pedagogiskt ställs häremot en livsform i harmoni, vilken rymmer delar av den första skildrade livsformen, men som nu, insatta i en högre förståelse, säkrar kontinuitet och varaktig tillfredsställelse (B:s anteckningar). Andra delen rymmer ett regelrätt

[22] Johan de Mylius, *Myte og roman*, s. 250.

> bildningstänkande, det mest omfattande och genomarbetade inom den danska traditionen.[23]

Efter dessa kvalifikationer tar modifikationerna fart:

> Lika fullt är det ju inte en roman, i varje fall inte en bildningsroman. Det som saknas är föreställningen om en utveckling, om ett förlopp. Om man överhuvudtaget skall föreställa sig att det är någon som förflyttar sig någonstans, att det hela inte är ett typgalleri där var och en talar i egen sak, så är övergångarna plötsliga, oförklarliga språng. Den enda som genomgår en process är Kierkegaards läsare.[24]

Genremässigt tycks *Enten-eller* alltså främst vara ett varken–eller, varken bildningsroman eller icke-bildningsroman. Det är också just denna ambivalens som intar en central plats i den karakteristik som Jørgen Dehs ansluter sig till. Enligt Dehs använder sig *Enten-eller* nämligen av ”romanen som orienteringssystem” samtidigt som den dock underminerar detta ”orienteringssystem” och på så sätt utövar en slags ”dekonstruktion” av sig själv. Denna dekonstruktion är av operationell karaktär eftersom som den utgör ”en kritisk manöver som själv inte kan svära sig fri från det orienteringsmönster som den vill misstänkliggöra”. Manöverns oundvikliga förutsättning är ”att situationen uppenbarligen inte rymmer någon möjlighet till ett trovärdigt alternativ”. Enligt Dehs hanterar *Enten-eller* således ”bildningsromanen ironiskt, det vill säga som ett misstänkt, men lika fullt oundgängligt, orienteringsmönster”.[25]

Att verket inte kan fullborda sig själv som en bildningsroman beror främst på huvudpersonernas problematiska relation till den *försoning* som är dynamiken i bildningsromanens finaldeterministiska strävan. Med sin episodiska och fragmenterade livsföring motarbetar estetikern varje möjlighet till försoning med sig själv och den omgivande världen, och förspiller därigenom sin ”kandidatur till hjälterollen i tidens roman”.[26] Estetikern har alltså, enligt Dehs, ”tagit avsked från det principiella och till följd därav också från varje form av bindande beslut, som skulle kunna föra hans liv in under romanens form-princip”.[27] Att

---

[23] Ibid., s. 252 f.
[24] Ibid., s. 252.
[25] Jørgen Dehs, ”Den tabte verden”, Poul Erik Tøjner, red. Joakim Garff & Jørgen Dehs, *Kierkegaards æstetik*, København: Gyldendal, 1995, s. 136.
[26] Ibid.
[27] Ibid.

estetikern förskingrar sina möjligheter att inträda i bildningsromanens dramaturgi beror på hans styvnackade inställning till att förflytta sig existentiellt överhuvudtaget. Kort sagt, estetikern disponerar inte över vad Dehs betecknar som ”den uppbyggliga fortsättningen”.[28]

Med sitt uttalade sinne för att hitta hem kunde man tycka att etikern å andra sidan tämligen obesvärat kunde ha skaffat sig tillträde till bildningsromanen. Men just för att han, i verket, redan *har* förverkligat de uppbyggliga möjligheter som estetikern avsvär sig, har också han diskvalificerat sig för en plats i bildningsromanen. I motsats till hjälten i en bildningsroman är han inte längre på väg, han har nått fram, varför hans självframställning överskrider bildningsromanen ”som en påhängd omständlig epilog”.[29]

Estetikern och etikern befinner sig med andra ord i varsin ände av bildningsromanen utan möjlighet att kunna nå fram till varandra över romanens mitt. Tvärtom är de ”till den grad åtskilda att det – trots assessorns löften om en möjlig harmoni – kommer att handla om helt inkongruenta värdesfärer”.[30] Mellan de två, estetikern och etikern, uppstår följaktligen en markant asymmetri som får själva det schema utifrån vilket bildningsromanen orienterar sig och önskar fullbordas, att bryta samman:

> Kierkegaards konfrontation mellan estetikern och assessorn kommenterar bildningsromanen genom att försätta dess estetiska och dess uppbyggliga komponent i en utsiktslös dialog. Därmed slås romanen i spillror: den mitt, i vilken utvecklingen skulle ha ägt rum, det vill säga i vilken verkligheten i stigande grad skulle fånga hjälten, är utelämnad. Genom detta ingrepp sätter Kierkegaard själva det förlösande i en sådan roman inom parantes: övergången från den förlorade till den återvunna världen.[31]

Med andra ord: den fallna och hemlösa estetikern A restitueras aldrig som den hemkomne assessor Wilhelm.

Kritikens emancipatoriska möjligheter

Kierkegaard uttrycker inte någonstans hur han trivdes i de heibergska kretsarna men kontrasten mellan fadershemmets mörka, herrnhutiska

[28] Ibid.
[29] Ibid., s. 134.
[30] Ibid., s. 135.
[31] Ibid.

nöjsamhet och den lätta kristalliserade sällskapligheten torde ha varit så våldsam att det måste ha avkrävt Kierkegaard en extraordinär intellektuell insats för att kunna hålla sig upprätt. Ett bland flera tänkbara motiv till det litterära mordet på Andersen har troligen varit att vinna Heibergs gunst och denne kunde varken fatta Andersens genialitet eller uthärda hans framgångar. Kierkegaard fortsätter med sina heibergska inviter i magisteravhandlingen *Om Begrebet Ironi* och den i dubbel mening stora debutboken *Enten-eller.* Heiberg behandlas där med en omfattande artighet som annars var Kierkegaard främmande och som visserligen skulle kunna förklaras av novisens nervositet för att inte behaga tillräckligt. Betecknande nog blir då även Heibergs geniala gemål samt hela nationalscenen inkluderade i lovprisningen. Heiberg kunde inte ha varit annat än nöjd, Heibergs stöd skulle Kierkegaard kunna räkna med, han ville inte göra honom besviken.

Det var inte desto mindre just vad han gjorde och med råge. Den första mars 1843, alltså endast tio dagar efter utgivningen av *Enten-eller,* ger han boken ett preliminärt omnämnande i ett av sina *Intelligensblade,* i artikeln ”Litterär vintersäd”, där han elegant kåserar över de böcker som utkommit under det nya året. Och han fortsätter:

> Vidare har det i dessa dagar, liksom en blixt från klar himmel, plötsligt slagit ned ett monster till bok i vår läsekrets. [...]. Det är därför närmast med hänsyn till volymen som boken kan kallas ett monster, ty den imponerar redan genom sin massa, innan man ens vet vilken ande som bebor den, och jag tvivlar inte på att författaren skulle få in lika mycket på att låta den ses för pengar som att låta den läsas för pengar. Dess stora massa är en inledande obehaglighet som man får sätta sig över. Man tänker: ”Har jag tid att läsa en sådan bok, och har jag någon garanti för att uppoffringen kommer att löna sig?” Man känner sig underligt gripen av själva titeln när man applicerar den på sitt eget förhållande till boken och frågar sig själv: ”*S*kall jag *antingen* läsa den, *eller* skall jag låta bli?” Vi lever inte längre i Guldåldern, utan, som bekant, i järnåldern, och än bestämdare uttryckt, i Järnvägs-åldern: vad är det då för en besynnerlig anakronism att komma med en dylik *farrago* [virrvarr, röra] i en tidsålder vars uppgift är att behärska de längsta avstånden med den kortaste tiden”[32]

Heiberg är vansinnigt arg och fortsätter sina kultiverade förnärmelser sida upp och sida ner till stor munterhet för den bildade läsekretsen, där alla – med undantag för en enskild – säkerligen kände sig väl un-

[32] Johan Ludvig Heiberg, *Intelligensblade*, nr. 24, København, 1843, s. 285-292.

derhållna. Biografiskt sett markerar omnämnandet en kulminationspunkt i det problematiska förhållandet mellan den erfarne trollkarlen och hans geniale lärling,[33] men i föreliggande sammanhang är den intressant också av två andra orsaker. För det första: Om man kan sätta sig över Heibergs moraliska indignation och hegelska smakdomar är substansen i hans litterära kritik uppenbarligen att *Enten-eller* inte artar sig som den bildningsroman Heiberg hade önskat från Kierkegaards hand. Heiberg recenserar verket *som om* det vore en bildningsroman – liksom Kierkegaard gjorde med Andersens verk fem år tidigare. För det andra: Hur sårande omnämnandet än måste ha varit för Kierkegaards fåfänga, frigör den också honom från varje vidare förpliktelse gentemot epokens bildningsparadigm och genreförväntningar. Trots att man knappast kan förklara Kierkegaards enorma produktion från *Enten-eller* till och med *Efterskriften* som en enda lång protest mot heibergianernas bristande uppskattning,[34] så är och förblir det anmärkningsvärt att Kierkegaard inom loppet av en förhållandevis kort tidsrymd lägger om sin produktion så att den i ringaktning för Goethe och Hegel går stick i stäv mot allt vad Heiberg och hans krets älskade och beundrade. Den harmoniske Wilhelm avlöses snart av marginella skepnader, undantag såsom Abraham, Job och Sokrates, vilka är till den grad dunkla, diskontinuerliga, och konfliktfyllda att deras liv kommer att bero på ett utifrån kommande ingripande och därför endast, om ens möjligt överhuvudtaget, kan lyckas i kraft av det absurda. Om det som Kierkegaard skriver är romaner så är det inte bildningsromaner utan anti-bildningsromaner, inte utvecklingsromaner utan avvecklingsromaner, eller kanske snarare invecklings- *och* avvecklingsromaner eftersom individen i dessa romaner vecklas in i sig själv i takt med att sociala, kulturella och konventionella religiösa normer avvecklas.

Gjentagelsen – en dekonstruktiv bildningsroman?

Ett smärre intryck av allt detta kan man bilda sig genom att (än en gång) läsa *Gjentagelsen.* Verket mimerar nämligen bildningsromanens förlopp, det imiterar det en aning, men parodiskt, trotsigt, det är en

---

[33] Joakim Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, Köpenhamn: GAD, 2000, s. 61ff., s. 190 ff. Finns även i svensk översättning: *Søren Aabye Kierkegaard. SAK. En biografi,* Nora: Nya Doxa, 2002.

[34] Jmf. Henning Fenger, *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*, Odense: Odense Universitetsforlag, 1976, s. 121.

näsvis bok. Och den är inte skildringen av hur ett nu grundligare förklarat subjekt når fram till sig själv, utan tvärtom en rad misslyckade försök att återvända till mer användbara utgångspunkter. Parallellt med denna vanartiga verksamhet oroar *Gjentagelsen* också något så vitalt som bildningsromanens finaldeterministiska strävan, den tar slut genom att upplösa sig i en diffus gest ut mot en desorienterad läsare. Den unga människans försök att upprepa berättelsen om Job får ett lätt forcerat och något flimrande utfall och reser ytterligare en intrikat fråga för bildningsromanen: huruvida en (annans) historia överhuvudtaget kan upprepas.

Å andra sidan uppvisar verket en direkt bildningskritik i Constantin Constantius' hänförda kommentarer till uppsättningen *Der Talisman,* en fars som uppförs på Köningsstädter Theater. Redan den verbala gestik med vilken Constantin Constantius banar väg genom texten för att kunna utpeka Köningsstädter Theater, röjer hans stora svaghet för det opretentiösa och icke-etablerade:

> Berlin har tre teatrar. Vad som i Operan presteras som opera och ballet, skall vara storartat, vad som presteras i Skådespelshuset, skall vara lärorikt, bildande blott inte lustfyllt. Jag vet inte det. Däremot vet jag, att det finns en teater i Berlin som heter Köningsstädter Theater. (*SKS* 4,29; *SV3* 5,135)

Flera sidor framåt framhäver Constantin Constantius hur farsen med sin planlösa plötslighet förskjuter de genreförväntningar som den bildade teaterpubliken möter upp med och hur föreställningen skiljer sig från det mer välbekanta genom att involvera den enskilda teaterbesökaren rent fysiskt. Farsen lever nämligen på publikens skratt och blir därigenom en synnerligen kroppslig kommentar till den bildade publikens själsligt förädlade applåder. Som en hojtande totalteater som bryter ned gränsen mellan scen och publik, blir farsen en påminnelse om otillbörligheternas primat och periodiska dominans, ett veritabelt och potenserat "lustspel" (*SKS* 4,34; *SV3* 5,139). Tack vare sin frapperande brist på egentlig handling och episk utveckling är farsen, kort sagt, ett stycke teatraliserat *anti-bildning* och kan därmed betraktas som verkets kommentar till sig själv, för inte heller *Gjentagelsen* låter sig episkt fastställas, och den uppför sig, betraktad på rätt sätt, lika oförutsägligt som det geniala skådespelarparet Beckmann & Grobecker skall ha gjort i farsen.

Denna oförutsägbarhet är verkets väsen och avgränsar det genremässigt gentemot bildningsromanen. Poängen är naturligtvis inte att *Gjentagelsen* inte skulle likna en bildningsroman, det är det så många andra romaner som inte gör, nej, poängen är att *Gjentagelsen* rymmer en lång rad klassiska bildningsfaktorer som demonteras en efter en: Constantin Constantius resa till Berlin är just *inte* en bildningsresa utan ett tvivelaktigt experiment som föregiver att nära ett upphöjt kunskapsteoretiskt intresse i upprepningens möjlighet men som efterhand avslöjar sina mindre ädla motiv och slutar med att sjunka samman i regelrätt absurditet. När den misströstande Constantin Constantius återvänder hem från sin berlinska hemlöshet är det inte till en större insikt utan till en bostad som befinner sig i samma kaos som han själv psykiskt är kastad ut i. Likaså flyr den unge mannen till Stockholm men i berättelsen återvänder han aldrig hem. Och hela frågan om äktenskapet, vilken Wilhelm i den andra delen av *Enten-eller* tematiserade som bildningsfaktorn *par exellence,* slutar likt en slapp och tom parantes som virvlar runt långt bakom i det individuerande utvecklingsförloppet. Den kontinuitet som vanligtvis är en verksam princip i bildningsromanen bryts upp gång på gång och tolkas i en rad episodiska förlopp och tillfälliga småberättelser. På ett motsvarande sätt blir också den tidsaxel som vanligtvis avtäcker sig i en bildningsroman uppklippt och spretar slutligen i åtskilliga riktningar. Och sist men inte minst har förhållandet mellan berättare och författare genomgående i hela boken utsatts för så många omvändningar, demonteringar och remonteringar att själva identitetsproblemet framstår som betydligt större vid bokens slut än vid dess början. *Gjentagelsen* är kort sagt en dekonstruktiv bildningsroman, periodens obestridligt första och alldeles säkert den mest kuriösa i sitt slag. Att Kierkegaard skulle ha tolkat *Gjentagelsen* annorlunda och provocerad av en nog så negativ recension från Heibergs hand också försökte sig på ett försvar av konsistensen i sitt verk (Jmf. *Pap.* IV – 108-124), vet jag mycket väl, det enda (men också det absolut bästa) argument jag har är att i detta hänseende säger Kierkegaards text högröstat emot sin författare.[35]

[35] Jmf. Joakim Garff, *Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, Köpenhamn: Reitzel, 1995, s. 115-156.

Frygt og Bæven – att återvända till sin ”Primitivitet”

Bildningsromanens dekonstruktion förs vidare i *Frygt og Bæven* vilken, som bekant, är ett modernt teologiskt och psykologiskt återberättande av den ursprungliga berättelsen från den första Mosebokens 22 kapitel om Abraham som begav sig till Moriaberget för att offra sin son Isak. Denna berättelse är långt ifrån verkets enda, snarare är den ett slags narrativ folie under flera andra berättelser som vad det gäller fatalitet och etiska konflikter påminner om Abrahams. Det handlar om ett ganska omfattande persongalleri, riddare av olika rang och ordnar, hjältar som Agamemnon, Jefta och Brutus, besjälade med större eller mindre hjältemod, flera köpenhamnska borgare av den mer anonyma sorten samt en räcka par, havstrollet och Agnete, Tobias och Sara, Faust och Margareta, vilka bildar par i historien just för att de aldrig blev det i verkligheten.

Inte någon av dessa berättelser förbinder sig till bildningsromanens kompositionsschema, tvärtom. Redan genom själva temat – Abrahams offer av Isak – och den därmed förbundna frågan om den teologiska suspensionen av det etiska, har *Frygt og Bæven* överskridit bildningsromanens ramar och placerat sig nästan trotsigt utanför dess vanliga motivsfär. Bildningskritiken formuleras också direkt när boken på halva vägen stannar upp och frågar:

> Vad är då bildning? Jag trodde att det var den kurs som den enskilde fick genomgå för att hinna upp sig själv; och den som inte vill genomgå denna kurs, honom hjälper det föga att han är född även i det mest upplysta tidevarv. (*SKS* 4,140; *SV3* 5,43, *Fruktan och bävan,* s 45. svensk övers. Richard Hejll)

Den säregna formuleringen ”att hinna upp sig själv” anger att bildning inte består i att överta eller införliva (bildnings)kulturens värderingar och normer, assessorns allmänhet, utan omvänt, i att besinna sig över det jag var redan *innan* kulturens djupgående präglingar av mitt liv. Att man skall ”hinna upp sig själv” är med andra ord att man skall börja om från början i sig själv, vilket i sin tur vill säga, jag skall förhålla mig till det elementära och sant betydelsebärande i mig själv, mina passioner, mina prekulturella förutsättningar. Bildning är att med passion byta plats i sig själv.

Att hinna upp sig själv är emellertid inte endast att röra sig rakt bakåt i sig själv. Det är dessutom, och inte minst, att åter beträda de omvägar som man mer eller mindre avsiktligt beträdde tidigare i livet

och alltså beträdde *innan* man inledde sin bildnings-”kurs” på allvar. Människan blir uppenbarligen sig själv på omvägar, ty det är endast på dessa som man kan komma tillbaka till de ”fundamentala frågorna” (*Pap*. VIII 2 – 89, 186). Av samma orsak intar *omvägens nödvändighet* en prominent ställning i den kierkegaardska bildningens kurs. Låt mig förklara detta lite närmare.

Omvägens nödvändighet motsvaras av tanken på det brutna självet. Det etiska siktet med bildningens kurs är att göra varje människa till ”den sanna, den hela Människan”, (*SKS* 4,325; *SV3* 6,117, *Begreppet ångest,* s 35, svensk övers. Stefan Borg) som det heter i *Begrebet Angest,* vilket återigen beror på en dubbel förutsättning. För det första att individen inte redan, och på förhand, är vad den skall vara; för det andra att individen endast kan bli sig själv genom att dess självförståelse förskjuts eller bryts så att det kommer att överskrida den mer eller mindre rousseauska föreställningen om självutveckling som ett kontinuerligt och harmoniskt växande. ”Självet måste brytas för att bli själv” (*SV1* 11,177; *SV3* 15,120) heter det programmatiskt i *Sygdommen til Døden.* Genom sådana brytningar blir människan till ”ande”, alltså till ett väsen som förhåller sig till sig själv och som genom detta självförhållande förhåller sig till Gud – för att nu parafrasera lite av det kompakta syntesbestämmandet i *Sygdommen til Døden.*

Föreställningen om människans prekulturella förutsättningar återupptar Kierkegaard 1847 i skisserandet av sina (aldrig hållna) föreläsningar om ”Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik”, vari en återupptagen betecknelse är betecknelsen ”Primitivitet” (*Pap.* VIII 2 – 86, 187) som skall visa sig vara ett essentiellt element i den kierkegaardska bildningens kurs. Kierkegaard kan då också hävda att var och en bör ha ”sitt primitiva intryck av tillvaron – för att vara människa.” (*Pap.* VIII 2 – 86, 197 f) Ontologiskt betecknar ”primitiviteten” nämligen det som gör sig gällande i individen *innan* den påbörjar den ”kurs” som är möjlighetsbetingelserna för ”att hinna upp sig själv**”.** Eller som Arne Grøn formulerar det:

> Bildning som sann uppfostran kräver att det avgörande inte blir till först genom bildningen, utan finns utanför bildningen. Primitivitet handlar om detta ”utanför” som bildningens betingelse.[36]

[36] Arne Grøn, ”Dannelse og karakter”, *Kritisk forum for praktisk teologi*, nr. 58, s. 19-35, Århus, s. 34.

Om detta subjektets autentiska förhållande till sig själv använder Kierkegaard bland annat uttrycket ”primitivitet” och kan rakt ut beteckna sig själv som en primitiv tänkare som inte har nått fram till sina existentiella insikter på litterära omvägar eller genom banalt efterapande utan däremot har hämtat fram dem ur sig själv:

> Min förtjänst av litteratur blir alltid att ha framsatt hela det existentiella omfångets avgörande bestämningar så dialektiskt skarpt och så primitivt som åtminstone mig veterligt inte är gjort i någon litteratur, och inte heller har jag haft skrifter att rådgöra med”. (*Pap.* VII 1 A 127)

Det är just denna ”primitivitet” som i synnerhet den sene Kierkegaard sätter i förbindelse med sin radikaliserande framställning av kristendomen. ”Människorna är perfectibla”, heter det sarkastiskt, ”man kan lika väl få dem till det ena som till det andra, lika väl till att fasta som till att leva i världslig njutning – endast ett är dem av betydelse, att de är på samma sätt som alla andra […]. Men det Gud vill ha är varken det ena eller det andra – utan *primitiviteten*” (*Pap.* XI 1 A 62).

En antropologisk ekvivalens till ”primitivitet” är begreppet ”egendomlighet” om vilket Kierkegaard året innan sin död, i en dagboksanteckning med titeln ”Mänsklig Bildning”, meddelar:

> Av styrelsen är varje människa förlänad egendomlighet. / Livets betydelse skulle då vara just att genomföra denna egendomlighet, stärkas och mogna i de kollisioner som den kan frambringa med omvärlden. / Den mänskliga bildningen däremot är demoraliserande, beräknad på att lära en människa konststycket att inte göra en min, inte yppa ett ord, inte företaga sig det minsta utan att ha den garantin att innan henne är det många andra som har burit sig likadant åt. Därigenom menar man sig uppnå att undgå alla faror, alla kollisioner, all den ansträngning, som är förbunden med att vara egendomlighet. […] All frälsning för en sådan människa ligger i att bli en personlighet – men det finns inte något större avstånd från personlighet än en sådan bildad. Det är sant, hon är vanligtvis fritagen från allt det som kan vederfaras egendomlighet, att komma att stå ensam, att ansträngas i primitivitet, […] men i sin djupaste grund är hon demoraliserad, en omänniska, en vanskapelse, hon har på ett sätt upphört att vara en Guds skapelse och har blivit en skapelse, som – motbjudande! – har människosläkten till skapare. […] Endast Gud kan skapande ge egendomlighet, när människan skall stå Gud efter i detta konststycke, består det i: att ta bort egendomligheten. En sådan bildad är således omskapad till en människoskapelse […] ja det ringaste djurs vara är mer värt än ett sådant vara, vilket ju därför inte heller står i skuld till Gud men som genom skuld är människans egna verk. (*Pap*. XI 2 A 177)

Kierkegaard förutsätter uppenbarligen att en människa alltid, medvetet eller omedvetet, bildas. Den som inte vill bildas av Gud och således vara Guds skapelse blir istället bildad av det omgivande samhällets gällande normer och sociala föreskrifter och riskerar därmed att bli en produkt av dessa – för att på så vis sluta som den figur som Kierkegaard kallar kälkborgare. Kälkborgaren är inte en sociologisk utan en existentiell beteckning för var och en som gör så som ”man” gör och härmed obemärkt sjunker in i tidens strömningar. Därför pågår det alltid en mer eller mindre synlig *kamp* om rätten till att bilda den andre eller de andre, varför bildning oundvikligen knyts till en *maktens diskurs,* socialt såväl som individuellt, etiskt såväl som religiöst. Betraktat med Kierkegaards ögon skulle förhållandet mellan bildning och kristendom således alltid vara oförsonligt. Detta uttalar han sig om i en anteckning från 1850:

> Mynster menar väl ungefär (och detta är det moderna överhuvudtaget) att det kristna är: bildning. Men detta begrepp, bildning, utan vidare bestämning, är ytterst tvivelaktigt, och kanske till och med stick i stäv mot kristendomen, nämligen då det blir njutning, förädling, blott mänsklig bildning. Skulle det kristliga vara bildning så måste det vara en karaktärs-bildning, eller bildning till att vara karaktär.” (*Pap.* X 3 A 588)

I ett hypotetiskt konjunktiv, som mer än antyder, hur kritisk Kierkegaard förhåller sig till möjligheten av en förbindelse mellan bildning och kristendom, kan han med nöd och näppe tolerera tanken på en ”karaktärs-bildning”. En sådan ”karaktärs-bildning” under kristna förtecken betyder för den *sene* Kierkegaard att man låter sin existentiella praxis regleras av en *imitatio Christi* vars objektiva och synliga korrelat är martyrskapet. Och martyrskapet är inte en metafor utan tvärtom en manifestation, en direkt kommensurabilitet i form av en synlig och utvärtes handling som springer ur det teologiska förhållandet att den kristne är förpliktad att träda i karaktär för att gestalta sin distinkta åtskillnad från världen. ”Gud önskar inte dessa exemplarmänniskor som slösar bort livet”, förklarar Kierkegaard, ”ty varje människa är bestämd till att bli individ det vill säga som primitivt förhållande sig till Gud, inte deltagande i million-pladdret”. Att förhålla sig primitivt till Gud är också att förhålla sig direkt och bokstavligt omodifierande till Nya testamentet. Därigenom blir samman-

stötningen med gällande sociala och etiska normer oundviklig, ty ”så snart en individ sålunda förhåller sig primitivt till Gud per [genom] Nya testamentet, och nu förstår det på sitt vis kommer hon också, när hon inte släpper det, att kollidera” (*Pap*. XI 1 A 155).

Det är en sådan kollision som högljutt och spektakulärt inträffar i den så kallade kyrkokampen eller kyrkostormen. Denna uppfyllde Kierkegaards sista levnadsår men hade länge varit under förberedande i hans verk och dagböcker och man kan finna dess polemiska parallellogram i *Afsluttende uvidenskablig efterskrift* där följande ultraradikala maxim lanseras: ”ju mer bildning och vetande – ju svårare är det att bli en kristen” (*SKS* 7,349; *SV3* 10,79). Om den *tidige* Kierkegaard, vilket hävdats av Johannes Sløk,[37] skulle vara en humanismens tänkare, så liknar den *sene* Kierkegaard snarare en anti-humanismens teolog som i den radikaliserande kristendomens namn inte bara proklamerar utan dessutom bidrar till att verkställa sin välkända tes: att kristendomen helt enkelt inte finns.

Den oundvikliga bildningen eller: författarskapet som författarens bildningsroman

Jag måste sluta nu, det vet jag mycket väl, men jag skulle först vilja komma fram till ett sista påstående som har att göra med själva den observation som väckte mitt intresse för det kierkegaardska bildningskomplexet. Låt mig därför mycket kort skissera: som den första i raden av sina biografer reflekterar Kierkegaard själv ingående över transaktionen eller utväxlingen mellan liv och skrift. Detta sker sporadiskt i hans dagböcker men tematiseras storstilat i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* där han gör sig all möjlig möda för att forma kapitlen och styra förloppet i den berättelse som eftervärlden inte enbart skall godtaga utan också gärna upprepa och skriva vidare på, varvid *Synspunktet* blir en fiktiv dokumentation, en dokumentafiktion som näst intill tigger om att få bli dekonstruerat.

Samtidigt är *Synspunktet* kanske något av det närmaste Kierkegaard kommer att skriva en självbiografi som, väl att märka, är speciell på så vis att när Kierkegaard ser tillbaka på sitt liv ser han just inte något liv utan han ser skrift, massor av skrift. Någonstans mitt i *Synspunktet* bekänner också Kierkegaard beredvilligt att han ”under långa perioder

[37] Jmf. Johannes Sløk, *Kierkegaard – humanismens tænker*, Köpenhamn: Reitzel, 1978.

[inte] sysslade med någonting annat än att göra dialektiska övningar spetsade med fantasi, prövande min ande liksom man stämmer ett instrument: men *jag* levde egentligen inte" (*SV3* 18,129). Om det nu inte är uppenbart vilket "jag" det är som inte har levt, så är det i alla fall tydligt att jaget i fråga har tvingats viga plats åt skriften som å sin sida så att säga har utnyttjat sin skribent i en högre saks tjänst. Detta betyder bland annat, tänker Kierkegaard, att han *stricte dictu* helt enkelt inte har varit författarskapets egentliga författare, han har snarare fungerat som medförfattare, som ett slags *spökskrivare,* varför han heller inte med auktoritet kan uttala sig om det skrivnas innersta mening – "och dock är jag ju den som har utfört det och med reflektion gjort vart enda steg" (*SV3* 18, 124f).

Kierkegaard förvånar sig över den främmande insatsen i författarskapet men kommer *inte* till den tanken att texternas semantiska mervärde, detta medskrivande, skulle kunna springa ur språket som ju alltid är större än sin skribent och som redan i kraft av sina grammatiska regler tvingar den skrivande in i särskilda spår, ja kanske till och med leder den skrivande i en bestämd riktning. Eller som det heter i en av de utelämnade passagerna i *Efterskriftens* manuskript: "Den talandes röst kommer från mig, men det är inte min röst, den skrivande handen är min, men det är inte min handskrift" (*Pap*. VII – 80,2). Kierkegaard kom aldrig att få läsa Wittgenstein. Det föll heller inte honom in att själva skrivprocessen kan aktivera omedvetna krafter i den skrivande som till sin förvåning kan se sig själv beröra ämnen som normalt hålls tillbaka av effektiva förträngningar. När man därför vid flera tillfällen uppehåller sig vid "ett oförklarligt något, som tyder på att jag liksom är hjälpt av någon annan, [på så vis] att jag kom att utföra och säga något, vars fulla betydelse jag stundom förstår först i efterhand", (*Pap*. X 5 – 168, s. 362) så skulle ett sådant "oförklarligt något" kunna läsas som det omedvetnas verksamhet i texten. Kierkegaard, kom heller aldrig – för att nu framhärda i anakronismer – att läsa Freud. Däremot tolkar Kierkegaard sin erfarenhet religiöst och betecknar den främmande insatsen i författarskapet som "Styrelsens roll". Det är, förklarar han, "så kategoriskt bestämt som möjligt […] Styrelsen som har uppfostrat mig, och uppfostran är reflekterad i produktivitetens process" (*SV1* 13,562).

Denna föreställning om "Styrelsens roll" är inte ett stycke galopperande megalomani utan istället snarare dess motsats, ett erkännande om en begränsad autonomi: skribenten är inte endast den som skriver, han

är även den som blir skriven när han skriver. Passionen går därför inte bara från mannen in i verket utan även från verket över i mannen. Och därigenom blir författarskapet – förutom allt annat – en personlig tillblivelseprocess, ett slags utvecklings- eller bildningsroman vari *skriften* själv står i ett befruktande och förlösande, majeutiskt förhållande till sin skribent som kan se tillbaka på sin produktion som sin egen ”uppfostran” och ”utveckling”, som det heter med två av de mest emblematiska termerna från bildningsromanen. Kierkegaard är inte enbart, som det så ofta hävdats, ett barn av sin tid, han är dessutom, vill jag påstå, ett barn av sina skrifter, han är skriven eller – all bildningskritik till trots – bildad av dem.

Översättning från danska av Jonna Lappalainen

Kant om *sensus communis* och tänkandets maximer

Marcel Quarfood

Martha Nussbaums *Cultivating Humanity* utgör en försvarsskrift för förenligheten av ett klassiskt grekiskt bildningsideal och en modern pluralistisk humanistisk utbildning av det slag som ges på många amerikanska *liberal arts colleges*.[1] Utifrån Sokrates och stoikerna utvecklar Nussbaum en syn på ”sokratiskt förnuft” och ”sokratisk utbildning” som innefattar tillgänglighet för alla, anpassning till studentens individuella situation, öppenhet för en mångfald av traditioner och perspektiv, och uppmuntran till egen rationell tankeverksamhet hellre än upphöjandet av boken till auktoritet.[2] Detta ideal anser Nussbaum står under hot från två motsatta håll, dels från en konservativ falang som ängslas över att uppmuntran till självständigt argumenterande riskerar att urholka alla traditionella värden, och dels från en modefilosofisk relativism som ifrågasätter allt tal om förnuft, logik och sanning.[3]

Nussbaum åberopar sig på Sokrates, men det är främst ifrån stoikerna som hon hämtar inspiration och då särskilt de romerska stoikerna Seneca, Cicero och Marcus Aurelius. Hos dem finner hon en förnuftsetik och en konsekvent kosmopolitanism som leder till ett utvidgat perspektiv och som möjliggör en pluralistisk öppenhet. En viktig plats i hennes program för en humanistisk och kosmopolitisk utbildning spelar också skönlitteraturen som ger oss möjlighet att i fantasin försät-

---

[1] Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge: Harvard University Press 1997. Denna artikel bygger på en presentation vid ett arbetsseminarium våren 2005 i projektet ”Det egna och det främmande – om bildningsbegreppets aktualitet” inom filosofiämnet på Södertörns högskola.
[2] Ibid., s. 30 ff.
[3] Ibid., s. 37 ff.

ta oss i nya situationer där vi kan träna vårt moraliska omdöme. Min avsikt i det följande är emellertid varken att diskutera stoikerna eller Nussbaums förhållande till dem, utan istället att uppehålla mig vid en etapp på vägen mellan dem, nämligen upplysningsfilosofin hos Immanuel Kant (som i många avseenden delar stoikernas vision[4]). Närmare bestämt kommer jag att rikta uppmärksamheten på de maximer för ett förnuftigt tänkesätt som Kant presenterar i *Kritik av omdömeskraften* från 1790, och deras förhållande till den analys av ett gemensamt ”sinne” för smak (*sensus communis aestheticus*) som utgör bakgrunden för Kants diskussion. Avslutningsvis kommer jag att antyda en skillnad mellan Kant och Nussbaum i synen på hur det estetiska sammanhänger med förnuftet: medan Nussbaum ser estetiska aktiviteter, i synnerhet läsning av skönlitteratur, som ett värdefullt sätt att stärka den moraliska fantasi som behövs för en förnuftig livshållning, så tycks det hos Kant finnas en intimare, icke-instrumentell relation mellan estetisk smak och förnuftets grundprinciper.[5]

I § 40 av *Kritik av omdömeskraften* diskuterar Kant olika bemärkelser i vilka man kan tala om ett gemensamt mänskligt förstånd. I samband med detta presenterar han ett ”mellanspel” (*Episode*)[6] som avviker från hans estetiska huvudtema om betingelserna för smakomdömet och snarast formar sig till ett program för det upplysta tänkandet. De tre maximer Kant lägger fram uppmanar envar att: 1) tänka själv; 2) tänka i envars ställe; och 3) alltid tänka i samklang med sig själv (294). Låt oss titta lite närmare på dem, i tur och ordning.[7]

Den första maximen karakteriserar enligt Kant ”ett förnuft som aldrig är *passivt*” (294). En sådan passivitet skulle utmärka ett heteronomt förnuft, det vill säga ett förnuft som inte autonomt följer sin egen lag utan låter sig underkastas yttre styrning.[8] Det passiva förnuftet är offer

---

[4] För en jämförelse mellan stoikerna och Kant ifråga om politik och etik, se Martha C. Nussbaum, ”Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *Journal of Political Philosophy*, (5), 1997, s. 1-25.

[5] Det bör påpekas att jag inte beaktat Nussbaums diskussion av ämnet i andra texter än *Cultivating Humanity*.

[6] Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein, Stockholm: Thales 2003, s. 154. Detta motsvarar s. 295 i Preussiska Akademins standardutgåva, *Kants gesammelte Schriften*, Band 5, Berlin: Georg Reimer, 1908. I fortsättningen kommer jag att hänvisa till denna bok enbart med akademiutgåvans sidnummer som också återfinns i marginalen till den svenska utgåvan.

[7] I tolkningen av maximerna har jag haft nytta av Onora O´Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 24 ff och 45 ff.

[8] För distinktionen heteronomi/autonomi, se Immanuel Kant, *Grundläggning av sedernas metafysik*, övers. Joachim Retzlaff, Göteborg: Daidalos, 1997, s. 67 f.

för fördomar, vilket i sin värsta form innebär fallenhet för vidskepelse. Vidskepelse medför att vi låter oss ledas av andra, botemedlet blir upplysning definierat som ”befrielse från vidskepelse” (294). Maximen ”tänk själv” blir därför upplysningens maxim, vilket vi känner igen från essän *Vad är upplysning* (1784), där Kant i liknande ordalag talar om upplysning som ett uppbrott från den omyndighet som gör en oförmögen att använda sitt förstånd utan någon annans ledning.[9] Där presenteras också ett upplysningens valspråk: ”Ha mod att använda dig av ditt eget förstånd!”[10] Ytterligare diskussion av denna maxim finner vi i Kants essä *Vad innebär orientering i tänkandet?* (1786), där den beskrivs som maxim för ”förnuftets självbevarelse”.[11]

Den andra maximen säger att vi ska tänka i envars ställe. Kant kallar den för det vidsynta tänkesättets maxim, som uppvisas hos den som höjer sig över sina privata betingelser och ”reflekterar över sitt omdöme från en *allmän ståndpunkt*” (295). En dylik allmän ståndpunkt kan bara nås genom att man intar ”andras ståndpunkt” (295). Detta låter i förstone som en uppmaning till inlevelse, tänkt efter modellen att man lever sig in i en annan persons inre och försöker inta dennes perspektiv. Även om det kan finnas en sådan sida i Kants tankegång, så tror jag att vi snarare ska lägga tonvikten vid den förklaring han ger strax före presentationen av maximerna, att det rör sig om ”att man jämför sitt omdöme med andras omdömen, inte bara verkliga utan också möjliga sådana” (294). Om vi inskränkte oss till att försöka inta andras faktiska perspektiv skulle vi inte komma utöver en gruppståndpunkt. Vi skulle därmed inte kunna utöva kritik mot kollektivets uppfattningar. Att den andre inte främst är en konkret annan, utan en möjlig annan (vem som helst), innebär att det inte så mycket handlar om psykologisk inlevelse utan om ett negativt fattat bortseende från begränsningar i det egna perspektivet. Denna tankefigur erinrar om Kants moralfilosofi, vars grundläggande idé går ut på att vi ska höja oss över våra privata bevekelsegrunder och betrakta våra handlingsprinciper från en allmän och opersonlig ståndpunkt som inte tillåter undantag som gynnar en själv eller en utvald grupp. Även till denna maxim finner vi paralleller i *Vad är upplysning*? med dess distinktion mellan privat och offentligt bruk av förnuftet, som i stort sett går ut på samma sak. Det privata

---

[9] Immanuel Kant, ”Svar på frågan: Vad är upplysning?”, i red. Bruno Östling, *Vad är upplysning?*, Stockholm: Symposion, 1992, s. 27.
[10] Ibid.
[11] Immanuel Kant, ”Was heisst: sich im Denken orientieren?”, *Kants gesammelte Schriften*, Band 8, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, s. 147.

förnuftsbruket förstås här emellertid inte som den enskilda individens, utan istället som ståndpunkten hos den som är begränsad av sina skyldigheter till en organisation, såsom prästen till sin kyrka eller ämbetsmannen till staten. Att ett sådant förnuft är privat betyder inte att det är individuellt, utan att det står under en restriktion genom bundenheten till organisationen och därmed är berövat sitt oberoende (jmf. latinets *privo*, beröva). Emot detta står ett offentligt förnuft, till vilket Kant knyter idealet om den obundna forskaren som vänder sig till envar och kan använda sitt förnuft utan begränsningar.[12] Det vidsynta tänkesättets maxim i *Kritik av omdömeskraften* belyser detta fria förnuft från ett annat håll: genom att ”tänka i envars ställe” befrias förnuftet från sin bundenhet till individuella begränsningar (privata i vanlig mening) likväl som från de begränsningar som beror på lojaliteter till grupper och organisationer (privata i den mening som definieras i ”Vad är upplysning?”).

Den tredje maximen uppmanar oss att tänka i samklang med oss själva, det vill säga konsekvent. Detta kan tyckas vara ganska enkelt i jämförelse med vad de båda andra maximerna begär av oss. Men enligt Kant är konsekvens det svåraste att uppnå, ett mål man bara kan närma sig genom att vänja sig vid att följa de andra maximerna.

Den första maximen förbinds av Kant med förståndet, den andra med omdömeskraften och den tredje med förnuftet (295). Dessa förmågor kan alla ses som aspekter av förnuftet i vid mening, och de hålls inte alltid strikt isär (vilket kan ses exempelvis i att den första maximen som relateras till förståndet också sägs utmärka ett ”aldrig passivt förnuft”), men när Kant skiljer dem åt så betonar han olika aspekter av denna förnuftsverksamhet: förståndet står för ett aktivt bruk av begrepp, omdömeskraften är kapaciteten att applicera begrepp på sinnesåskådningen och förnuftet är förmågan att dra slutsatser och relatera dem till en ändamålsenlig helhet.

Kant är noga med att påpeka att dessa maximer utgör något mer än ”sunt förnuft”, som han kallar för det ”gemena”, ännu inte kultiverade förståndet (293). Detta finns som en självklarhet hos varje människa, och Kant har för det mesta inget gott att säga om det utöver att det fullgör sin uppgift i vardagssammanhang. I *Prolegomena* (1783) går han till hårt angrepp mot de filosofer som hade åberopat sig på det sunda förnuftet som rättesnöre för metafysiken; Kant menar att sunt förnuft bara är tillämpbart i vardaglig erfarenhet men står handfallet

[12] Jmf. *Vad är upplysning?,* s. 29.

inför filosofiska frågor.[13] Men då maximerna i § 40 i *Kritik av omdömeskraften* ändå presenteras som ”maximer för det gemena mänskliga förståndet” (294), kan man heller inte se det som att de skulle handla om någon helt väsensskild förmåga; snarast är de att betrakta som principer för att kultivera förnuftet, alltså utträda ur ett okultiverat sunt förnufts ”självförvållade omyndighet”.[14]

Maximerna hänförs till ett allmänt mänskligt förstånd, och Kant sätter dem under den traditionella beteckningen *sensus communis*. Han påpekar att *sensus communis* inte är något sinne i egentlig mening, eftersom det inte är mottagare av intryck. Snarare är det ett sinne i samma bemärkelse som när man talar om ett ”sinne för rättvisa” och liknande (293). *Sensus communis* utlägger han som förutsättningen för kommunicerbarhet. Detta har dels en allmän aspekt, dels en specifikt estetisk. I sin mest allmänna form är sensus communis en känsla som ligger till grund för möjligheten av att meddela sig om något överhuvudtaget. I *Kritik av omdömeskraften* § 21 argumenterar Kant för existensen av ett sådant gemensamt ”sinne”. Starkt förenklat går argumentet ungefär som följer.[15] Om vi inte är skeptiker utan antar att objektiv kunskap är möjlig, så måste vi också anta att den kan kommuniceras till andra. För annars vore ingen referens till objekt möjlig och utan sådan referens saknas den allmängiltighet som objektet erbjuder genom sin tillgänglighet för var och en och som utgör själva objektiviteten. I så fall måste också de subjektiva förutsättningar som möjliggör kunskap hos det enskilda subjektet vara kommunicerbara. Till dessa förutsättningar hör förmågan att känna igen den rätta balansen i förhållandet mellan inbillningskraften (dit Kant räknar hanterandet av sinnenas åskådningar) och begreppsförmågan (som identifieras med förståndet). Argumentet utgår från Kants komplexa teori om den mänskliga kunskapsförmågans struktur och det går inte att här ta ställning till dess hållbarhet, men det är intressant att notera att det Kant söker etablera är att möjligheten av objektiv kunskap förutsätter en gemensam ”känsla”, som helt enkelt är förmågan att känna igen att ett begrepp passar på den åskådning som det ska tillämpas på (vilket för Kant

---

[13] Immanuel Kant, *Prolegomena till varje kommande metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap*, övers. Marcel Quarfood, Stockholm: Thales, 2002, s. 16 ff och 132 ff.

[14] *Vad är upplysning?*, s. 27.

[15] Min sammanfattning av argumentet bygger på den rekonstruktion som ges i Henry Allison, *Kant´s Theory of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, kap. 7.

kommer på ett ut med att kunna avgöra en regels rätta tillämpning). I *Kritik av det rena förnuftet* hade Kant argumenterat för att en sådan förmåga inte kan förklaras med hänvisning till ytterligare en regel för regelns användning, för det skulle bara skjuta tillbaka frågan om hur man känner igen fallen för regelns applicerbarhet ett steg utan att besvara den – ett påpekande som föregriper en av poängerna i Wittgensteins diskussion om regelföljande.[16] Denna gemensamma känsla (i *Kritik av det rena förnuftet* identifierad med omdömeskraften) som ”förutsätts i varje logik och varje princip om kunskapen som inte är skeptisk” (239) betecknas nu som *sensus communis* (238).

Vad har nu allt detta med omdömeskraftens koppling till vidgade vyer i § 40 att göra? Det är ju inte omedelbart klart att dessa båda utläggningar av *sensus communis* eller omdömeskraft kommer på ett ut. Men på samma sätt som § 21 kopplar förmågan till kunskap till rätten att förutsätta att andra har samma förmåga, så kanske maximerna i § 40 (och då särskilt den om det vidgade tänkesättet som speciellt hänförs till omdömeskraften) också kan förstås som ett berättigande av antagandet att en allmän förnuftsförmåga är gemensam med min, så att det är meningsfullt för mig att försöka höja mig över mina egna begränsningar och inta den andres ståndpunkt.

Den estetiska formen av *sensus communis* utgör en ytterligare komplikation. Det som hittills har berörts är mest utvikningar till den grundläggande frågeställning Kant behandlar i början av *Kritik av omdömeskraften*, frågan om smakomdömets karaktär och dess koppling till ett *sensus communis aestheticus*. Smakomdömet, som säger att ”detta x är skönt”, är enligt Kant subjektivt, det kan inte återföras på egenskaper som tillhör det sköna objektet självt, men ändå finns där en normativ hänvisning som saknas i ett rent subjektivt omdöme om att ”detta x är angenämt”, där inget anspråk på allmängiltighet finns. Att förklara möjligheten av denna paradoxala kombination av subjektivitet och normativt anspråk på att envar *bör* uppfatta exempelvis ett skönt konstverk som skönt (medan det inte tycks finnas något för andra normerande i att kaffet smakar angenämt för mig) är vad Kant behöver idén om *sensus communis* till. Argumentet i § 21 om att all kunskap förutsätter ett grundläggande *sensus communis* blir ett första steg för att göra det plausibelt att tänka sig att det också finns ett specifikt este-

[16] Se Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt, Stockholm: Thales, 2004, A133/B172 och Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, övers. Anders Wedberg, Stockholm: Bonnier 1978, § 86 samt sidorna runt § 200.

tiskt *sensus communis*, vilket innebär att det harmoniska fria spel mellan begreppsförmågan och inbillningskraften som enligt Kant utgör den egentliga grunden för smakomdömets giltighet är något som vi har rätt att anta att också andra har vid åsynen av det sköna objektet.[17]

Denna skiss ger naturligtvis bara en mycket grov antydan om Kants estetik och den roll *sensus communis* där spelar.[18] Av intresse för mig i detta sammanhang är parallellen mellan smakens och kunskapens förutsättningar. En aspekt av omdömeskraften är att den möjliggör smakomdömet, men omdömeskraften är mer allmänt också betingelsen för att alla omdömen, det vill säga även de som utgör kunskap, överhuvudtaget ska vara möjliga. Det exakta förhållandet mellan dessa aspekter förblir dunkelt i *Kritik av omdömeskraften*, men kopplingen mellan smak och kognitiv förmåga är suggestiv.

Låt oss nu avsluta med att återgå till Nussbaum. Vi kan relativt väl likställa hennes hänvisning till egen tankeverksamhet med Kants första maxim (”tänk själv”), och också se hennes stoiska ideal om ett kosmopolitiskt tänkande med det intagande av den andres position som det medför som närbesläktat med Kants omdömeskraftsmaxim för det vidsynta tänkesättet. Därtill försvarar både hon och Kant idén om möjligheten och betydelsen av konsekvent logiskt tänkande. Man kan dock tycka att en dimension i Nussbaums program för mänsklig bildning saknas i Kants maximer, nämligen skönlitteraturens (och särskilt romanens) roll för uppövandet av vidsyntheten. Nussbaum lägger stor vikt vid läsandet av romaner för en kosmopolitisk utbildning: romanen

---

[17] Tolkningen av § 21 som ett preliminärt steg på vägen till ett rättfärdigande av smakomdömets normativa giltighet har jag lånat från Allison, *Kant´s Theory of Taste*, s. 154 f.

[18] I förbigående kan nämnas att Hans-Georg Gadamer har kritiserat Kants begrepp om *sensus communis* för att det saknar en social och etisk dimension som finns i det klassiska begreppet om *sensus communis* hos till exempel Vico. Enligt denna tradition är *sensus communis* en förmåga till takt som hänger ihop med den etik som råder i en samhällsgemenskap. När Kant begränsar *sensus communis* till de subjektiva förutsättningarna för smakomdömet går enligt Gadamer allt detta förlorat. Men även om denna skillnad finns mellan Kants begrepp och det traditionella, så kan man inte som Gadamer gör frånkänna Kants begrepp den intersubjektiva dimension det har som förutsättning för möjligheten av att inta en annans ståndpunkt (något som i förlängningen också möjliggör universaliseringsidén i etiken). Ur Kants synvinkel vore Gadamers socialt bestämda *sensus communis* ett sekundärt faktum vars transcendentala grund återstår att ange, och dess etiska anspråk vore heteronomt. Jmf. Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod*, övers. Arne Mellberg, Göteborg: Daidalos, 1997, s. 47 ff och den kritik mot Gadamer som ges i Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, s. 157 f.

visar oss situationer vi annars inte skulle fått se och hjälper oss därmed att öva upp fantasin och omdömet så att vi lättare kan komma utöver våra trånga horisonter och fatta välgrundade beslut. Samtidigt avvisar hon en formalistisk estetisk teori som vill förbjuda att man använder konsten som rättfärdigande för etiska och politiska slutsatser (en formalism som hon hänför till Kant, dock med tillägget att Kants uppfattning på denna punkt är ”komplex och tillåter mångfaldiga tolkningar”[19]). Man kan nu undra om inte Kants estetiska *sensus communis* och dess nära koppling till omdömeskraftens allmänna roll som betingelse för ett vidsynt tänkande och därmed också för möjligheten av ett förnuft (de båda första maximerna var ju grunden för möjligheten av att nå den tredje maximens mål) visar på en estetisk dimension i Kants förnuftssyn, alldeles bortsett från frågan om formalism i estetiken. För oavsett vad konsten och litteraturen kan ha att lära oss, så låter Kant själva tänkandet ha en nära relation till smaken – en position som förefaller mer radikal i sina implikationer än den något pragmatiska syn på litteratur (som lite krasst formulerad innebär att litteratur är bra för att den lär oss något praktiskt nyttigt) som man möjligtvis kan spåra hos Nussbaum. Lite tillspetsat kunde man säga att förnuftet enligt Kant är besläktat med smaken, snarare än att det bara gynnas av den.

[19] *Cultivating Humanity*, s. 102.

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 paradigm 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 kunskapserfarenheten 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.[1] I dess vardagsbruk under 1700-talet betecknade begreppet idén om kulturen som det verkligt

[1] 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.[2] 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.[3] Gadamer påpekar snabbt att denna upphöjelse 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

---

[2] 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.

[3] 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 grupps, 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.[4] Men i Tyskland övertogs begreppet *sensus communis* utan dess moraliska och politiska dimension.[5] Det kopplas nu nära samman

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

[5] 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 omdömets arbete. I föreställningen om det reflexiva omdömet, vilket kännetecknar det estetiska omdömet, uppmärksammar Kant att det är en upplevd erfarenhet att underkasta det singulära 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”.[6]

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 hävdat 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”.[7] 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.[8]

---

[6] Saknas i den svenska översättningen, *Wahrheit und Methode*, s. 103.
[7] Hans-Georg Gadamer, ”Hermeneutics and Social Science”, i *Cultural Hermeneutics* 2, 1975, s. 311.
[8] 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 Gadamers hermeneutik kan säga att den rör öppnandet av det delade liv i vilket man kan höra den andras röst.

Från dessa väsentliga aspekter av Gadamers 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 formandet 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 hädanefter 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".[9] 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".

---

[9] 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 formande 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”,[10] 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

[10] 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*).[11]

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

[11] 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.

Personlighet, tidslighet och könsskillnad

Sara Heinämaa

I sina 20-talsmanuskript introducerar Edmund Husserl begreppet transcendental person, vilket kontrasteras mot begreppet empirisk person. Han gör en mycket fruktbar distinktion mellan *självet* i två olika bemärkelser – å ena sidan den transcendentala personen, å andra sidan jagpolen – utifrån vilken han diskuterar personliga stilar, handlingstyper och objektsintentioner.

Huvudtesen i min artikel är att Husserls begrepp om den transcendentala personen tillåter oss att utveckla en transcendentalfilosofisk förståelse av könsskillnaden. Förstådd på detta sätt skulle frågan kring sexuell identitet och skillnad inte bli ett undersökningsämne endast för de empiriska humanvetenskaperna och för livsvetenskaper som antropologi, psykologi, biologi och fysiologi, utan den skulle, på ett mer fundamentalt plan, påkalla ett fenomenologisk tolkningsarbete. Detta tolkningsarbete skulle, menar jag, inte höra till fenomenologins marginal – den fenomenologiska psykologin eller eidetiska antropologin – utan till själva kärnan av dess filosofiska projekt, det vill säga till det transcendentala och eidetiska studiet av våra erfarenheter.

Jag kommer att inleda min argumentation för detta påstående genom en presentation av Husserls begrepp om den transcendentala personen och dess ställning bland de former av självhet som Husserl särskiljer. Min huvudtes i detta sammanhang är att den transcendentala personen är ett centralt begrepp i hans genetiska fenomenologi, det vill säga i den del av fenomenologin som försöker tydliggöra det inre livets meningar och erfarenheter i termer av habituering och sedimentering. Detta innebär att när könsskillnaden förstås utifrån begreppet transcendental person, så blir den ett ämne för den genetiska transcendentalfenomenologin, och kommer därmed att ta plats i kärnan av den filosofiska undersökningen.

I artikelns andra del kommer jag att diskutera en uppenbar invändning mot min rambeskrivning och definition av könsskillnaden. Det kritiska argumentet utgörs av att Husserls attityd leder till en voluntaristisk, intellektualistisk eller spiritualistisk teori om subjektiviteten, som omöjliggör varje adekvat förståelse av könsskillnaden eftersom den överbetonar medvetandets aktiviteter på bekostnad av begäret, driften och instinkterna. Jag kommer att fokusera på en särskild version av denna kritik, som går ut på att Merleau-Ponty förkastar Husserls beskrivning av den personliga subjektiviteten som egocentrisk och intellektualistisk och erbjuder en alternativ teori baserad på den anonyma subjektivitet som är verksam i perception, känsloliv och rörlighet.

Detta leder till en undersökning av anynomitetsbegreppet såsom Merleau-Ponty definierade och använde det i *Phénoménologie de la perception.* Jag kommer att svara på kritiken mot Husserl genom att hävda att Merleau-Pontys anonymitetsbegrepp inte uppstår i motsättning till Husserls teori om den personliga subjektiviteten, utan som en utveckling och omformulering av Husserls genetiska teori om sedimentering. Vad jag menar är inte att Merleau-Ponty helt enkelt skulle upprepa vad Husserl redan hade sagt; det finns uppenbara skillnader mellan dem. Enligt Husserl formas den transcendentala personen genom akternas habitus, medan Merleau-Ponty argumenterar för att vissa perceptiva operationer är sedimenterade följdverkningar av tidigare medvetandeformer. Enligt honom formas vi av våra egna aktiviteter, men också av avlagringar från våra föregångares aktiviteter, såväl bland djuren som bland människorna. Det ”personliga” är för Merleau-Ponty den nivå av subjektivitet som baseras på våra beslut, önskningar och omdömen, medan den ”anonyma” nivån utgörs av perceptioner, rörelser och känslor. Min åsikt är att båda dessa nivåer – både nivån av explicita egologiska beslut och viljeakter och nivån av anonyma operationer – innefattas av den gestaltning som enligt Husserl utgör den ”transcendentala personen”.

Min avsikt är alltså att visa att skillnaden mellan Merleau-Pontys och Husserls redogörelser för subjektiviteten inte utmynnar i en grundläggande metodologisk eller begreppslig konflikt, och att Merleau-Ponty inte alls förkastar Husserls egocentriska eller personalistiska analys. Snarare än att överge Husserls begrepp eller hans metod kompletterar han Husserls analys med sin utläggning om subjektivitetens anonyma aspekter.

Personens lekamen

Min fenomenologiska tolkning av ”könsskillnadens problem” utgår från Husserls beskrivning av de ontiska meningar som den levande kroppen eller *lekamen* [Leib] har i våra erfarenheter. Som vi vet hävdar han att det primära givenhetsmoduset för lekamen är *personalistiskt* och *expressivt*.[1] Vi uppfattar inte primärt våra eller andras kroppar (djurs eller människors) som biologiska maskiner eller kulturella artefakter – snarare ser vi dem som personliga egendomar, uttryck för personers känslor och upplevelser, som sätts igång och styrs av deras avsikter och målsättningar, och som svarar på andra personers närmanden och bortstötningar. På ett mer fundamentalt plan ges min kropp som ett fält av sinnesintryck och som orienteringens och rörelsens nollpunkt. Den skiljer sig från alla andra ting i det att den är det enda ”ting” som jag kan förflytta spontant och omedelbart. Andras kroppar liknar min, men samtidigt uttrycker de känslor, upplevelser, begär och önskningar som ständigt ligger bortanför min räckvidd. I denna bemärkelse är lekamen aldrig något fullt ut konstituerat ting, utan, som Simone de Beauvoir säger: ”vårt grepp om världen och konturen hos våra projekt.”[2]

Kroppens expressivitet har två aspekter. Å ena sidan framträder lekamen som ett *uttryck* för en person, det vill säga för dess medvetna liv och dess ström av upplevelser. Å andra sidan binder denna expressiva grundrelation samman kroppens olika delar, rörelser och sektioner till en enda odelbar enhet. Och på samma sätt är det med könsidentiteten: den ges oss varken som en egenskap eller en del av en biologisk organism (könet), eller som en kulturell artefakt (genus), utan de hör till en *persons* expressiva lekamen.[3] På detta sätt erbjuder den fenomenolo-

---

[1] För en närmare redogörelse av detta se Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir,* New York: Lanhan, Boulder, 2003; London: Rowman & Littlefield, 2003. För en upplysande och mycket vacker introduktion till den fenomenologiska synen på förkroppsligande, se Edith Steins *Zum Problem der Einfühlung*, Halle: Dio, 1917 eller Waltraut Steins engelska översättning: *On the Problem of Empathy* Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

[2] Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I-II*, Paris: Gallimard, 1949, s. 73. Svensk översättning: *Det andra könet*, övers. Adam Inczèdy-Gombos och Åsa Moberg i samarbete med Eva Gothlin, Stockholm: Norstedt, 2002.

[3] För en detaljerad diskussion kring problemet med hela ramverket ”kön/genus”, se Sara Heinämaa, ”Woman – nature, product, style?”, i *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, red. Jack Nelson & Lynn Hankinson Nelson, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Verlag, 1996.

giska förståelsen av könsskillnaden ett alternativ till naturalistiska och historiserande teorier om kön och genus, från biologisk reduktionism till social, historisk och diskursiv konstruktivism.

Husserls personalistiska redogörelse av kroppen utgår uppenbarligen från själva begreppet person. Men genom att utveckla det faller han inte tillbaka på ett empiriskt personbegrepp. Redan i *Idéers* andra bok börjar han skissera en *genetisk* undersökning av erfarenhetens transcendentala ursprung och historia. Det är i detta sammanhang han introducerar begreppet om den transcendentala personen, för att berika och precisera analysen av *självets* olika nivåer och innebörder. I ett manuskript från 1921 skriver han:

> Det konkreta *självet* är ett identiskt [enda] som sträcker ut sig genom den immanenta tiden, *ett* genom sitt "andligt" bestämmande innehåll, *ett* som förändras genom akter och situationer, och som alltid bär inom sig den absolut identiska jagpolen [...] [Marginalanteckning:] Men hela denna undersökning ger oss ingen konkretion, så som jag har kommit att se på saken. ”Självet” konstitueras alltid (konstitueras på ett fullständigt unikt sätt) som ett personligt *själv*, som vanornas, förmågornas och karaktärens *själv*.[4]

I ett annat manuskript skriver han:

> Jag, människan i världen, som på ett naturligt sätt endast lever i egenskap av denna människa, och i den personliga attityden finner mig själv som ’en viss mänsklig person’ - är alltså *inte ett annat ego än det* som jag uppfattar i den transcendentala attityden [...] Det transcendentala egot som pol och underskikt till möjligheternas totalitet är således den transcendentala personen, som primärt kommer att befästas genom den fenomenologiska reduktionen. Detta ego uppgår nu i det konkret transcendentalas universalitet, och tar på sig det allt omfamnande liv som aktiverar alla möjligheter och som hädanefter förmår aktualisera alla möjliga modus av självupprätthållande.[5]

Den kritiska fråga jag vill ställa till traditionen utifrån dessa fragment lyder som följer: Vad händer om vi byter ut det abstrakta ”mänsklig person” mot det konkretare ”man”, eller ”kvinna”, och sedan tänker

---

[4] Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Husserliana, bd 14, Haag : Nijhoff, 1973, s. 42 ff.
[5] Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Husserliana, bd 34, Haag : Nijhoff, 1973, s. 200 f, min kursivering.

igenom Husserls formuleringar? Vad händer om vi skriver och tänker på följande sätt:

> Jag, mannen i världen, som på ett naturligt sätt endast lever i egenskap av denne man, och i den personliga attityden finner mig själv som 'en viss man' – är alltså *inte ett annat ego än det* som jag uppfattar i den transcendentala attityden?

Och, vilket är ännu mer intressant, vad händer när vi skriver och tänker:

> Jag, kvinnan i världen, som på ett naturligt sätt endast lever i egenskap av denne kvinna, och i den personliga attityden finner mig själv som 'en viss kvinna' – är alltså *inte ett annat ego än det* som jag uppfattar i den transcendentala attityden?

För att börja svara på denna fråga behöver vi titta närmare på Husserls begrepp om det transcendentala självet. Detta är uppgiften för den första delen av artikeln.

Personens gestaltning

Redan på 20-talet nyanserade Husserl sitt begrepp om självet, egot eller jaget genom att särskilja mellan tre aspekter av självheten: först och främst egot som *aktpol*, eller *jagpol*, som han också kallar det (*Ich Pol, Ego Pol*); sedan det *personliga egot* (*personales Ich, Person*); och så slutligen egot i dess fulla konkretion som *monad.*

För Husserl är detta tredelade, begreppsliga ramverk transcendentalt. Termerna "aktpol", "person" och "monad" hänvisar till olika strukturer hos det transcendentala medvetandet som det är givet *efter* den transcendental-fenomenologiska reduktionen; och således tänks beskrivningarna och utläggningarna vara renade från alla existentiella teser. Vad som står på spel är alltså inte något inomvärldsligt varande, eller några delar, nivåer eller egenskaper av sådant varande, utan snarare medvetandets struktur i dess konstitutiva bearbetning av varat. För denna artikels syften kommer jag att fokusera på Husserls distinktion mellan subjektet förstått som transcendental person och subjektet förstått som jagpol.[6]

---

[6] För en fullständig beskrivning av de transcendental-fenomenologiska begreppen *jagpol*, *person* och *monad*, se Sara Heinämaa, "Selfhood, consciousness and embodi-

I Husserls beskrivning är egot som *aktpol* eller *jagpol* de intentionala akternas subjekt, det vill säga egot studerat endast såsom utförare av akter. Husserl menar att varje akt som blir möjlig att urskilja i strömmen av erfarenheter radierar eller emanerar från ett identiskt centrum; varje akt är given oss som en sådan utstrålning. Så till att börja med är egot den syntetiskt konstituerade pol som innefattar *alla* akter (faktiska och möjliga) som framträder ur medvetandets kontinuerliga ström.

Å andra sidan argumenterar Husserl, efter att ha gjort denna grundläggande poäng, för att det transcendentala egot inte endast är en aktpol eller en syntetisk enhet av alla tillfälliga akter. Egot, menar han, bildas också *tidsligt* och hänvisar i denna bemärkelse tillbaka till sitt eget förflutna. Denna idé om en tidslig daning av egot får i *Cartesianska meditationer* följande utformning:

> Här bör vi lägga märke till att detta centrerande jag inte är en tom identitetspol (lika lite som ett föremål är det), utan att jaget, tack vare en lagmässighet hos den ”transcendentala genesen”, med varje akt som strålar ut från det med en ny föremålslig mening erhåller en *ny förblivande egenhet.*[7]

Husserl inför en terminologi baserad på begreppet ”habitus” [*Habitus, Habitualität*] för att beskriva egots temporala konstitution som skilt från dess rent akt-performativa funktion. Han avråder oss från att tolka denna terminologi i dess vardagliga betydelse av rutiner och sedvänjor. I stället handlar det här om vissa interna tidsprocesser, där akter etableras och där nya akter sedimenteras på de föregående, så att ett slags *akt-form* eller *akt-gestalt* genereras. Denna *gestalt* är unik för varje individ, och vi kan därmed säga att varje ego har ett specifikt sätt att fungera, eller en ”stil” om man så vill. Individernas unika stilar kan klassificeras i allmänna typer, men kan inte indelas i några naturligt bestämda klasser.

Vad Husserl kallar ”transcendental person” eller det transcendentala egots ”personlighet” är den *gestalt* som formas genom akternas etablering och habitus i den inre tiden. För honom är egot aldrig en tillfällig

---

ment: A Husserlian Approach”, i *Consciousness*, red. Sara Heinämaa, Vili Lähtenmaaki och Pauliina Remes, New York, London: *Springer,* under utgivning.

[7] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana* Bd. 1, red. Stephan Strasser, Haag: Martinus Nijhoff, 1950, s. 100; *Cartesianska meditationer*, Göteborg: Daidalos, 1992, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, s. 78, min kursivering.

aktör, som bara vill, åtnjuter och förutsätter vara, utan egot har alltid redan velat, åtnjutit och förutsatt varat. Egot är aldrig blott en totalitet av simultana akter, utan också konstituerat i tiden. Egot har, med andra ord, en genes: ett eget förflutet och ett ursprung. Och man måste gå ännu längre: egot *är* (också) sitt eget förflutna.

Husserl belyser denna akternas habitueringsprocess genom att studera exemplet med hur våra omdömen bildas. Varje gång vi fäller ett omdöme, förklarar han, så blir omdömet vårt eget på ett specifikt sätt: det blir till en del av vår transcendentala habitus. På detta sätt förblir omdömet vårt eget tills vi förnekar det i en ny omdömesakt. Men även efter detta förblir det vårt eget, som ett omdöme vi en gång höll fast vid och agerade efter men sedan förnekade. Detta betyder inte att vi repeterar omdömet i varje ögonblick fram tills vi förnekar det, utan att vi från det specifika ögonblick då omdömet får fäste i oss är de som fäller detta omdöme och tror på detta sätt.

Denna *gestaltningsprocess* gäller också för icke-tetiska och ej omdömesfällande akter, som till exempel praktiska och axiologiska akter. Den transcendentala personen är alltså inte blott en stapel av habituerade omdömen, utan innefattar även ett habitus av affektiva intentioner och målinriktade handlingar. Det bör också påpekas att Husserl menar att allt detta grundar sig på sinnesförnimmelsernas passiva syntes (och inte på kroppen som objektiv realitet).

Som en sammanfattning kan vi säga att Husserl med begreppet transcendental person inleder en ny diskussion kring det transcendentala egots temporalitet: jagpolen eller aktpolen är handlingarnas ständigt identiska centrum, medan det konkreta egot är en person konstituerad som en helhet i en tidsström av erfarenheter, vilka är övergående som handlingar men permanenta som resultat, och vilka dessutom sedimenteras ovanpå varandra. Aktpolen och personen är inte två separata delar, nivåer eller faser hos egot, utan de är essentiellt sammanbundna och kan endast särskiljas genom analys.

Då den transcendentala personen till sitt väsen är ett tidsligt fenomen hör undersökningen av dess natur till den *genetiska fenomenologin*. I den fjärde *Cartesianska meditationen* förklarar Husserl:

> Med läran om jaget som pol för sina akter och substrat för habitualiteter har vi redan berört den fenomenologiska genesens problematik på

> en viktig punkt, och därmed befinner vi oss på *den genetiska fenomenologins nivå.*[8]

Den genetiska fenomenologin förklarar meningsbildningens tidsliga ordning. Den begränsar sig inte till att undersöka individers historier, utan syftar genom den eidetiska variationens metod, till att belysa de väsentliga stegen och faserna i varje temporal meningskonstitution. Den senare Husserl argumenterar för att den statiska analysen är en nödvändig del av fenomenologin, men inte tillräcklig i sig själv eftersom fenomenologin strävar efter att redogöra för såväl meningens strukturer som dess eidetiska genes och ursprung. Husserls begrepp transcendental person berikar och konkretiserar hans beskrivning av subjektiviteten genom att inkludera självets temporala utveckling.[9]

Vi kan dra flera viktiga slutsatser utifrån detta. Till att börja med inser vi att självet som pol endast är en abstraktion från egots konkreta helhet, vilken konstitueras som en förändringsprocess och utveckling i den inre tiden. Därmed är jagpolen inte icke-temporal, utan snarare genom- eller alltidslig.[10] För det andra inser vi att självet inte bör förstås som en universell princip, som alla människor eller rationella varelser har del av. Snarare är det en individ med individuella egenskaper, och med en individuell utvecklings- och förändringsstil. Varje individ uppvisar dock vissa väsentliga strukturer, som till exempel inre tidslighet och intentionalitet, men dessa strukturer har inget eget vara eller existens skilt från strömmen av levda erfarenheter. Tvärtom: erfarenheternas väsentliga strukturer visar eller öppnar sig endast inom denna ström.

Från dessa slutsatser kan vi dra vidare slutsatser som rör könsskillnaden. Den avgörande idén blir här att Husserls personalistiska begrepp om stil och typ ger oss en möjlighet att formulera könsidentite-

---

[8] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, s. 103; *Cartesianska meditationer*, 80, min kursivering.

[9] Begreppet monad täcker in hela det transcendentala självet i dess fullständiga konkretion och rikedom: de intentionala akterna, deras habitualitet och sedimentering, men också de intentionala objekten som de intentionala akternas korrelat. Bland de intentionala objekten finner vi klassen som består av andra själv, deras levande kroppar, och själarna och andarna som ges tillsammans med kropparna. Således kan analysen av relationen mellan självet och den andre utvecklas endast på basis av den fulla konkretion som uppnås med monadbegreppet, och inte på basis av begreppet transcendental person. För en förklaring av Husserls monadbegrepp och relationen till dess bakgrund hos Leibniz, se Sara Heinämaa, ”Selfhood”.

[10] Jmf. Kortooms 2002, s. 212.

tens och könsskillnadens problem på ett radikalt filosofiskt sätt. Vi behöver inte längre begränsa oss till att förklara sexuella identiteter och skillnader utifrån empiriska realiteter: hormoner, gener, stimulus/respons-system, sociala roller eller historiska fakta. På ett mer grundläggande plan blir i stället könsskillnaden möjlig att förstå utifrån intentionala och tidsliga begrepp, närmare bestämt som en skillnad mellan två typer av personlighet. Som karakteristika eller egenskaper hos personliga identiteter är maskulinitet och femininitet, ”manlighet” och ”kvinnlighet” (om man vill använda de termerna) inte förankrade i några specifika aktiviteter eller objekt, utan givna som två olika sätt att förhålla sig till objekt, agera gentemot dem och påverkas av dem. Dessutom, eftersom förnimmelser, rörlighet och sinnesperception uppvisar specifika former av intentionalitet, så kan vi inkludera en beskrivning av den sexuella kroppen inom detta ramverk, och fråga på vilket sätt dessa sinneserfarenheter är grundläggande för könslig identitet och könsskillnad. Förstådda på detta sätt konstitueras könsidentiteterna inte som ett tillägg till våra levande kroppar, utan *tillsammans med* dem.

När den sexuella identiteten förstås som en stilistisk identitet, genomsyrar den hela livet som ett sätt för levda erfarenheter och handlingar att följa på varandra, sträcka ut sig i tiden och förändras. Och när sådana förändringsmodus själva förändras – till exempel i barndom, vuxenhet, sjukdom eller ålderdom – så ”gör de det på ett karakteristiskt sätt, så att den övergripande stilen ännu en gång manifesteras.”[11]

Drifternas och instinkternas anonyma subjekt

Som jag antytt finns det ett uppenbart problem med detta sätt att se på könsskillnad och könsidentitet: det verkar vara intellektualistiskt och voluntaristiskt, eftersom det betonar de medvetna aktiviteternas roll i konstitutionen på bekostnad av undermedvetna drifter och instinkter. Begreppet transcendental person, som det utvecklas av Husserl, faller tillbaka på aktbegreppet, vars paradigmatiska konstituenter är vilje- och omdömes-akterna. Således, så fortsätter detta kritiska argument, kommer varje redogörelse för könsskillnaden som tar begreppet om

[11] För en mer fullständig beskrivning av sådana ”sexuella stilar”, se Sara Heinämaa, *Toward.*

den transcendentala personen som sin utgångspunkt att utmynna i en tolkning som av nödvändighet blir abstrakt och idealiserad. Denna misstanke uttrycks allra klarast av Judith Butler, när hon ifrågasätter den existential-fenomenologiska traditionens cartesianska förutsättningar. Butler skriver:

> Men så snart vi går med på att förstå detta bli-könstillhörig som grundat på ett slags aktivitet eller viljemässighet, […] så uppstår ett problem: vilken betydelse får då könstillhörigheten i en värld där relationen mellan könen sedan länge är etablerad och, på ett djupgående plan, konsoliderad? Vilken sorts frihet handlar det om här?[12]

I *Bodies That Matter* omformulerar hon sin antivoluntaristiska grundsyn på följande sätt:

> Köns-blivandets ”aktivitet” kan inte i strikt mening vara en mänsklig akt eller ett mänskligt uttryck, det vill säga en frivillig tillägnelse, och handlar absolut inte om att vi tar på oss någon mask; snarare är den matrisen genom vilken viljan själv ursprungligen görs möjlig […] i denna bemärkelse är könsskillnadens matris primär i förhållande till uppkomsten av ”människan”.[13]

Emellertid är inte – vilket Butler och andra också har betonat – fenomenologin försvuren åt en sådan ”cartesiansk inställning”; denna tradition ger oss flera andra alternativ. Särskilt har i detta sammanhang hävdats att Merleau-Pontys anonymitetsbegrepp erbjuder oss en fundamentalt annorlunda redogörelse av sexualiteten. Enligt detta synsätt konstitueras inte könsskillnaden på basis av medvetna aktiviteter och erfarenhetens egologiska nivå, utan tillhör de mer fundamentala lager av livet eller tillvaron som Merleau-Ponty kallar ”anonyma”, ”icke-egologiska” eller ”opersonliga”.

Vissa passager i *Phénoménologie de la perception* verkar rättfärdiga uppfattningen att Merleau-Ponty såg sexualiteten som en del av en generell anonymitet i motsättning till det personliga livet. I kapitlet om sexualiteten skriver han till exempel:

---

[12] Judith Butler, ”Gendering the Body: Beauvouir’s Philosophical Contribution”, i *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, red. Ann Garry och Marilyn Pearsal, New York: Routledge, 1991, s. 255.

[13] Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of ”Sex”*; New York: Routledge, 1993, s. 7.

> Således är inte synen, hörseln, sexualiteten eller kroppen bara den personliga tillvarons vägar, instrument och manifestationer, utan den personliga tillvaron tar också upp dessa sinnliga fakulteter och absorberar dem såsom de gives den *anonymt*.[14]

Och i det föregående kapitlet, det som bär titeln ”*Le corps comme objet et la physiologie mechanistique*”, förklarar han:

> det verkar som att det kring vår personliga tillvaro finns en marginal av *nästan* opersonlig existens, vilken tas för given, och vilken jag är beroende av för att hålla mig vid liv […] man skulle kunna säga att min organism, förstådd som en för-personlig klyvning i den generella formen av ”en värld”, och i termer av en anonym och generell existens, spelar en roll under mitt personliga liv: rollen av ett *medfött komplex*. (PP 99)

Många kommentatorer har hävdat att Merleau-Ponty, i och med anonymitetsbegreppet, bryter med den husserlska fenomenologin, som är, om inte helt uppknuten till, så åtminstone baserad på det personliga perspektivet. Kroppens anonyma liv såsom det beskrivs i *Phénoménologie de la perception*, och sättet på vilket Merleau-Ponty kontrasterar det mot egots personliga liv, anses innebära att han lämnar det egocentriska förhållningssättet och inför eller antar en erfarenhetsnivå där självet och den andre förenas.

Rosalyn Diprose, till exempel, hävdar att Merleau-Ponty förkastar idén om det transcendentala medvetandet som grundläggande för all meningskonstitution. Enligt henne visar Merleau-Pontys analyser att vi inte existerar som enskilda kroppar som konstituerar en värld genom objektiverande akter, utan som aspekter eller delar av en allmän tillvaro. Jag är inte en enskild kropp, skriver Diprose, eftersom ”jag är förmig bara i kraft av att först vara för och med andra levande kroppar”. Detta innebär också att jag ”inte på något enkelt sätt kan skilja det som jag själv genomlever från det som andra genomlever”.[15]

Jag kommer ägna resten av denna artikel åt att diskutera detta inflytelserika synsätt. Genom att studera avgörande passager från *Phénoménologie de la perception* kommer jag att visa att det som Merleau-Ponty menar med *den anonyma perceptionen* varken betecknar någon helt själv-lös erfarenhet eller någon erfarenhet gjord av ett generellt

---

[14] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Éditions Gallimard, [1945], 1993, s. 187. Hädanefter refererad till som PP.

[15] Rosalyn Diprose, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, Levinas*, Albany: New York State University Press, s. 89.

eller kollektivt subjekt. Snarare än att teoretisera någon helt egolös erfarenhet, strävar han efter att öppna nya vägar för att uttrycka vissa dolda strukturer i den konkreta perceptionen, strukturer som impliceras av den med nödvändighet kroppsliga karaktären hos det varseblivande självet, och genom den perspektiviska presentationen av det varseblivna tinget. Bland dessa strukturer inkluderas sedimenterade resultat av tidigare akter, av vilka några inte är våra egna akter, utan akter utförda av våra okända föregångare. Förstått på detta sätt är det varseblivande subjektet ”förpersonligt”, men inte så att det skulle vara något odifferentierat flöde eller kollektiv av ett antal samtidiga subjekt, utan i betydelsen att subjektet har en historia och en ”förhistoria” (PP 249).

Detta innebär att Merleau-Ponty inte uppfattar det personliga som en övergripande struktur som skulle läggas ovanpå en generell anonymitet, inte heller att han ser det anonyma som en separat, konstant sfär där könsskillnadens parametrar och inriktningar skulle vara fixerade. För Merleau-Ponty är anonymiteten och det personliga inte alls två skilda typer eller nivåer av subjektivitet, utan snarare, som han själv säger i slutet av *Phénoménologie de la perception*: ”två aspekter av den unika struktur som är det konkreta subjektet.” (PP 513 f.)

Dessa nyanser är avgörande för vår förståelse av könsskillnaden. Könsskillnaden konstitueras inte av beslut och viljeakter, men inte heller har den sin bas i eller uppstår från någon separat nivå av rena instinkter och drifter. Snarare konstitueras den genom det konstanta sammanflätandet av å ena sidan affektiva och sedimenterade perceptioner och å andra sida viljan och intellektet. Utifrån detta kan vi förstå vad Merleau-Ponty menar när han karakteriserar sexualiteten som emblematisk för vårt sätt att vara relaterade till världen (PP 185).

Så låt oss börja med att gå till Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception*. I kapitlet om andra själv och den mänskliga världen, skriver han:

> Genom den fenomenologiska reflektionen upptäcker jag seendet, inte som ett ”tänkande om seendet”, som Descartes uttryckte det, utan som en blick som bearbetar den *synliga* världen (…) När jag vänder uppmärksamheten mot min perception, och passerar från den direkta perceptionen till tanken på perceptionen, så återupprepar jag den och finner i mina perceptionsorgan verksamheten hos ett tänkande som är äldre än jag själv, och av vilket mitt eget tänkande blott är ett spår. (PP, 404, min kursivering.)

Denna paragraf, och andra liknande stycken, antyder att Merleau-Pontys fenomenologiska reflektioner avslöjar någon sorts samband mellan subjekt: förutom det personliga jaget ingår också någon annan i mina perceptioner.

Det blir dock avgörande att notera att det anonyma subjekt som Merleau-Pontys reflektioner visar tillsammans med självet omtalas i singularis och inte i pluralis. Ganska explicit och vid upprepade tillfällen konstaterar han att det är *någon* som ser i eller tillsammans med mig. Det mest berömda uttrycket för detta finns i kapitlet om ”Sinneserfarenheten”, där han säger: ”Om jag skulle uttrycka den perceptiva erfarenheten på striktast möjliga sätt, så skulle jag säga att *någon varseblir i mig*, inte att jag varseblir.” (PP 250, min kursivering.)

Det finns alltså ingen mångfald subjekt eller någon generaliserad subjektivitet, utan snarare en tvåfald eller ett par, jag själv och en ospecificerad, namnlös någon, någon annan inuti mig. Och dessutom deltar inte dessa två subjekt, det personliga och det anonyma, i perceptionen på lika villkor, så att vi kunde beteckna deras gemensamma erfarenhet med uttryck som ”de varseblir” eller ”vi varseblir”. Det är *jag* som varseblir, men bara *på grund av* och *i enlighet med* någon annan. Det finns en fundamental asymmetri eller brist på ömsesidighet mellan dessa två subjekt: mina personliga akter etableras på grundval av de anonyma akterna hos ”någon” (PP 241)[16], och å andra sidan grundas det anonyma subjektets mening, själva dess subjektivitet, på sinnet *självt* som konstitueras tillsammans med mina personliga akter.[17]

Vad eller vem är då denna någon i mig, som varseblir tillsammans med mig eller som hjälper mig att varsebli? Även om Merleau-Ponty tycks vara något inkonsekvent på denna punkt och formulerar sin ståndpunkt på olika sätt i olika kontexter, så uttrycker han sig i vissa passager explicit och fullständigt klart. Den ”någon” som varseblir i mig eller med mig är *min egen levande och förnimmande kropp.* Detta är vad Merleau-Ponty gång på gång förklarar i *Phénoménologie de la perception*, till exempel i följande passage:

> Min personliga tillvaro måste vara ett återupptagande av en förpersonlig tradition. Således finns ett annat subjekt under mig, för vilket

---

[16] Se även Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Zweites Buch*, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Band IV, red. Marly Bimel, Haag: Maritnus Nijhoff, 1952, s. 213 ff.

[17] Se t.ex. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Éditions Paris: Gallimar, [1960], 1998, s. 201.

> världen existerar innan jag blir till, och som markerar min plats i världen. Denna fångna eller naturliga ande är min kropp, och inte den kropp som är medlet att förverkliga mina personliga val, och som finner fäste i den ena eller andra världen, utan den kropp som är systemet för den anonyma ”funktionalitet” som involverar var och en av de partikulära koncentrationerna inom ett övergripande projekt. (PP 293 f)

Vad Merleau-Ponty menar är alltså inte att den som varseblir i eller med mig är ett annat subjekt, skilt från mig i rum och tid, utan min egen levande, förnimmande och rörliga kropp. Eller, för att uttrycka det med hans egna ord: det är jag, mig själv, i den bemärkelsen att jag har en kropp. Men detta är inte allt. Vi finner nämligen andra passager som är ännu mer avslöjande, och som hjälper oss att förstå vad han menar med anonymitet. Till exempel argumenterar han på följande sätt:

> Genom mina upplevelser uppfattar jag, liksom vid gränsen för mitt personliga liv och mina egna akter, ett liv av givet medvetande från vilket dessa härstammar, *mina ögons, händers, örons liv, alla dessa naturliga själv*. Varje gång jag har en upplevelse känner jag att den inte berör mitt eget vara, utan ett annat själv som redan har ställt sig på världens sida. (PP 250, min kursivering, se även PP 399.)

Som denna passage indikerar är det inte bara min kropp som det upplevande och rörliga subjektet som verkar i min perception, utan också kroppen som ett system av *individuella organ*. I varje varseblivning deltar flera komponenter i min levande kropp: mina ögon, mina öron, mitt huvud, mina händer och min hud. Perceptionen, min perception, integrerar dessa komponenter och integrerar dem till helheten av mitt personliga liv (PP 101).

I min alldagliga erfarenhet behåller dessa funktioner hos mina perceptionsorgan sin icke-tematiska karaktär, men de kan göras tillgängliga genom reflektion, och de ”kräver” eller ”påkallar” vår uppmärksamhet under onormala omständigheter som sjukdom eller trötthet. Min perception riktas mot det externa tinget, men samtidigt involverar det mitt icke-tematiska självmedvetande. Vad den fenomenologiska reflektionen och analysen förmår visa oss, enligt Merleau-Ponty, är att detta självmedvetande inte är någon enkel, formell struktur, utan en komplex helhet där ett antal faktorer samverkar: jag ges till mig själv som en förnimmande kropp och min förnimmande kropp inkorporerar ett integrerat system av sinnesorgan och sinnesfunktioner (PP 253 ff).

Dessutom menar Merleau-Ponty att mina förnimmelser – det vill säga ”de mest grundläggande perceptionerna” (PP 279), som han kallar dem – ges mig på ett speciellt sätt: de framträder inte såsom mina egna ursprungliga prestationer eller kreativa skapelser, utan tvärtom såsom *variationer* på ett generellt förnimmelsemodus eller förnimmelsestil, vilka påkallas av det förnumna och uppfattade tinget. Han säger till exempel:

> Mellan min förnimmelse och mig själv finns alltid trögheten hos ett *ursprungligt förvärvande* som förhindrar att min upplevelse klarnar för mig. Jag upplever förnimmelsen som en variation på en generell tillvaro, vilken redan är uppknuten kring en fysisk värld och som strömmar genom mig utan att jag har skapat den. (PP 250, se även 503)

Mina förnimmelser sker alltså inte i enlighet med mina vanor eller min vilja, utan *i enlighet med* tinget. Det är som om tingets egna kvaliteter skulle avkräva min kropp och dess organ dessa rörelser, eller som om det skulle inbjuda kroppen att sättas i ett visst slags rörelse (PP 367). Vad som koncentreras genom Merleau-Pontys anonymitetsbegrepp är således idén att våra egna rörelser ges oss såsom variationer eller modifikationer på en allmän sensibilitet och rörlighet, implicerade av det förnumna tinget.

Förstådda på detta sätt är perceptionen passiv och det iakttagna tinget aktivt i en specifik bemärkelse. Det räcker inte med att säga att min kropp och mina sinnesorgan reagerar och svarar på stimuli från olika objekt, utan de får också sina funktioner – eller åtminstone sina generella funktionsstilar – från tingen. Hur ska vi förstå detta? Merleau-Pontys svar är att beskriva det iakttagna tinget som *ett upptrampat spår.* Vi måste skärskåda denna idé för att förstå vad han menar med anonyma operationer och funktioner.

Merleau-Ponty menar att de iakttagna tinget är ett sediment av tidigare aktiviteter. Det framträder inte för oss som en oberoende objektiv existens i sig själv, utan ges som *ett upptrampat spår* eller en relik av förnimmelser och perceptioner som *föregick* våra egna aktiviteter. Denna idé togs upp i citatet ovan, men låt mig lyfta fram ett annat relevant kapitel:

> Medan jag varseblir […] är jag medveten om att jag integrerar ett frånvarande och skingrat ”medvetande”: *syn, hörsel, känsel, med deras respektive erfarenhetsfält,* som föregår och som förblir främmande för

> mitt personliga liv. Det naturliga objektet är det spår som trampats upp av denna generella tillvaro. (PP 399, min kursivering.)

Vi ser alltså att det varseblivna objektet är ett sediment eller spår som trampats upp av tidigare perceptionsakter. Detta gäller såväl för de kulturella objekten (instrument, redskap och konstverk) som för de naturliga (berg, växter och djurs kroppar). *Som objekt möjliga att varsebli* är alla dessa att förstå som resultat eller förvärvanden av motoriska intentioner som föregick våra egna akter. Och dessutom ges mina sinnesorgan till mig som sådana reliker eller sediment. Merleau-Ponty uttrycker detta explicit i samma paragraf som den just citerade:

> När jag vänder uppmärksamheten mot min perception, och passerar från den direkta perceptionen till tanken på perceptionen, så återupprepar jag den och finner i mina perceptionsorgan verksamheten hos ett tänkande som är äldre än jag själv, och av vilket mitt eget tänkande blott är ett spår." (PP 404)

Idén att betrakta tinget som ett upptrampat spår har två aspekter. För det första innebär den att det som gives mig i mitt perceptiva liv inte är någon subjektsoberoende objektivitet, utan ett resultat av någon aktivitet som föregått mig i tiden. Min egen kropp indikerar sensoriskmotoriska agenter eller andra levande kroppar, och en hel historia och förhistoria som tillhör dem, det vill säga varseblivande subjekt som har påverkat sina miljöer och konstituerat det som jag nu finner i det perceptiva fältet: det perspektiviska tinget och min egen rörliga och förnimmande kropp. För det andra innebär bilden av det upptrampade spåret att vår egen perception är en samverkan snarare än en ursprunglig eller skapande aktivitet. Som bäst kan vi skapa modifikationer eller varianter av tidigare perceptioner, och låta nya nivåer av objektivitet bidra till grundläggandet av den varseblivna världen som den överlåtits till oss av våra föregångare - människor såväl som djur. I kapitlet om sinneserfarenheten skriver Merleau-Ponty:

> Taget precis som jag ser det [synligheten synliggjord] är det ett moment i min individuella historia, och eftersom förnimmelsen är en rekonstruktion så förutsätter den sediment i mig som lämnats kvar genom en tidigare konstitution, vilket gör mig till ett förnimmande subjekt, ett förråd packat med naturkrafter vilket jag är den förste att förundras över. Jag är alltså inte, för att tala med Hegel, ett "hål i varat", utan ett hålrum som har skapats och som kan förgöras. (PP 249)

Och i kapitlet om rumslighet lägger han till:

> min första perception och mitt första grepp om världen måste framträda för mig såsom en händelse i överensstämmelse med en tidigare överenskommelse mellan x och världen i allmänhet, min historia måste vara fortsättningen på en förhistoria och måste använda dennas uppnådda resultat. (PP 293)

Allt detta för uppenbarligen in tidens och tidslighetens problematik. Vi måste fråga hur det kan vara möjligt att den subjektiva tiden kan hänvisa till andra tider, före och efter mitt personliga liv: i vilken betydelse kan vi tala om ett ”föregående” och om en ”succession”? I slutet av kapitlet om ”Andra själv” avslutar Merleau-Ponty sina reflektioner om perceptionens anonymitet genom att omformulera sin fråga igen. Han frågar: ”hur kan min egen närvaro (*die Urpräsenz*), som etablerar mina egna gränser och villkorar varje främmande närvaro, samtidigt vara det försvinnande *(die Entgegenwärtigung*), som kastar mig utanför mig själv” (PP 417). Om vi återupptäcker tiden nedanför subjektet, lovar han, så kommer vi att förstå att bortom detta ”finns ingenting kvar att förstå” (PP 419).

Slutsats

Här måste jag lämna den viktiga frågan om förhållandet till temporaliteten, det vill säga frågan om och hur min inre tid kan inkludera en referens till andra erfarenheter före mitt liv, till en annan gång. Jag avslutar helt enkelt genom att summera resultaten av min utläggning kring de fenomenologiska teorierna om habituering och sedimentering.

För det första hoppas jag att min beskrivning av Husserls begrepp om den transcendentala personen har skingrat åtminstone en del av oron för voluntarism, intellektualism och spiritualism. Så länge vi betraktar den transcendentala personligheten som formad uteslutande från eller genom omdömes- och viljeakter, så verkar det förvisso som att Husserls filosofi är intellektualistisk och voluntaristisk, och som att den knappast kan tjäna som en solid grund för en teori om könsskillnaden: här verkar det som om feminitet och maskulinitet borde tolkas som resultat av olika uppsättningar sättande akter och viljeakter. Men vad vi har sett är att den transcendentala personen för Husserl är den *gestalt* som formas i livsprocessen, i övergången från en levande erfarenhet till en annan. Förstådd på detta sätt innefattar personen, åtmin-

stone potentiellt, alla slags erfarenheter: vilje- och omdömesakter, förvisso, men också affektiva erfarenheter och det sinnliga livet. Personen omfattar det teoretiska medvetandets sättande akter, men också de axiologiska och praktiska akter som tillhör njutningen, begäret och viljandet. Och allt detta grundar sig på sinnesförnimmelsernas passiva syntes. Personen är förändringens och transformationens tidsliga form eller gestalt, vilken karaktäriserar medvetandeflödet i dess helhet.

För det andra hoppas jag att min läsning av Merleau-Ponty har visat att våra könade kroppar utför operationer som har sin grund, inte bara i våra egna handlingar, utan också i våra föregångares handlingar, kanske till och med bland djuren. Denna grund kan kanske kallas ”instinktsmässig” eller ”driftsbaserad”, men vi bör inte tro att kroppens anonyma liv utgör ett autonomt system som fastställer våra könsidentiteter och könsskillnader oberoende av våra personliga vilje-, beslutsoch omdömesakter. Det anonyma är inte oberoende av våra egoaktiviteter: det varken bestämmer eller undergräver dessa aktiviteter. Snarare bör vi se det som att det anonyma flätas samman med våra kognitiva akter, viljeakter och beslutsakter, och att de tillsammans formar en komplex, dynamisk struktur av ömsesidiga in-formationer. Således bör inte erfarenhetens anonyma aspekter sättas i motsättning till det som tar sin begynnelse med mina egna akter. Merleau-Ponty använde aldrig dessa begrepp, det personliga och det anonyma, för att hålla isär två former av erfarenhet eller två subjektivitetsbegrepp, utan för att beteckna två aspekter hos den konkreta, mänskliga tillvaron.

Översättning från engelska av Johannes Flink

Person, *personne*, *persona* – anmärkningar om Heideggers kritik av begreppet ”person”

Marcia Sá Cavalcante Schuback

Person, *personne*, *persona*: när dessa tre besläktade ord uttalas tillsammans på tre skilda språk så kan de också sägas peka på några centrala punkter i Heideggers kritik av begreppet ”person”. Det latinska ordet *persona* betecknar masken som används inom teatern. Masken är det som blottar karaktären såsom karaktär. Den blottar karaktären som teatral händelse. Den visar själva visandet, och uppenbarar på så vis uppenbarandets sätt att vara. Även om etymologin som härleder ordets betydelse till verbet *personare*, att ”genljuda”, är omtvistad så skulle man kunna säga att i detta ord genljuder två motsatta begrepp, nämligen begreppet ”någon” och begreppet ”ingen”, som det uttrycks i den speciella negativa konstruktionen av det franska *personne*. I denna begreppsliga resonans, kan vi lyssna till innebörden av såväl det som är mest eget – personen – och det som är minst eget – ingen. Tonregistret hos ordet *persona* låter oss tänka på såväl det som är mest konstitutivt för självet och det som är minst konstitutivt för självet: det personliga och det opersonliga, det karaktäristiska och det okaraktäristiska, det anmärkningsvärda och det oanmärkningsvärda, det egna och det främmande, det egentliga och det oegentliga. Denna etymologiska motsatsställning kan semantiskt knytas till den tvetydighet som synliggörs av masken. Masken är ju vad som visar och döljer på samma gång; den visar att den döljer och döljer vad den visar.

Denna komplexa situation angående uppenbarandets och visandets paradoxer är helt central för att förstå Heideggers bild av den mänskliga existensen. Den utgör en erfarenhetshorisont utifrån vilken den mänskliga existensen inte längre kan greppas som ett ”själv” i meningen av en substantialitet eller subjektivitet, inte heller som ”mänsklig” i

en gängse antropologisk, psykologisk, biologisk eller teologisk mening. Heideggers bild av det mänskliga ligger inte så långt ifrån Foucaults påstående att människans gestalt kan försvinna en dag ”comme à la limite de la mer un visage de sable”,[1] som ett ansikte av sand försvinner vid kanten av havet. Den mänskliga gestalten svarar inte nödvändigtvis mot den existentiella tilldragelse som frambringar dessa gestalter. Men den gestalt eller det ansikte av sand som kan försvinna utifrån Heideggers perspektiv är själva begreppet eller idén om ett ”själv”. Detta påstående kan tyckas konstigt med tanke på att en central idé i *Vara och tid* just sammanfattas i tanken att *Dasein existiert als es selbst*, att tillvaron existerar som sig själv.[2] Den omfattande uppmärksamhet som ägnas frågan om tillvarons egentlighet, liksom dess samvete (*Gewissen*) tycks också motsäga ett sådant påstående. Men för att förstå hur ”tillvaron (*Dasein*) existerar som sig själv” så är det helt avgörande att diskutera vad detta ”som sig själv” innebär. Detta ”som”, liksom det neutrala ”sig” pekar nämligen på ett helt avgörande sätt mot den existentiella tilldragelse som i *Vara och tid* kallas ”själv”.[3] Vad som står på spel är nämligen inte ett själv som gradvis blir mer sig självt, utan frambrytandet av existensens själva skeende eller tilldragelse (*Ereignis*). Heidegger lade senare till en viktig marginalanteckning till detta stycke i *Vara och tid*, där han skriver om självet att det inte ska förstås som ”subjekt och individ, eller som person”.[4] Hans kritik av begreppet person kan därför hjälpa oss att förstå på vilket sätt hans bild av den mänskliga existensen som *Dasein* också blir en bild av den försvinnande sandfiguren vid kanten av varats hav. I det följande, kommer jag att diskutera några aspekter av Heideggers kritik mot begreppet person, genom att skissera hans uppfattning om det existentiella skeende som traditionellt benämns den ”mänskliga varelsen”, men, som med hans egna ord i en sen text, också kan ses som en ”varats mask”.[5]

---

[1] Michel Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Galimard, 1995, s. 398.
[2] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (hädanefter SZ), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, § 31, s. 146. *Varat och tiden*, svensk övers. Richard Matz, Göteborg: Daidalos, 1993, tysk paginering i marginalen.
[3] Daseins neutralitet är en viktig fråga som utvecklas vidare i Derridas berömda artikel ”Geschlecht: sexual difference, ontological difference”, i *Research in Phenomenology*, vol 13, s. 65-83, 1983.
[4] *SZ*, s. 443.
[5] Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971, s. 28.

Redan i Heideggers tidigaste texter kan man hitta en uttalad kritik mot begreppen person och personlighet. I en entusiastisk uppsats om den danske symbolisten Johannes Jörgensen, framför allt hans *Lebenslüge och Lebenwahrheit* – som Heidegger för övrigt också kopplar till Selma Lagerlöf – kritiserar han den kult som uppstått kring författarpersonligheter, som ska ha ersatt ett läsande med hjärtats hand med en kult av falska gudar.[6] Själva kärnan i hans kritik hittar man emellertid framför allt i *Vara och tid* §10, som sedan upprepas i flera senare texter, bland annat i *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20)*, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Brev om humanismen* (1946) och *Was heisst Denken?* (1952)[7]. Utgångspunkten är att den mänskliga existensen varken låter sig förstås från ett naturvetenskapligt eller från ett commonsense artat perspektiv. Inom dessa perspektiv förstås människan enligt rent biologiskt-fysiologiska modeller. Den antas då utgöra en fysisk-psykologisk sammansättning, såsom sammansättningen av kropp och själ. Som en sammansättning av kropp och själ uppfattas existensen som ett *något* som existerar, det vill säga som ett ting vid sidan av andra ting som existerar i världen (som kroppar), men som också existerar bortom världen (som själ). Denna bestämning återfinns på olika artikulationsnivåer av antropologiska redogörelser för människan som rationellt djur, och inom den teologiska bilden av människan som en guds avbild. Den grundläggande poängen i Heideggers diskussion är egentligen inte idén om ”människa”, utan istället om ”existens” i betydelsen av en förståelse av vad mänsklig existens och mänskligt vara innebär. Om vi ger upp den rent naturvetenskapliga blicken på den mänskliga existensen så inser vi också att den inte kan förstås som bara *Vorhandenheit*, som ting, *res*, eller quidditas, som något i sig själv slutet. Den naturvetenskapliga definitionen av livet som blott fysisk-kemisk process må vara allmänt erkänd, men dess begränsningar är likväl uppenbara. Men Heidegger ifrågasätter framför allt många alternativa filosofiska försök att övervinna dessa naturalistiska perspektiv på den mänskliga existensen.

---

[6] Se ”Per Mortem ad Vitam (Gedanken über Jörgensens ”Lebenslüge und Lebenswahrheit”)” i Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, GA 16, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 s. 3 f.

[7] En viktig diskussion om Kants förståelse av person finns i Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, §13-14.

Såväl Diltheys livsfilosofi och hans försök att grunda en ”livsontologi” och en ”social-historisk psykologi”, som Bergsons vitalism och ”personalism”, liksom deras respektive försök att skapa en filosofisk antropologi, återspeglar enligt Heidegger den metafysiska föreställningen om existensen som *Vorhandenheit*, som ett *i* sig själv. Genom att hålla fast vid idén om existensen som ett i sig själv, så kvarstår dessa olika filosofiska antropologier under livsvetenskapens optik. Enligt Heidegger så lyckades inte ens fenomenologin, i Husserls och Schelers utformning att bryta med detta grundläggande ontologiska antagande vad gäller existens och vara. Detta blir tydligt, menar han, just i det fenomenologiska begreppet ”person”, som det utvecklas av dem båda. Utifrån sin läsning av den vid det laget ännu opublicerade *Ideen II*, beskriver Heidegger Husserls fenomenologiska kamp mot naturalismen som den tog sig uttryck i grundläggandet av en personalistisk psykologi.[8] Han tolkar till och med Husserls personalistiska psykologi som en utvidgning av Diltheys idéer om människan som person. Enligt Dilthey så är människan primärt en levande person som är inbegripen i historien. Heidegger ser idén om personen, uppfattad som en fullständig och handlande varelse, som den gemensamma och grundläggande utgångspunkten för såväl Husserls som Schelers personalistiska psykologier. Men Heidegger visar också hur Husserl uppfattar denna personalistiska attityd och erfarenhet på ett rationalistiskt sätt i så mån som han karaktäriserar den som ett *inspectio sui*, som en inre självbegrundan, som ett intentionalitetens ego, det vill säga som subjektet bakom *cogitationes*. För Heidegger leder därför ”själva den personalistiska attityden till att man avskärmar frågan om akternas liksom det intentionalas sätt att vara – vilket också gäller Diltheys position”.[9] Heideggers huvudsakliga kritik mot Husserls personbegrepp kan sammanfattas på följande sätt: a) Husserls reflektion över personens sätt att vara förblir i skuggan av frågan om konstitutionen av det verkliga och objektiva; b) sättet att få tillgång till personen är ingen annan än den redan definierade immanenta reflektionen (*inspectio sui*) över den levda erfarenheten; c) den fenomenologiska föreställningen om ett enhetligt erfarenhetssammanhang av ande och person förblir inramad av den traditionella definitionen av människan som *homo animal rationale*.[10] Dessa tre kritiska

[8] För denna läsning, se Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, § 13 ff.
[9] Ibid., s. 124.
[10] Ibid., s. 124 f.

poänger bekräftar att för såväl Husserls som Schelers position så kvarstår subjektet i meningen av kunskapssubjektet som det viktigaste sammanhanget för att bestämma deras respektive personbegrepp. Den fråga som för Heidegger framstår som den mest angelägna, och mest förbisedda, är därför frågan om ”människans fullständiga konkreta vara”. Men för att närma sig denna fråga är det först nödvändigt att beskriva vad man kan mena med den fullständiga personen. Enligt Heidegger så löser inte Husserls personbegrepp detta problem på ett fenomenologiskt sätt, eftersom det redan implicit antar idén om sammanställning och produkt i sin definition av personens fullständiga enhet. I denna mening så har varken Husserl eller Scheler brutit med den naturliga inställningen till idén om existens, eftersom de i sin diskussion av existensen som person aldrig tematiserar själva innebörden av vad det är att *vara* en person. Detta blir enligt Heidegger särskilt tydligt hos Scheler, eftersom han uttryckligen diskuterar ”person-varat”, *Personsein*, utan att beskriva den fenomenologiska innebörden av detta varande. Även om Scheler kan tyckas avvika från Husserls rationalistiska uppfattning genom att insistera på personens vara som individuell person och inte som universell egoitet, så lämnar han likväl frågan orörd om akt-utövandets och akt-utövarens varamodus.[11] För Scheler, liksom för Husserl, så kräver personens enhet en väsentligen annorlunda konstitution än den som beskriver naturtingets enhet. Och även om Scheler insisterar på att ”personen aldrig kan tänkas som ting eller substans; utan att personen snarare är en upplevelseenhet, som omedelbart erfars i och genom våra erfarenheter – inte ett ting blott tänkt bakom och utanför det som omedelbart erfars”, att ”personen väsentligen existerar bara i utövandet av intentionala akter, och därför väsentligen inte som objekt”, att ”en person hursomhelst ges som utövaren av intentionala akter som binds samman av en meningsenhet”, att ”psykiskt vara inte har något att göra med person-vara”, ja trots alla dessa påpekanden så lyckas han inte fenomenologiskt grunda personens *enhet*.[12] Konstitutionen av denna enhet såsom enhet förblir fenomenologiskt fördold. Den fråga som står på spel, enligt Heidegger, är person-varat såsom vara, som enhet, som ett varats enhet. Hur ska denna enhet definieras?

Alltifrån Descartes och fram genom Kant och den tyska idealismen så genljuder frågan om personens väsen, såsom enhet av kropp, själ

---

[11] Ibid., s. 126 ff.
[12] Alla dessa passager från Scheler citeras av Heidegger i *SZ* § 10, s. 47 f.

och ande. Om att vara person innebär att vara på samma gång kropp, själ och ande, det vill säga som enhet, hur ska vi då förstå existensens enhet, existensens vara som en och densamma genom existensens förvandlingar? Denna vara-enhet kan inte förstås som en samling av olika delar. Genom Aristoteles så har idén om enhet utvecklats framför allt i betydelsen av kontinuitet, och kontinuitet vidare utifrån idén om tiden som *följd*. Aristoteles diskussion om enhet tillåter också enhet som en artikulation och integration av delar.[13] Idén om artikulation eller integration av delar, bitar eller medlemmar, leder också till det mer formella begreppet om enhet som summan av delar. Det formella begreppet enhet som summa når sin aporetiska gräns när det appliceras på den mänskliga existensen, då den inte kan redogöra för vilken av delarna som kan summera kropp och själ och ande. För Heidegger så kunde som sagt varken Husserls eller Schelers fenomenologiska beskrivningar göra reda för enheten hos det personliga varat, just på grund av att hela frågan om enhet från början behandlas alltför formellt i termer av *sammansättning*, och därmed i termer av det naturligt varande. Om Heidegger är kritisk mot Schelers, och därmed också mot Husserls redogörelse för konstitutionen av det personliga, så är det som en förlängning av Husserls diskussion av totalitet i *Logiska undersökningar* i avsnittet om helhet och del, där en viss lösning på detta problem hade presenterats.[14] Problemet med enheten hos den mänskliga existensen är i själva verket problemet med existensens totalitet. Enheten av kropp, själ och ande förutsätter idén om totalitet. Totaliteten av det personligas vara måste emellertid skiljas från idén om sammansättning, en idé som snarare svarar mot konstitutionen av ting i naturen, av det som är förhanden, som är i sig självt. Person-varats totalitet ska istället betraktas utifrån existensens totalitet, det vill säga från totalitet som helhet, som *Ganze*. Husserls undersökningar av läran om helhet och del (*Ganze und Teile*) spelar en viktig roll i Heideggers diskussion om totalitet, det vill säga om tillvarons helhet eller helvaro. I diskussionen kring den citerade passagen om hur tillvaron ”existerar i sig själv” och ”som sig själv”, så innebär detta just att den existerar på ett annorlunda sätt än det som kallas subjekt, individ och ”person”. Detta ”som” är helt avgörande eftersom det skiljer sig från ett ”i” sig självt. Tillvaron är varken ett själv eller ett ”i” sig självt. ”Tillvarons väsen ligger i dess

[13] Se Aristoteles, *Metafysiken*, bok Delta, 1015 b16-1017 a6.
[14] Se hela § 48 i *SZ*, särskilt fotnot 1, s. 244.

existens", som det står i *Vara och tid*.[15] Existens innebär i denna mening något radikalt avvikande från ontologins historia och dess bestämning av existens som *Vorhandenheit*, det vill säga som det som är i sig självt. I ett brott med den traditionella ontologin inifrån, vilket är vad Heidegger eftersträvar med detta uttryck, så framträder tillvarons varastruktur som ett vara "utom sig självt i och för sig självt", som existens och som ek-statisk temporalitet.[16] Daseins "väsen", det vill säga dess sätt att vara, dess vara-modus, är ex-centricitet, ek-stas. Bara så som *Da-sein*, det vill säga som en där- eller tillvaro (fakticitet) som det infinita infinitivet av en att-varo eller möjlighet till möjligheten (existentialitet), bara i dess vara utanför den själv i och för sig själv, blir det möjligt att greppa eixstensens enhet i dess skeende, det vill säga i dess totalitet. Totalitet betyder därför enheten av existensen som skeende, i dess ekstatiska tidslighet och i dess ändlighet, kort sagt, i dess transcendens. Det är detta som Heidegger kallar omsorg, *Sorge*. Omsorg är namnet på tillvarons varastruktur, vilket är tidslighetens sätt att ske, och omvänt skeendets tidslighet, transcendens. Och som Heidegger själv ofta påpekar, är *Sorge* en fenomenologisk självutläggning av tillvaron, och inte en förvetenskaplig självuppfattning. Han skriver till och med:

> Denna tolkning av tillvaron i riktning mot fenomenet omsorg har jag inte tänkt ut, inte heller har den vuxit ur någon specifik filosofisk ståndpunkt – jag har överhuvudtaget ingen filosofi -, utan den följer helt enkelt ur sakerna själva. Inget läses in i sakerna (i det här fallet *Dasein*), utan allting dras ur dem (det vill säga ur den); *Dasein* är själv ett självutläggande, sig-uttalande varande.[17]

Detta tillvarons själv-uttolkande och själv-uttryckande innebär inte att den först är inne i sig själv, och sedan kommer ut i världen eller till andra, och på så vis "trycker ut" vad den har "inom" sig. I sig själv är tillvaron alltid redan ute och bortom sig själv (transcendens), då den utgör vad vi kunde kalla en prepositionell struktur, snarare än en posi-

---

[15] Ibid., §9, s. 42.
[16] Ibid., §65, s. 329.
[17] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, s. 417: "Auch diese Interpretation des Daseins auf das Phänomen der Sorge hin habe ich mir nicht ausgedacht, sie ist auch nicht aus einem bestimmten philosophische Standpunkt erwachsen – ich habe überhaupt keine Philosophie -, sondern sie legt sich aus der Analyse der Sachen einfach nahe. Nichts ist den Sachen, hier dem Dasein, aufgeredet, sondern aus ihnen (bzw. ihm) selbst ist alles geschöpft; das Dasein selbst ist sichauslegendes, sichaussprechendes Seiendes".

tionell instans. ”I” sig själv är tillvaron omsorg, en ”redan-framför-sig-varo-i-en-värld”, som Heideggers egen definition lyder.[18] Genom att vara denna prepositionella struktur, det vill säga *Sorge*, är tillvaron alltid redan också sitt ännu-icke, sin icke-varo.

> Ännu-icke är redan från början inbegripet i dess egen vara, och det ingalunda såsom någon godtycklig bestämning, utan såsom något konstitutivt för den. På motsvarande sätt *är* också varje tillvaro, så länge den är, *alltid redan sitt ännu-icke*.[19]

Som en projektiv och förutskickande tilldragelse, som en redan-framför-sig-varo, så är tillvaron i egenskap av *Sorge* i sitt väsen ”genomsyrad av intighet”.[20] Men då detta ännu-icke, denna intighet, redan är i modus av ett på-väg, så kan det inte förstås som en brist eller avsaknad, som privation i betydelsen av något som borde vara där (ett ideal). Den klassiska metafysiska vokabulären angående ändlighet och tillblivelse räcker inte till för att gripa tillvaron som omsorg, det vill säga i dess egen ändliga enhet. Begrepp såsom *Hang*, *Drang*, tendens, vilja, begär, tillblivelse, potentialitet förutsätter alla tillvaron som ett ”själv” som ännu inte är tillräckligt utvecklat, som kan realiseras i meningen av en komplettering eller av en intensifiering, av att bli komplett när till sist det saknade bitarna eller delarna läggs till den.[21] Frågan gäller hur detta något är givet, detta som redan i sig själv är sitt ännu icke, sin intighet. Detta givenhetsmodus är tillvarons sätt att vara som man-själv. För tillvaron är för det mesta just *inte* sig själv. Den är som om den vore sig själv, existerande ur sig själv i och för sig själv. Detta negativa givenhetsmodus är vad som bekräftar tillvaron som omsorg, det vill säga som i-världen-varo. Förfallande, *Verfallenheit*, är inte ett negativt moraliskt begrepp, som på något sätt syftar till att avslöja det illusoriska hos såväl den naiva som det filosofiska synen på existensen. Förfallandet är det sätt på vilket tillvarons ekstatiska temporalitet, varigenom den alltid redan är sitt ännu-icke, är given. Det är därför som tillvarons hela struktur inte bara utgörs av kopplingen mellan fakticitet och existentialitet, mellan *da* och *sein* eller mellan

---

[18] SZ, § 41, s. 192.
[19] Ibid., § 48, s. 244: ”Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend ist auch das Dasein, solange es ist, je schon sein Noch-nicht”.
[20] Ibid., §58, s. 285.
[21] Se ibid., §41, s. 195.

kastadhet och utkast (*Geworfenheit*, *Entwurf*). Hela strukturen utgörs av fakticitet, existentialitet och förfallande, eftersom det är förfallandet som binder samman fakticitet och existentialitet. Förfallandet, som uppträder som likgiltighet, tvetydighet eller medelmåttighet, är ett negativt givenhetsmodus som samtidigt håller samman fakticitet och existentialitet såsom i-världen-varo. Vi skulle kunna beskriva det som den formella indikationen av det bindestreck som håller samman Dasein. Det låter nämligen Dasein framträda som ett ”mellan”, som *das Zwischen*.[22] Det är, som jag nämnt ovan, ett negativt modus genom vilket tillvarons ändlighet framträder som tidslig totalitet och inte som det som saknas för att eventuellt bli helt någon gång i framtiden. Detta negativa modus är därför inte negativt. Heidegger insisterar rätt igenom hela *Vara och tid* att detta negativa modus är en positiv vara-karaktär som formellt indikeras av tillvaron.

Denna negativa karaktär innebär alltså inte ofullständighet eller ofullbordadhet i betydelsen av att inte kunna fylla sin grund eller föra den till fullkomning. Den innebär tvärtom en ”grund-varo”, *Grundsein*, men i meningen av att *des eigensten Seins von Grund aus nie mächtig sein*, det vill säga att ”aldrig behärska det egna varat från grunden och uppåt”.[23] Heideggers helt avgörande utläggning av tillvarons grund-varo är i detta fall mycket belysande. Han skriver att ”genom att utgöra en grund så är tillvaron själv sin intighet”, *Grund-seiend ist es selbst eine Nichtighkeit seiner selbst*.[24] Betydelsen av förfallandet är central för att förstå ändlighetens positiva negativitet, som längre fram i *Vara och tid* diskuteras i termer av vara-till-döden och i hans senare arbeten som ”de dödliga”. Dess betydelse ligger framför allt i att visa oklarheten i den ontologiska innebörden av intet och för att visa på det avgörande behovet av att utveckla en existentiell tolkning av negativitet för att därigenom existentiellt kunna förstå ändlighetens egen tidslighet. Ontologin förstår det negativa i såväl en negativ som i en positiv mening. I dess negativa mening, så innebär negativitet brist, själva icke-ägandets ”synd”. I sin positiva mening så betyder det negativa tvärtom förvandlingens och övergångens ”dygd” eller ”förmåga”. Vad Heidegger försöker visa i sin analys av samvete (*Gewissen*) och skuld (*Schuld*) och det återstående (*Ausstand*), är just det ofullständiga och

[22] Ibid., §72, s. 374.
[23] Ibid., §58, s. 284.
[24] Ibid.

inadekvata i detta dialektiska sätt att närma sig negativiteteten, som försöker övervinna smärtan i skillnaden mellan icke-besittande och besittande, mellan frånvaro och närvaro, försvinnande och uppdykande, genom att bygga en syntes med hjälp av en tredje förenande entitet. Så länge det negativa förstås antingen negativt eller positivt från perspektivet av vad det är i sig självt, det vill säga av något förhandenvarande, så förblir det omöjligt att gripa tillvarons intighet som ekstatisk tidslighet eller omsorg. Tillvaron kan aldrig gå från ett tillstånd till ett annat, den kan aldrig gå från en position till en annan, eftersom tillvaron i sig själv är detta mellan, själva övergången, ”intets platshållare”, *Platzhalter des Nichts*. Dess icke-varo blir mest tydlig i dess förfallande, det vill säga i dess självförlust i mannet, då tillvaron framträder som en ingen, eller som man skulle säga på franska, som *personne*. Denna alldagliga indifferens och tvetydighet av att uppträda i sig själv utan att kunna vara i sig själv, en ingen som uppträder som alla och vem som helst, visar tillvarons vara-konstitution som sig själv. Detta innebär att tillvaron aldrig är här eller där, utan måste bryta fram inom existensen. Existens är just detta frambrytande i existens av dess egen mening. I denna betydelse kan tillvaron bara uppträda som skeende då den drar sig undan som entitet. Att säga att tillvaron är låter lika konstigt som att säga att blixten är. Med andra ord, blixten är bara så länge den slår ner, på samma sätt som tillvaron bara är såsom varande, *daseiend*. Darför kan vi också säga att tillvaron döljer sig själv då den visar sig själv, då den själv utgör den tvetydiga tilldragelsens av en oförborgadhet, en sanning, och inte en tillblivelse av något den borde vara, en teleologi. Det är därför som det blir möjligt att inom förfallandets, själv-döljandets och självförlustens tvetydiga domän grunda en existentiell och icke-dialektisk förståelse av tillvarons intighet. Intigheten är inte vad som försvinner när den utfylls. Intighet är inte vad som uppträder när något går sönder eller försvinner. Totaliteten såsom tidslighetens skeende är det som bryter fram genom att intigheten bryter ner det bekanta hos tingen i världen och släpper substantialistiska föreställningar om saker och den mänskliga existensen. Intighet är således inte frånvaron av tingmässighet, utan snarare sammanbrottet av existensen förstådd såsom tingmässighet. Det är därför som intigheten inte är. Intet intigar. I intets intigande är det världen som totalitetens skeende som bryter fram.

Denna helt centrala punkt i Heideggers tänkande uttrycktes mycket tydligt i hans installationsföreläsning vid Universitetet i Freiburg 1929,

under titeln ”Vad är metafysik”.[25] När vi läser denna föreläsning är det viktigt att understryka vad vi, i enlighet med flera av hans senare texter, kan tala om som intets ”tvetydighet”, *Zweideutigkeit*, genom vilken världen som totalitet framträder emedan världen som summa eller ansamling av föremål faller samman eller förintas. Den avgörande poängen ligger i detta ”emedan” eller ”medan”, (*während*) världens framträdande som totalitet i själva försvinnandet av världen som ett något. Totalitetens framträdande är därmed inte vad som följer på en period eller ögonblick av försvinnande. Framträdande är försvinnande: denna radikala paradox uttrycker framträdandet utifrån dess tilldragelse och tidslighet och inte utifrån vad som framträder eller försvinner. Totaliteten ger sig själv som totalitet utifrån den paradoxala strukturen av ett framträdande i försvinnande. Det är bara i och med sammanbrottet för idén om ett ”i” sig självt som totaliteten bryter fram som transcendens, som tidslighetens själva tilldragelse. Därför kan totaliteten inte heller fattas som något som ligger bortom det tingmässiga. I egenskap av tidslighetens egen tilldragelse, så kan totaliteten bara bryta fram då intigheten undergräver vissheten angående världens tingmässiga karaktär. Med andra ord: totaliteten eller tidslighetens tilldragelse, dess ändlighet, kan bara själv ges som erfarenhet. Den ges när den mänskliga existensen erfar sig själv som tillvaro, som ett varande utom sig själv i och för sig själv. Som Heidegger visar i ”Vad är metafysik?”: sammanbrottet för den naiva attityden, som ligger till grund för såväl den commonsense-artade som den vetenskapliga bilden av totaliteten som sammansättning av delar, som ett komplement till det som fattas, och som en intensifiering av det som redan finns, innebär inte bara en förvandling av en viss relation till världen och av en viss attityd. Om det förekommer någon förvandling så skall den förstås som en tilldragelse, som ett genombrott genom ett sammanbrott, ett framträdande i försvinnandet. Det är bekräftandet av ett *Einbruch*, ett inbrytande av den mänskliga existensens irruptiva vara-karaktär som först visar det mänskliga faktiska livet som tillvaro. Det är detta frambrytande genom nedbrytandet, själva tidsligheten hos ett ”genom”, som visar tillvaron som en öppenhetens tilldragelse och därför från en annan horisont än

[25] Martin Heidegger, ”Was ist Metaphysik?” i *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978, i svensk översättning av K. Marc-Wogau, i *Filosofin genom tiderna,* band 5, Stockholm: Bonniers, 1981.

den som uppbär varje filosofisk antropologi, nämligen bilden av den mänskliga existensen som sammansättning av kropp, själ och ande.

Denna tidsliga tilldragelse-karaktär definierar tillvaron i termer av det som Heidegger kallar ”stämningar”, *Stimmungen*. Om dem skriver han bland annat att ”det skall om stämningarna sägas att det inte är en musik som åtföljer människans attityder, utan att de genomtränger dessa i grunden”.[26] Det är i själva verket just förståelsen av stämningarna som något som i grunden präglar och konstituerar människans attityder till världen, som skiljer Heideggers förståelse av det mänskliga faktiska livet som tillvaro från andra alternativa filosofiska antropologiska teorier om människan.[27] Stämningarna frilägger erfarenhetens grund som den paradoxala händelsen av ett frambrytande genom ett sammanbrott, som framträdande i försvinnande. De visar den mänskliga existensen som en tidslig öppenhets-struktur. Stämningar utgör en öppenhet för just den paradoxala strukturen av ett ”emedan”, det vill säga för varats karaktär av tilldragelse som ett framträdande i försvinnande. Det är bara när denna tidsliga struktur ger sig själv som sådan, när tillvaron, som Heidegger säger, bryter fram i existensen, eller avtäcker sig själv som sådan, som världen som totalitet och totalitet som icke-tingmässighet (som tidslighetens tilldragelse) kan ges som sådan.[28] Det finns, som Heidegger skriver, en väsentlig skillnad mellan uppfattandet av totaliteten av det varande och det varande mitt bland det varande i dess totalitet. Denna distinktion måste bryta igenom som erfarenhet för att kunna förstås. Heidegger har ingående beskrivit stämningarna ångest (*Angst*) och leda (*Langeweile*) i vilka vi står inför det samtida genombrottet av totaliteten och sammanbrottet för vår grundläggande visshet angående tingens tingmässighet i världen, och då existensens leda gör sig påmind som totalitetens tilldragelse, *Langweile der Zeitlichkeit*. Men som Heidegger också har upprepat i olika arbeten, ångest och leda är inte de enda stämningar i vilka totaliteten bryter fram och sker. Ångesten är, som han skriver, en utpräglad upp-

---

[26] Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 29, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1991, s. 32: ”von den Stimmungen wird gesagt, dass sie nicht eine Begleitmusik zum sonstigen Verhalten des Menschen seien, sonder dieses von Grund aus durchherschen”.

[27] För en diskussion om Heidegger och frågan om antropologin, jmf. Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Paris: Éditions Peeters, 2003. Jmf. även Heideggers fotnot i ”Vom Wesen des Grundes”, i *Wegmarken*, op. cit., s. 160, not 59.

[28] Se Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992.

låtenhet av tillvaron, men inte den enda.[29] Som vi kan läsa i ”Vad är metafysik?” så är kan totaliteten också bryta fram, inte bara i ångest och leda, utan också i kärlekens glädje:

> En annan möjlighet av en sådan uppenbarelse framträder i glädjen inför det faktiska framträdandet av en tillvaro – inte av den blotta personen – av en älskad mänsklig varelse.[30]

Heidegger nämner här den glädje som återfinns i närvaron av tillvaron – och inte bara av personen – en närvaro av en älskad mänsklig varelse. Men vad är glädje? Även om Heidegger aldrig på ett systematiskt sätt diskuterar glädjens stämning så kan vi hitta olika utspridda antydningar i olika arbeten. Den citerade passagen erbjuder en central utgångspunkt eftersom den uttryckligen kopplar samman glädje med den närvarande närvaron av en tillvaro, av en älskad tillvaro som särskiljs från närvaron av personen. Det är i relation till stämningen ”glädje” och mer specifikt kärlekens glädje som distinktionen kan göras mellan tillvaro och den ”blotta” personen, då intigheten bryter fram. Detta blir tydligare då vi påminns om att totalitet som tidslighetens tilldragelse utgör enheten i den mänskliga existensen och inte en abstrakt idé om en sammansättning av delar eller kompletterandet av felande delar och ytterligare om intensifieringen av det som redan finns. I glädjen visar sig totaliteten som helhet. Glädjen inför den närvarande närvaron av den älskades tillvaro avtäcker helhetens karaktär av tilldragelse såsom möjligheten av tillvarons helhet. I sitt skeende är totaliteten såsom helhet själva spelet av detta mellan eller emedan, där närhetens innersta avstånd och avståndets innersta närhet upplåts. Vad glädjen i den närvarande närvaron av den älskades tillvaro avtäcker är totaliteten av världen som spelet mellan närhet och distans. I hans *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* och i hans läsningar av Stefan George, finner vi några av Heideggers viktigaste tankar om glädjens väsen. Till frågan om vad glädje är, skriver Heidegger: ”Vad är glädje? Glädjens mest ursprungliga väsen är hemmavarandet i när-

---

[29] *SZ*, § 40, s. 184.

[30] Martin Heidegger, ”Was ist Metaphysik?”, s. 110: ”Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen.”

heten till ursprunget."[31] Den poetiska glädjen, eller diktarens glädje är glädjen i att grunda vad som består eller mer exakt att grunda själva uthärdandet (det mellanliggande) i avtäckandet av spelet mellan närhet och avstånd. Vad som blir synligt är att närmande också är fjärmande, en dubbel rörelse som inte kan separeras trots deras åtskillnad. Vad glädjen avslöjar är den pulserande spänningen mellan närhetens avstånd och avståndets närhet. I denna pulserande spänning blir det tydligt hur tillvaron, just genom att alltid redan vara sitt ännu-icke, sitt icke-vara, själv är skeendet av världens totalitet. Glädjens modus uppenbarar den närvarande närvaron – och inte bara den blotta personen – av den älskade tillvaron. Det innebär att den uppenbarar tillvaron som världens själva händelse eller tilldragelse. Vad som blir synligt då är den mystiskt dubbla rörelse i vilken förverkligandet av totaliteten är att bli förverkligad av totaliteten. Att totaliteten blir verklig i oss är på samma gång vårt förverkligande av totaliteten. Vad som är egendomligt i denna samtidighet är dock att i förverkligandet av totaliteten så döljs inte bara förverkligandet av totaliteten i oss, utan det är först i detta döljande av totalitetens skeende i oss som det blir möjligt att förverkliga totaliteten. Att inse denna undanglidande karaktär hos totalitetens skeende såsom vägen till att förverkliga totaliteten är något som bara kan ske i en stämning, eftersom det kräver ett seende av det som bara kan framträda emedan det försvinner. Denna, som vi kunde kalla, glädjens gåva, ger oss vad som är mest angeläget att tänka.[32] Heideggers beskrivning av glädjens stämning samlar inte bara totalitetens givenhet och erfarenheten av tillvarons enhet, och därmed distinktionen mellan tillvaro och person, utan den knyter det också till älskandet, till en älskad. I en essä från 1988, med titeln "La passion de la facticité", diskuterar Giorgio Agamben begreppet kärlek hos Heidegger, och utvecklar flera intressanta synpunkter på detta tema.[33] Han definierar kärleken hos Heidegger som "fakticitetens passion" i vilken den mänskliga existensen uthärdar sin icke-tillhörighet och sin

---

[31] Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, s. 25: "Was ist Freude? Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung".

[32] Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* "Denn zu denken gibt uns auch das Erfreuliche, auch das Schöne, auch das geheimnisvolle, auch das Huldreiche. Vielleicht ist dies Genannte sogar bedenklicher denn alles Übrige, was wir sonst und meist recht unbedenklich ‚das bedenkliche' zu nennen pflegen", s. 12.

[33] Giorgio Agamben. *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris: Éditions Payot et Rivage, 2003. Texten publicerades först i Cahiers du college international de Philosophie, no. 6, Paris, 1988.

ogenomskinlighet, och just på så vis införlivar dem.[34] Att tillägna sig eller appropriera något, skriver Agamben, innebär att bli egentligt oegentlig och att därmed överlämna sig till det otillägneliga. I denna mening, om vi fortsätter att tala med Agamben, så är kärleken uppvisandet av fakticiteten, det är tillägnelsen av ens eget vara såsom dess ännu-icke eller icke-varo. Agamben tolkar kärleken hos Heidegger i termer av att förmå oförmågan, som aktiv passivitet, som det maktlösas makt.

Utifrån denna ytterst kortfattade och inledande diskussion av glädjens stämning och dess avtäckande, är det möjligt att visa hur Heideggers distinktion mellan tillvaro och den blotta personen handlar om det sätt på vilket han förstår den mänskliga existensen som avtäckande (sannings-skeende). I egenskap av upplåtenhet är tillvaron inte något som blir ett själv genom att övervinna sitt förfallande, sin oegentlighet. Detta är i själva verket den huvudsakliga implikationen av det moderna person-begreppet, och mer specifikt hur vi återfinner det hos Kant. Tillvaron är ingen cantata till bristen och oegentlighet som något som aldrig kan övervinnas, eftersom dessa utgör oavvislig vittnesbörd om den mänskliga existensens fakticitet. Distinktionen mellan tillvaro och person har att göra med frambrytandet av det som aldrig kan tillägnas eller införlivas, nämligen varat. Det oinförlivbara – varat – är vad som slinter iväg i varje försök att införliva det, och som i själva verket bara kan gripas såsom omöjligt att införliva i själva försöket att införliva det. Tillvaron innebär därför att kasta sig in i denna extrema paradox av att uppnå genomskinlighet i förhållande till sig själv bara då den förlorar sig själv. Vad Heidegger kallar ”själv” i relation till tillvaron kan inte förstås om vi upprätthåller idén om en övergång från att inte vara sig själv till att bli sig själv. Tillvarons själv är varken ett framsteg eller en plötslig osjälviskhet. Det är snarare paradoxen av att bara upptäcka sig själv som icke-själv just då den eftersträvar att blir sig själv. I denna mening skulle vi kunna säga att snarare än passion eller insiktsfull medvetenhet om fakticitet som en icke-tillhörighet och ogenomskinlighet (Agamben), så är tillvaron den kusliga genomskinligheten av enheten av tillhörighet och icke-tillhörighet, av förmåga och oförmåga, av vara och icke-vara som en enhet av att bara fram-

[34] Ibid., ”L’amour est la passion de la facticité, dans laquelle l’homme supporte cette inappartenance et cette opacité et se les approprie (adsuefacit) en les gardent comme telles”, s. 51.

träda i försvinnande. Tillvaron är i denna betydelse inte en rörelse från avstånd till närhet, utan ett närmande till sitt eget avståndstagande. Som en sådan genomskinlighet kan tillvaron bara vara *som* sig själv, existerande utom och bortom sig själv i och för sig själv. På detta sätt visar varat sig självt – då det drar sig undan. Tillvaron kan därför också kallas varats mask, *die Maske des Seins*, då masken förstås som vad den är, ett visande och synliggörande av framträdandet i dess egen givenhet: som ger sig själv då den undandrar sig själv. Heideggers syn på den mänskliga tillvaron som något som måste tänkas som helt skilt från det moderna begreppet person följer ur en tragisk erfarenhet av existensen som kusliga i att vara en varats mask. När han läser ”Odet till människan” i Sofokles *Antigone* i *Einführung in die Metaphysik*, så säger Heidegger att för den grekiska tragiska förståelsen av existensen, kan den mänskliga varelsen aldrig ses som överhögheten hos en personlighet, eftersom grekerna inte kände till personligheten (och därför inte över-personligheten), eftersom den mänskliga varelsen är *to deinotaton*, den mest kusliga eller oerhörda.[35] Maskens kuslighet ligger i genomskinligheten av framträdandets tilldragelse, som ett framträdande genom försvinnande. Denna grundläggande tanke hos Heidegger finner en poetisk motsvarighet i framträdandets poetik hos Fernando Pessoa. I en av Pessoas 35 *English Poems*, ursprungligen skrivna på engelska, utsägs existensens mask på följande sätt:

> How many masks wear we, and undermasks,
> Upon our countenance of soul, and when,
> If for self-sport the soul itself unmasks,
> Knows it the last mask off and the face plain?
> The true mask feels no inside to the mask
> But looks out of the mask by co-masked eyes.
> Whatever consciousness begins the task
> The task’s accepted use to sleepness ties.
> Like a child frighted by its mirrored faces,
> Our souls, that children are, being thought-losing,
> Foist otherness upon their seen grimaces
> And get a whole world on their forgot(ten) causing;
> And, when a thought would unmask our soul’s masking,
> Itself goes not unmasked to the unmasking[36].

---

[35] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966, s. 114.
[36] Fernando Pessoa, *Obra Poética*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983, Poem VIII, s. 519.

Om självets gestalt en dag ska suddas ut vid kanten av varats hav, så kanske det ska bli möjligt att erfara vår tillvaro, ”våra själar”, som barn. Själens barndom, tillvarons barndom – denna tanke är i en viss mening en av vår tids mest angelägna frågor, i en tid som uppbärs av totalitetens cybernetik, där allt utom helheten har en plats. För att fördjupa denna tanke så tycks det angeläget att tänka utifrån en erfarenhet av tillvarons helhet genom totalitetens skeende. För utmaningen ligger i att förverkliga totaliteten emedan totaliteten förverkligar sig själv i oss.

Fundamentalontologin hos Levinas

Jean-François Courtine

Levinas betonade, som vi vet, ofta sin skuld till Heidegger, närmare bestämt till *Sein und Zeit*, och han gjorde det genom hela sitt verk. Så noterade han till exempel i *Autrement qu'être*:

> Dessa rader och de som följer står i stor skuld till Heidegger.[1]

Med tillägg av följande fråga (som jag inte vet om den är retorisk, men som mycket väl kunde vara ironiskt riktad till Derrida, författare till ”Violence et métaphysique”):

> Dessa rader och de som följer står i stor skuld till Heidegger. Förvanskad och missuppfattad? Denna förvanskning torde åtminstone inte vara ett sätt att förneka skulden, och denna skuld inte heller ett sätt att glömma.

Jag återkommer till denna ”förvanskning” och denna ”missuppfattning” – det är hela ämnet för denna uppsats – men först jag vill ge ytterligare några exempel, förvisso utan anspråk på fullständighet, på ”erkännandet av skuld”. Så till exempel så sent som i en föreläsning från mars 1987 vid Collège International de Philosophie: ”Mourir pour …”:

> Min egen forskning och i synnerhet begrundandet av *Sein und Zeit* ledde mig till tankar som aldrig förlorat detta fundamentala verk ur sikte, trots att jag avlägsnade mig från dess tes om ontologins prioritet…[2]

---

[1] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, Haag: Nijhoff, 1974, s. 49, not 28.
[2] Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, s. 227.

Men framför allt vill jag påminna om de inledande orden i Emmanuel Levinas förord till den tyska översättningen av *Totalité et infini*, samma år 1987, vilken lyder som följer:

> Denna bok, som avser och menar sig vara fenomenologiskt inspirerad, härrör från ett långvarigt sysslande med Husserls texter och ett *oupphörligt intresse* för *Sein und Zeit*.

Jag skall här bortse helt från frågan om den fenomenologiska inspirationen, i bemärkelsen av ett sysslande med Husserls texter, och istället hålla mig till det ”oupphörliga intresset” för *Sein und Zeit*. För här har vi säkerligen en antydan som man inte kan ta allvarligt och bokstavligt nog, särskilt som Levinas påpekade detta redan i sina första arbeten efter kriget (*De l'existence a l'existant* och *Le temps et l'autre*), verk som i en mening också förbereder hans första stora mästerverk från 1961.

Om inspirationen alltså är heideggeriansk, åtminstone ursprungligen – Levinas talar här om inspiration, som han kommer att göra ännu fyrtio år senare, apropå Husserl, i det förord jag nyss hänvisade till –, så leder denna inspiration likväl, i frågan om ontologin (eller begreppet ontologi, så som Levinas återupprättar det) och ifråga om människans relation till varat, till något man vore frestad att karaktärisera som en direkt, diametral motsats, punkt för punkt och helhet mot helhet, i förhållande till tänkaren från Freiburg.

Situationen är alltså ganska komplex, eftersom man måste:

- samtidigt ta hänsyn till det heideggerianska genombrottet, radikaliteten i dess förnyelse av den samtida filosofin: den har gjort det möjligt, noterar Levinas på nytt (*Entre nous,* s. 18), att ”förnya den filosofiska *problematiken*”; vilket förvisso har sin betydelse, särskilt som förnyelsen är avgörande och det i princip inte längre är möjligt att återvända till en nivå före problematiseringen: ”man kan inte utträda ur detta, i riktning mot en förheideggeriansk filosofi”, förklarar Levinas i den just citerade texten;
- men likväl måste man träda ut ur detta, åtminstone om man skall göra rättvisa åt det ”djupa behovet av att frigöra sig från detta filosofiska klimat”. Denna sista formulering får, som man vet, många ekon i Levinas' texter, från avslutningen på *De*

l'évasion från 1935 (”det handlar om att utträda ur varat längs en ny väg, med risk för att kullkasta vissa begrepp som för det sunda förnuftet och den folkliga visdomen framstår som de mest uppenbara”), ända fram till en anmärkning från det sista seminarium han höll vid Sorbonne (*La mort et le temps*).

Levinas oupphörliga intresse för *Sein und Zeit* är alltså lika mycket eller framför allt ett motsatsens intresse, vad Jacques Taminiaux i en studie publicerad i le Cahier de l'Herne *Levinas* betecknade som Levinas' replik eller ”repliker” på fundamentalontologin (man borde alltid tillägga: det han menade med ”fundamentalontologi”, eller fundamentalontologi i Levinas' bemärkelse, eftersom det inte har mycket att göra med den *Fundamentalontologie* Heidegger inför i § 4 av *Sein und Zeit*). Jag återkommer snart till detta.

Detta kritiska, rentav resolut kritiska intresse kan avläsas redan från början, i de allra första texter som Levinas ägnar utläggningen av Heidegger, och detta alltså redan i uppsatsen från 1932, ”Martin Heidegger et l'ontologie”, där det märkliga uttrycket *ontologism* redan används för att karaktärisera Heideggers tänkande, eller ännu tydligare i den utläggning Levinas presenterar 1940, på ett av Jean Wahl anordnat seminarium vid Sorbonne (”L'ontologie de le temporel”), vars avslutande ord jag påminner om:

> Genom att ställa frågan om varat, i vilken Heidegger med rätta ser det väsentliga i sitt verk, har han låtit den ontiska sanningen, den som är riktad mot den andre, underordnas den ontologiska fråga som ställs inom det Samma, inom detta själv som genom sin existens har en relation till sitt eget vara. Denna relation till varat är den sanna, ursprungliga interioriteten. Heideggers filosofi är ett försök att uppställa människan som den plats där varaförståelsen äger rum, med avstående från allt stöd i det eviga. I den ursprungliga tiden, eller i varat till döden, betingelsen för allt vara, upptäcker hon det intet i vilket hon har sin grund, vilket samtidigt innebär att hon inte har någon annan grund än sig själv.
>
> En kunglig värdighet som vilar på vårt armod: den rymmer ingen triumf eller kompensation. Här framträder de mest tragiska aspekterna av Heideggers ontologi, som blir vittnesbörd om en epok och en värld som det imorgon kanske kommer att bli möjligt att överskrida.[3]

[3] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2:a utökade utgåvan, Paris: Vrin, 1967, s. 89.

Men vari består då egentligen denna erkända skuld? På en sådan fråga är det säkerligen inte möjligt att ge ett otvetydigt svar, redan i kraft av Levinas dubbla karaktärisering av verket från 1927. Låt oss sammanfatta, med mycket raska steg:

– Heidegger är verkligen den som har förnyat den ontologiska frågan (poängen understryks redan 1932: ”Martin Heidegger et l’ontologie”); han har lärt oss att höra, eller på nytt lyssna till, ordet ”vara” i dess verbalitet. I en not till Jean Wahls ”Petite histoire de l’existentialisme” talade Levinas ännu efter kriget om ”den nya filosofiska rysning Heidegger framkallade”, och som bestod i att ”skilja mellan *vara* och *varande*” och att ”till varat överföra den relation, rörelse och verkningsfullhet som fram till dess varit förlagd till det varande”, med andra ord att tänka ”existensen – verbet vara – som ett skeende”.[4]

– Det var likaså detta drag som tillät Levinas att redan 1932, i den citerade uppsatsen, ”Martin Heidegger et l’ontologie”, lyfta fram ”det heideggerianska tänkandets främsta bidrag: … människan är inte ett substantiv, utan ursprungligen verb: i varats ekonomi är hon ”varats upplåtande”, hon är inte *Daseiendes*, utan *Dasein*”;[5] samtidigt strävar Levinas i sina första texter från 1947-48 efter att ”beskriva” subjektivitetens tillblivelse, subjektiveringsprocessen som den genom vilken den existerande (*Dasein*, om man så vill) blir substans, hypostas: just *Daseiendes*, ett varande; och han noterar, i en provocerande formulering, som återfinns ord för ord i *Totalité et infini*, att ”det varande framför andra är människan själv”.

Jag återkommer emellertid till skulden och dess märkliga kluvenhet: Heidegger är:

– den som definitivt överskridit den klassiska idealismen (ett motiv som utvecklas utförligt i början på studien ”L’ontologie dans le temporel”, den redan nämnda texten från ett inlägg vid ett seminarium lett av Jean Wahl 1940);

– och den som öppnat för en kritisk tolkning av Husserl (en tolkning som Levinas själv i praktiken är upptagen av redan i sin avhandling

---

[4] Omtryckt i Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l’histoire,* Fata Morgana 1994, s. 192 f.

[5] *En découvrant l’existence*, s. 86.

från 1931, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*).

Men Heidegger är samtidigt:

– den som förlänger och avslutar (det vill säga fullbordar) en vördnadsbjudande tradition, som det likväl gäller att överskrida, som man måste utträda ur (jag hänvisar återigen till *De l'évasion*);

– den som vittnar om ett klimat man hoppas kunna frigöra sig från;

– den som tydligast uttrycker varats tragik (det vill säga nihilismen: ingen evighet);

– den som givit prov på en inte bara hednisk utan i grunden a-religiös, rentav anti-religiös förståelse av existensen;[6]

– och slutligen är han den vars projekt kan sammanfattas under (den märkliga) termen ontologism.

Redan i uppsatsen från 1932 finner man upprepade gånger uttrycket *ontologism*.[7] Redan 1932, alltså, vilket tycks mig visa att man inte utan vidare kan upplösa det tvetydiga i skulden (erkännande av Heideggers bidrag tillsammans med ett tydligt avståndstagande från hela det heideggerianska projektet) genom att åberopa något slags utveckling i Levinas' hållning: från en ursprunglig närhet till ett alltmer markerat avstånd.

Det tycks mig som om -ismen i denna "ontologism", en term som Levinas förmodligen återuppfann (men som man samtidigt kan hitta hos Blondel), som om denna term måste vara avsedd att framlägga en negativ, nedsättande version av varafrågan, för att denna skulle absorbera och försvaga den ontiska frågan; och att termen därmed är avsedd

---

[6] *En découvrant l'existence*, s. 171: "Heidegger sammanfattar inte bara en lång utveckling inom den västerländska filosofin. Han upphöjer den genom att ytterst lidelsefullt uppvisa dess antireligiösa väsen, som blivit en religion mot strömmen."

[7] Termen härrör, som vi vet, från "magisterium", den katolska kyrkans läroämbete; den förekommer i de 40 teser som Leo XIII fördömde 1887, samtidigt som han upprepade och preciserade de fördömanden som formulerats redan 1861 av det Heliga Ämbetet, och som riktades direkt mot Antonio Rosmini, i samband med en diskussion om bevisen för Guds existens och frågan om en åskådning av varat i allmänhet (varför Malebranche förekommer i bakgrunden!). Jag påminner om detta, eftersom man omöjligen kunde hitta en mindre passande term, om man ser till dess historia, för att karaktärisera den heideggerianska frågan, den "Seinsfrage" som härrör från Aristoteles, närmare bestämt via Brentano, och som gäller den flerfaldiga betydelsen av varat eller "är": här finns i själva verket ingenting som på minsta sätt liknar en idé om varat eller en ursprunglig åskådning av varat i dess renhet och allmänhet!

att brännmärka ett tänkande i vilket frågan om varat betraktas som ”fundamental” eller ”grundläggande”.

En kort påminnelse är på sin plats: för Heidegger är ontologin förvisso inte fundamental – långt därifrån –, eftersom Heideggers hela projekt, redan i Freiburgföreläsningarna vid början av 1920-talet (och särskilt i föreläsningarna från 1923, ”Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)”), är att destruera, dekonstruera ontologin inom den aristoteliska traditionen och utarbeta förutsättningarna för att *på nytt* (det är den avgörande termen) ställa frågan om ”varat” eller ”är”, till att börja med genom en reflexion över själva frågans formella struktur, i vilken man kan urskilja det ”efterfrågade”, det som ”frågan frågar om”, dess *Gefragtes*; det som frågan förfrågar sig hos, det ”tillfrågade” (*Befragtes*), som här är det varande självt eller hellre *Dasein*, i den mån som denna har att svara för sitt vara; och slutligen det som egentligen åsyftas i frågan, det genom vilket frågandet når sitt mål (*das eigentlich intendierte*, *das Erfragte*) (*Sein und Zeit*, § 2).

Det är realiteten och räckvidden av denna *upprepning*, *dekonstruktion* eller *destruktion*, det vill säga av denna brytning, som slutligen ifrågasätts av Levinas. Om Heidegger alltså skulle tvingas besvara den fråga som formuleras i uppsatsen från 1951: ”är ontologin fundamental?”, skulle hans svar uppenbarligen bli negativt, och detta långt före föreläsningarna från 1935, publicerade 1953: *Einführung in die Metaphysik*.[8]

Missuppfattningen i Levinas’ kritik, även om denna missuppfattning inte inverkar på kritiken i övrigt eller gör den helt uddlös, är att vad

---

8 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, 1966, 3:e utg., s. 31. Avsnittet förtjänar att citeras i sin helhet: ”Termen ’ontologi’ präglades först på 1600-talet. Den betecknar utvecklingen av den traditionella läran om det varande till en filosofisk disciplin och ett fack inom det filosofiska systemet. Den traditionella läran är emellertid ett skolmässigt indelande och ordnande av det som för Platon och Aristoteles, och återigen för Kant, var en *fråga*, visserligen inte längre en ursprunglig sådan. Så används ordet ”ontologi” ännu idag. Under denna rubrik bedriver filosofin alltid ett uppställande och framställande av ett fack inom sitt system. Ordet ’ontologi’ kan man emellertid också ta i ’vidaste mening’, ’utan anknytning till ontologiska riktningar och tendenser’ (jmf. *Sein und Zeit*, 1927, s. 11). I detta fall betyder ’ontologi’ ett bemödande om att låta varat komma till tals [*das Sein zum Wort zu bringen*], och detta på vägen över frågan om hur det förhåller sig med varat [*wie es mit dem Sein ... steht*] (inte bara med det varande som sådant). Men då denna fråga hittills varken vunnit anklang eller återklang, utan till och med uttryckligen avvisas av den skolmässiga filosofiska lärdomens olika kretsar, vilka eftersträvar en ’ontologi’ i traditionell mening, kan det vara bättre att hädanefter avstå från att använda termerna ’ontologi’, ’ontologisk’. En hel värld skiljer dessa sätt att fråga … och där bör de heller inte bära samma namn.”

Heidegger menar med *Fundamentalontologie* inte alls är *ontologi*, varafrågan eller ens utarbetandet av frågan om ”varats” mening, utan istället tillvaroanalytiken.

När Heidegger skriver (*Sein und Zeit*, s. 14):

> Påvisandet av varafrågans ontisk-ontologiska företräde grundar sig på det preliminära indikerandet av tillvarons ontisk-ontologiska företräde.

eller också:

> tillvaron visade sig därvid som det varande som först måste bli tillräckligt ontologiskt utarbetat, för att frågandet skall bli genomsynligt.

så lägger han helt enkelt fram programmet för det jag i positiv mening skall kalla Levinas’ ”fundamentalontologi”, det vill säga den typ av analys och beskrivning som Levinas utvecklar i *De l’existence à l’existant* och i *Le temps et l’autre*, i syfte att redogöra för ”subjektets” tillblivelse.

Detta bekräftas vidare i slutet av denna § 4 i *Sein und Zeit*, där Heidegger konkluderar, utan minsta tvetydighet:

> Nu har det emellertid visat sig att den ontologiska tillvaroanalytiken överhuvudtaget utgör fundamentalontologin, att tillvaron alltså fungerar som det varande som principiellt i första hand skall *tillfrågas* med avseende på sitt vara.

Jag återkommer emellertid till min inledande fråga: i vilket avseende finns här en skuld och varför detta erkännande av skuld?

Kanske i den mening som man står i skuld till en motståndare för de grepp han kan tänkas erbjuda, medvetet eller mot sin vilja; i den mening som man i en kamp kan stödja sig på, det vill säga finns stöd i motsatta ståndpunkter just för att kullkasta dem. Utan tvivel var det i denna mening som Jacques Taminiaux, som jag hänvisade till ovan, talade om Levinas’ ”replik” på *Sein und Zeit* och fundamentalontologin.

Samtidigt måste det också framhävas att det i denna *Auseinandersetzung* inte rör sig så mycket om en replik punkt för punkt, utan snarare om ett globalt svar, ett försök att ta ett enda kullkastande grepp eller motgrepp. Vad skulle detta kullkastande, denna omstörtning bestå i? Här kan det självfallet inte bli fråga om att skildra denna omstörtande

strategi i alla dess olika moment: på sin höjd kan jag försöka karaktärisera de mest allmänna dragen, eller snarare den centrala kärnan, i Levinas' mot-projekt till *Sein und Zeit*.

För att på ett övergripande sätt karaktärisera omstörtningen tror jag man kan framhäva två drag:

– Levinas' vägran att på allvar beakta den i existentialanalytikens struktur trots allt centrala idén om existentialernas "likursprunglighet" (*gleichursprünglich*, *Gleichursprünglichkeit*). Här måste man uttrycka sig försiktigt: jag vill givetvis inte insinuera att Levinas inte skulle ha förstått tesen om existentialernas likursprunglighet, som framgår tydligt av tillvaroanalytiken, eller att han skulle ha gjort sig skyldig till en grov feltolkning! Jag vet inte riktigt hur jag här skall karaktärisera denna läsart; jag tror att det vore klokare och mer rättvisande att tala om en "underskattning" eller en *partisk* underskattning, det vill säga med syftet att framhäva andra konstitutiva drag i subjektets subjektivitet, drag som existentialanalytiken för sin del suddar ut eller riskerar att underskatta;

– den andra punkt som kan klargöra den omstörtning Levinas syftar till och genomför har att göra med att han nästan genomgående förtiger kontrasten mellan "egentligt" och "oegentligt" (*eigentlich*, *uneigentlich*), även den strukturerande för tillvaroanalytiken i dess helhet.

Jag skall försöka förklara dessa två punkter närmare, genom en kort återblick på Levinas' mot-projekt eller mot-position: på det som fungerar som fundamentalontologi hos Levinas (det som skall bjuda den heideggerianska fundamentalontologin motstånd), nämligen vad man kunde kalla en avgjort egologisk och för-etisk ontologi: subjektets eller substansens ontologi.

I ett utmärkt arbete nyligen, *Levinas et l'expérience du soi*,[9] har Rodolph Calin med all rätt framhävt den "subjektets ontologi" som Levinas ställer mot "i-världen-varons ontologi" (eller låt oss säga fundamentalontologin). Det är denna "subjektets ontologi" som det tycks mig berättigat att framställa som Levinas' egen "fundamentalontologi".

Varför karaktärisera den på detta sätt? Inte alls som en ordlek, utan för att denna mot-position, denna motsats tycks mig klargöra att Levinas' analyser i hög grad är "repliker" på projektet i *Sein und Zeit* och dess centrala del: analytiken av tillvaron, till att börja med bestämd som *i-världen-varo*.

---

[9] Rodolph Calin, *Levinas et l'expérience du soi,* Paris: Puf, "Épiméthée", 2005.

En resolut hypostaserande subjektsontologi – en ”grundläggande” ontologi, en ontologi om just ”grunden”, om det elementära eller snarare elementet, om materialiteten hos ”subjektet” såsom definierat av sin ”ontologiska egoism”: det är denna som skall göra det möjligt att redogöra för och/eller beskriva subjektivitetens första tillblivelse, som en subjektiveringsprocess, som interioritetens och ”psykets” uppkomst, som den första temporaliseringen, ännu primitiv och tentativ, av den hypostatiska instansen, just i ögonblicket [*l'instant*], vid trötthetens, ansträngningens, tröghetens och begynnelsesvårigheternas gränser. En sådan fenomenell utgångspunkt blir så att säga ofrånkomlig så snart det rör sig om att utarbeta en kompakt ontologi för ett *ego* som inte bara betraktas i sin ensamhet, utan som konstitutivt är ensamt: *ego solus* (*Der Einzige und sein Eigentum*, som Max Stirner sa), eftersom det bara är genom kontrasten med denna solipsistiska egologi som den etiska sfären eller snarare dimensionen kan friläggas i sin främmande karaktär, sin radikala annanhet. Man ser redan tydligt vad det handlar om i denna fundamentala mot-ontologi: att manifestera den bjudande nödvändigheten av att utträda ur varat ”i eleatisk mening”, liksom varat i *ego sum*, inte för att öppna något slags ek-statisk dimension, ett utanför-sig (heideggerianskt eller sartreskt) som med-varo, utan för att säkerställa det som Levinas vid tiden för *De l'existence à l'existant* kallar subjektets ”sanna substantialitet”, dess ”substantivitet”, substantialiteten hos den som erhåller och bär ett egennamn.

Denna subjektiveringsprocess karaktäriseras till att börja med som en bortryckning från *det finns* [*il y a*], separation istället för deltagande; sedan som själv-sättande, lokalisering, njutning;[10] därefter uppskjuten njutning, arbete, ägande; och slutligen hemmavaro, vara hos sig, samling, under boningens samlande och kvinnliga gestalt. Men denna subjektiveringsprocess, tillblivelsen av en ännu icke ipse-istisk (alltså själv-lös) subjekt-substans, är också en väsentligen och strukturellt ofullbordad process, en process som med nödvändighet kräver (även om detta till stor del är en effekt av den arkeologiska rekonstruktionens perspektiv) den brytning som markeras av mötet med den radikala annanheten (närmare bestämt det kvinnliga), det man inte kan närma sig enligt ”tillgångens” logik (*Zugang*), inom föreställandets lysande horisont.

---

[10] Levinas' term *jouissance*, som här genomgående översatts som ”njutning”, åsyftar inte enbart eller primärt en lustupplevelse, utan också det mer konkreta ”njutandet av”, ”åtnjutandet av” något. Övers. anm.

I *De l'existence à l'existant* talar Levinas om:

> Händelser som bryter av mot världen, som mötet med den andre…[11]

Eller också, lite längre fram i samma verk:

> … en händelse som innebär den mest radikala brytning med Jagets själva kategorier, eftersom det för mig är att vara någon annanstans än i sig…[12]

Den fullbordade subjektiveringen (sig-självet, ipseiteten), om den någonsin fullbordas, är alltså en av-subjektivering [*dé-assujettissement*] i förhållande till världen såsom given, i förhållande till det hanterbara och konsumerbara varande, och framför allt i förhållande till mig själv och identiteten Jag = Jag, denna identitet som Levinas karaktäriserar som "det slutgiltiga i min existens":

> … denna omöjlighet för jaget att inte vara sig självt markerar jagets grundläggande tragik, det faktum att det är fastnaglat vid sitt vara … det slutgiltiga i min existens, det faktum att jag för alltid finns hos mig själv. Detta slutgiltiga, det är ensamheten.[13]

Det handlar alltså, om man kan uttrycka det så, om att övergå från ett subjektiveringssätt till ett annat, till denna andra form av subjektivering som samtidigt är en "subjektion" eller, i termens strikta bemärkelse, "underkastelse" [*assujettissement*] under den Andre, i en ny relation som yttrar sig som ansikte mot ansikte, i en dimension som är "höghetens" och "ordets": inte en *logos apophantikos*, utsagan som kan utbytas med andra, med de närstående, nästan, som utbyts i ett samtal mellan jämlikar om ett eller annat – utan ordet som magistral undervisning, tilltal, åkallan, bön.

Det tycks mig alltså som om man riskerar att förbise en viktig aspekt av meningsskiljaktigheten mellan Levinas och Heidegger om man enbart resonerar i termer av en arkitektonisk motsats mellan det

---

[11] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Éditions de la revue Fontaine, 1947, s. 59 f.
[12] Ibid., s. 144.
[13] Ibid., s. 143 f.

som vore, å ena sidan, det fundamentala (*Fundamental*) och, å andra sidan, det ”första”, det ”högsta”; ingenting ”grundas”, ”byggs upp” på det fundamentala (Heidegger förklarar någonstans rentav att fundamentet här inte är ett *fundamentum inconcussum*, utan snarare måste karaktäriseras som *concussum*): det ”fundamentala” är det i vilket varje grundläggningsprojekt kollapsar!

Om man förstår den verkliga innebörden av ”fundamental” i Heideggers fundamentalontologi, blir det helt omöjligt att programmatiskt förklara, som Levinas gör i *Totalité et infini* (varvid jag bortser från den generella beteckningen ”existensfilosofier”):

> I motsats till existensfilosofierna skall vi inte *grunda* [min kursiv] relationen till det varande som respekteras i sitt vara – och som i denna mening är absolut yttre, det vill säga metafysiskt – *på* [min kursiv] i-världen-varon, på *omsorgen*, på den heideggerianska tillvarons *görande*.[14]

Relationen till det varande som respekteras i sitt vara är hos Heidegger inte *grundad* på något, och säkerligen inte på *Daseins* ”omsorg” eller ”görande” (en omsorg som Levinas hela tiden förstår som ”självomsorg”, i bemärkelsen av en egoism eller rentav *conatus*!). Här finns ingen relation mellan en grund och någon grundat, utan istället en likaursprunglighet mellan *Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Rede*, *Sorge* och *Fürsorge*; medan det hos Kant finns ett försök till ”deduktion” av kategorierna, finner man inget sådant hos Heidegger ifråga om existentialerna.

Utan tvivel kan man, vilket dock är en helt annan fråga, ifrågasätta existentialanalytikens struktur och till exempel fråga sig i vilken mån det är rimligt att utgå från det som framträder ”mestadels och i första hand”; om det är rimligt att utgå från den alldagliga omvärlden och från samvaron (det vill säga varat sida vid sida) inom ”mannets” offentliga sfär, med dess bestyr eller sysslor.

Heideggers tillvägagångssätt i *Sein und Zeit* är förvisso riskabelt, genom att han i behandlingen av frågan om förhållandet till den andres annanhet tycks privilegiera medvarandra-varon (*Miteinandersein*), mötet mitt i den ombesörjande alldaglighetens omvärld; hans ”omväg” via ångestens stämning och analysen av till-döden-varon som det som uppenbarar eller rycker masken av ”självet” i dess egentliga vara, det

[14] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Haag: Nijhoff, 1965, 2:a utg., s. 81.

samlande fenomenet ”omsorg” (*Sorge*), innan han tar upp *Fürsorge*. Denna omväg handlar emellertid på intet sätt om att göra *Mitsein* till något sekundärt; och konsekvenserna av denna omväg framstår också som så mycket skadligare om man först har tolkat fenomenen *Jemeinigkeit* och *Jeweligkeit* i en ”egoistisk” bemärkelse, utan att tillräckligt uppmärksamma att det här rör sig om *Dasein* som sådan, i allmänhet, också när tillvaron utvecklar sig eller ”skingras” i en pluralitet av *Dasein*.

På samma sätt måste man ställa frågan om etikens ”prioritet” eller ”primat”, dess *aprioritet*. Här förstår jag etiken i enlighet Jacques Rollands förslag i sin utmärkta föreläsning: *etiken som första filosofi* – givetvis inte som en ”disciplin” på ett fält av vetandet indelat i fysik, logik, etik (ordet böjt i femininum och som förkortning av *ethike episteme*), utan istället som neutrum: ”det etiska”, varigenom etiken definierar eller in-definierar en särskild ”dimension”: den transcendenta eller metafysiska dimension inom vilken relationen till annanheten som den Andres annanhet framträder i sin särart och absoluta ursprunglighet.

Jag närmar mig därmed den fråga som jag just försökte antyda en utarbetning av, nämligen frågan om ”prioriteten” för denna etiska dimension, som likväl framträder som den ”första” först i ett visst efterhandsperspektiv; eller, närmare bestämt, fortfarande på grundval av ”ontologiska” överväganden, på basis av en fundamentalontologi eller ett försök till en sådan, beträffande det existerande eller varande – när denna ontologi i ett visst ögonblick avslöjar sin otillräcklighet, genom att kollapsa eller splittras så snart det blir fråga om att redogöra för, eller åtminstone hålla reda på, greppa fenomen som inte längre lyder under den ontologiska undersökningen och dess krav: att greppa ”fenomen” som just precis *inte* fenomenaliseras – genom sitt väsentliga främlingskap för den dimension som utgörs av erfarenheten, världen, horisonten, ljuset, formen etc.… Sådana ”fenomen” om vilka den unge Levinas tvingades notera, vid flera tillfällen och tydligt betonat, att den deskriptiva uppgiften här inte längre kan karaktäriseras som i strikt mening ”fenomenologisk” (jmf *Entre nous* och även *Totalité et infini*).

Kring 1947-48 tvekade Levinas för övrigt inte att karaktärisera den väg som leder från den existerande eller varande till ”jaget” i dess primitiva eller djupaste skikt som dialektisk: njutningens intentionalitet, jaget, som *ego cogito – ego vivo*; men levandet är här inte främst betraktat i sin transitivitet, med ett inre ackusativobjekt, utan snarare som ett ”leva av…”: bröd, färskt vatten, etc…

I sin välkända uppsats från 1939, ”Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, kritiserade Sartre briljant den franska idealismens näringsmässiga filosofi, dess matsmältnings-filosofi:

> Vi har alla läst Brunschvicq, Lalande och Meyerson, vi har alla trott att Andens Spindel drog in allt i sitt nät, täckte det med ett vitt slem för att långsamt förtära det, reducera det till sin egen substans. … Assimilering, sade M. Lalande, av ting till idéer, av idéer sinsemellan och av andar sinsemellan … assimilering, förening, identifiering.

Mot denna matsmältningsfilosofi ställde Sartre som bekant bilden av ett uppsprickande: att förvärva kunskap är att frigöra sig från magens fuktiga inre ”för att bege sig ut, utanför sig själv, i riktning mot det som inte är jag”. Medvetandet, med utgångspunkt i en husserlsk intentionalitet omläst i ljuset av den heideggerianska i-världen-varon, ”har ingen insida”, ”det är inget annat än sin egen utsida”: ”det är denna absoluta flykt, denna vägran att vara substans, som konstituerar det som medvetande”.

Märkligt nog, och i en mening mot Sartre, ställer sig Levinas (åtminstone strategiskt, och på nivån av sin ”fundamentalontologi”) på näringsfilosofins sida – om än i en långt mindre akademisk inramning än hos Lalande eller Brunschvicq! Det som i grunden definierar medvetandet, det är verkligen det ”inre livet”, det ”psyke” som Sartre menade att fenomenologin befriat oss från; det som i grunden definierar medvetandet är assimilering, identifikation, introjektion, i enlighet med denna andra paradigmatiska figur för intentionaliteten som utgörs av njutningens intentionalitet! Medvetandet konstitueras till att börja med som substans, som ”hypostas”.

Analysen av njutningen och av levandet av… syftar till att spränga det heideggerianska ”schemat” medel-och-mål, knutet till det yttersta målet, det *hou heneka* i form av *Dasein* som är det yttersta ”för-varsskull” (*worumwillen*). Detta är förvisso det schema som behärskar analysen av i-världen-varon i den alldagliga och ombesörjda omvärlden, och Levinas’ analys inriktar sig på *Dasein* som *hou heneka*, det för vilket det i dess vara rör sig om dess eget vara (som Levinas ibland drastiskt reducerar till *conatus essendi*, som framhärdande i varat eller i sitt vara!). Vad Levinas emellertid då glömmer är att den andra *Dasein* likaså är ett ”umwillen” och att den heideggerianska analysen här avsiktligt avviker från den aristoteliska teleologin, just genom att

framhäva detta ”för-skull” (*umwillen*) som något annat än ”vartill” (*wozu*)!

”Njutningens intentionalitet” (skild från föreställandets intentionalitet) är just karaktäriserad av att den inte är fångad i ett system av hänvisningar och en ”bevänthetshelhet” (*Bewandtnisganzheit*); häri består, som Levinas säger, med en vid första anblicken något förvirrande terminologi, denna intentions ”uppriktighet”.

Det är också detta som ger ett första tillträde till exterioriteten (i kontrast till ”psyket”): en exterioritet utan värld, en icke-världslig, icke konstituerad exterioritet, ”före varje hävdande”, förklarar Levinas. Det är kroppen, dess ”plats” på jorden – men det rör sig om den ”behövande och nakna kroppen”, väsentligen definierad genom sina behov – som här anses möjliggöra ”omkastningen av konstitutionsprocessen”: ”konstitutionsprocessen kastas om genom levandet av…”:[15]

> Det av vilket jag lever finns inte i mitt liv på samma sätt som det föreställda …. Om man här fortfarande kunde tala om konstitution, måste man säga att det konstituerade, som reducerats till sin mening, här överskrider sin mening, och mitt inne i konstitutionen blir betingelsen för den konstituerande, eller rättare sagt den konstituerandes föda. Detta överskridande av meningen kan uttryckas genom termen *näring* [*alimentation*].[16]

Näringen är ”det sätt på vilket jaget, den absoluta begynnelsen, finner sig vara avhängigt icke-jaget”. Levinas talar i detta sammanhang också om ”det konstituerades omvandling till betingelse”. Man vad betyder här ”betingelse” eller ”betingande”, när det är fråga om ”det konstituerades omvandling till betingelse”, och på vilket sätt är detta betingande primärt?

> Den värld där jag lever [av födan!] är inte bara en motpart till eller samtidig med tänkandet och dess konstituerande frihet, utan något som *betingar och föregår* detta.[17]

Prioriteten hos det elementära, eller snarare hos det element man alltid redan omfattas av: ”man närmar sig inte omgivningen: den har inget ansikte”; ”man omfattas av den”, tillägger Levinas.

---

[15] ”Det är själva konstitutionsrörelsen som slår om”, *Totalité et infini*, s. 102.
[16] Ibid., s. 101.
[17] Ibid., s. 102.

Detta njutningens jag tycks mig vara en konstprodukt, utan deskriptiv eller fenomenologisk nödvändighet. Den enda frågan är alltså vad som är dess funktion, dess plats i argumentationen eller den argumentativa strategin. Det tycks mig som att karaktäriseringen av en sådan torftig och elementär människogestalt redan från början är avsedd att möjliggöra den inbrytande öppningen till högheten, transcendensen, med ett ord den andra människans humanism:

> Att njuta utan nytta, förgäves, godtyckligt, utan referens till något annat: det är det mänskliga. … I njutningen är jag absolut *för mig*. Egoist utan referens till den andre – jag är ensam utan ensamhet, oskuldsfullt egoistisk och ensam.[18]

Varför definiera det mänskliga på detta sätt (jag påminner om den redan citerade formeln: det varande framför andra är människan) – och inte snarare det under-mänskliga, animaliteten hos människan? Varför denna egoism utan referens till den andre, denna ensamma varelse utan ensamhet (i en ensamhet som inte är brist eller saknad)? Handlar det om att tränga djupare än Heideggers fundamentalontologi? Om att återvända till det element som tillvaroanalytiken, ännu inte tillräckligt konkret utan fortfarande ”idealistisk”, skulle ha undvikit eller hoppat över? Levinas skriver:

> Världen som en helhet av verktyg, vilken bildar ett system och är avhängig omsorgen hos en existens i ångest inför sitt vara, tolkad som ontologi, *vittnar om* arbete, boende, hem och ekonomi…[19]

Därmed skulle Heideggers fundamentalontologi inte vara tillräckligt fundamental, den skulle inte nå fram till den första, materiella och empiriska grunden:

> varje föremål erbjuder sig för njutningen – empirins universella kategori –, till och med om jag bemäktigar mig ett verktygs-föremål, om jag hanterar det som *Zeug*.

Enligt detta synsätt har Heidegger, genom sin analys av alldagligheten och omvärlden, förvisso gjort det möjligt att gå från ”förhandenhet” till

---

[18] Ibid., s. 107.
[19] Ibid., s. 107 f.

”tillhandshet”, men det rör sig här om en ofullbordad rörelse, utan verklig konkretion, det vill säga konkretionen hos en första, icke konstituerbar instans (det icke konstituerbara nerifrån, om jag så får säga): nämligen näringens instans!

Därav den motbild som Levinas framlägger, av en *Dasein* som till att börja med är upptagen av att livnära sig (och av allt som följer av detta: arbetet, egendomen, hemmet…)

Fortsättningen av texten är en smula förbryllande:

> Världen som helheten av verktyg … vittnar vidare om en särskild organisation av arbetet, i vilken ”födan” får innebörden av bränsle i det ekonomiska maskineriet. Det är intressant att notera att Heidegger inte beaktar njutningsrelationen. Verktyget har helt och hållet dolt bruket och uppnåendet av målet – tillfredsställelsen. Hos Heidegger är *Dasein* aldrig hungrig. Bara i en värld av exploatering kan födan tolkas som ett verktyg.

Låt oss välvilligt lämna produktionssättet därhän; den organisation av arbetet som lär ha tjänat som omedveten ledtråd för Heideggers analys av ”bevänthetshelheten” är närmast hantverket (som man också ofta förebrått honom), snarare än den som är knuten till storkapitalet och människans exploatering av människan, för vilken födan inte är något annat än ”bränsle” i den ekonomiska maskinen. Men framför allt är *Dasein* faktiskt ”aldrig hungrig”: *Dasein* har ingen mage, och inget kön! Lika litet som hunger kommer ifråga, åtminstone såvitt jag vet, för egot i det cartesianska *ego cogito*, för den leibnizianska monaden (även om när den bestäms som *nisus* och *appetitus*), för Kants transcendentala *ego*, ”jaget” i ”jag tänker”, apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet, för Husserls ”rena jag”; etc.…

Dasein är inte den människa som känner hunger och kyla, lika litet som den mätta och belåtna människan, vare sig hon sedan exploaterat den andres arbete eller inte – även om *Dasein* finns hos människan: ”mer ursprunglig än människan är ändligheten hos tillvaron inom henne”, förklarade Heidegger i Kantboken från 1929.

Att säga att *Dasein* hos Heidegger aldrig känner hunger är måhända ett lustigt skämt, men det utgör på intet sätt en invändning mot tillvaroanalytiken, som inte är en antropologi, lika litet som en Levinas’ utläggning av subjektiveringsprocessen är en antropologi.

Varför alltså på detta sätt betona *anangkaia*, livets ”nödvändigheter”, så snart det inte bara är, som Levinas själv förklarar, ”naken exi-

stens”?[20] Dessa *anangkaia*, än en gång, som varken Aristoteles eller Heidegger någonsin underskattat? Är motivet bara att uppnå större ”konkretion”, att bättre och mer fullständigt frilägga serien av betingelser eller betinganden?

Ett sådant svar tycks mig inte helt tillfredsställande, även när man tar hänsyn till den samtida kontexten eller klimatet: att visa marxisterna att man inte ryggar tillbaka inför det materiella, behovens sfär, dimensionen av *praxis*. Vad beskrivningen av ”levandet av…” framför allt gjorde det möjligt att betona, tycks det mig, ända till dess yttersta gräns, alltså den punkt där en ”dialektisk” eller ”kvasi-dialektisk” omkastning blev möjlig eller nödvändig, var subjektiviteten i gestalt av en egoistisk separation eller självtillräcklighet:

> … subjektiviteten har sitt *ursprung* i njutningens oberoende och suveränitet…[21]

> Njutningen fullbordar den ateistiska separationen: den *avformaliserar* begreppet separation, som inte är ett abstrakt snitt utan ett infött jags existens hemma hos sig [*l'existence chez soi d'un moi autochthone*].[22]

För att den andres annanhet skall framträda, för att den verkligen skall framträda för mig i sin radikalitet, krävs det att jaget på nytt framträder *vid ursprunget*, i sin egoism, sin njutning, sin självtillräcklighet, sin ateism; endast då kan det ”konfrontera” denna annanhet:

> … den radikala annanheten hos den andre, som jag inte bara uppfattar i relation till mig själv, utan konfronterar utifrån min egoism.[23]

Här måste man emellertid påminna om kontexten och tillåta sig att mer utförligt citera denna trots allt ganska märkliga passage, där Levinas, efter att ha understrukit att ”brytningen av den totalitet som åstadkoms genom njutningen” är ”radikal”, fortsätter (ibid.):

> Självets framväxt utifrån njutningen, där jagets substantialitet inte uppfattas som subjekt för verbet vara, utan som inbäddat i lyckan (inte hörande till ontologin utan till axiologin), är upphöjandet av det *varande*

[20] Ibid., s. 83
[21] Ibid., s. 86.
[22] Ibid., s. 88.
[23] Ibid., s. 91.

> som sådant. Det varande skulle då inte lyda under ”varaförståelsen” eller ontologin. Subjekt för varat blir man inte genom att åta sig varat, utan genom att njuta av lyckan, genom en interiorisering av njutningen som även den är ett upphöjande, något ”över varat”. Det ”varande” är autonomt i förhållande till varat; det indikerar inte ett deltagande i varat, utan lyckan. Det varande framför andra är människan.

Men om detta är fallet, om det varande framför andra är människan, måste man gå bortom varat, människan måste av-lägga sitt vara eller åtminstone sin substantiella och hypostatiska ställning; hon måste överge det ”givna” och den ”sekulära” värld som hittills varit hennes; hon måste i ett slag upptäcka – men slaget är välsignelsebringande – moralen och religionen, det eviga och det oändliga.

Men denna utgångspunkt – i det separerade, egoistiska, ateistiska jaget – är i själva verket en falsk sådan: det finns ingen subjektiveringsprocess eller subjektsgenealogi; subjektets subjektivitet är i grunden varken ”jag” eller ”för sig”; subjektet är inte ”hos sig”, det är inte ”utanför Gud”, inte *causa sui*, inte själv-sättande; det är redan från början ”för den andre”, ”för alla”, ”för alla andra”[24]; den metafysiska relationen, som sattes inom parentes, är primär (”etiken som första filosofi”); detta för-den-andre finns alltid redan där (se där! precis vad Heidegger sa!).

Som det formuleras i *Totalité et infini* (s. 95):

> Möjligheten att föreställa sig något … drar redan nytta av den metafysiska relationen och förhållandet till den absolut Andre, men vittnar om separationen inom själva denna transcendens…

Jag upprepar alltså min fråga: vad har man vunnit på att gå tillbaka från det föreställande jaget till det jag som njuter och lever av…?

Man har vunnit ett betonande av identiteten, identifikationen Jag = Jag, en försvagning av annanheten hos icke-jaget som återförs till det Samma; eller, mer brutalt, en förskjutning av världen, dess reduktion till något givet för-mig, dess återförande på kroppsligheten.

> Att hålla fast vid exterioriteten är inte detsamma som att bara bejaka världen, utan att kroppsligt ta plats i den.[25]

---

[24] *Autrement qu’etre ou au-delà de l’essence,* s. 148.
[25] *Totalité et infini*, s. 100.

Var det inte så att en av de främsta måltavlorna för omstörtandet var *In-der-Welt-sein* och allt som har att göra med i-världen-varon i *Sein und Zeit*? Det vill säga nästan allting, förutom *Mitsein*!

I föreläsningar från 1921-1922 belyste Heidegger, på ett helt annat sätt, men utan tvivel rikare och mer ”deskriptivt” (det vill säga mindre dialektiskt), den irreducibla kopplingen: *Leben – Welt*, liv – värld. Jag citerar:

> Den intransitiva-verbala betydelsen ”leva” blir själv alltid, när den konkret närvarandegörs, explikerad som att leva ”i” något, leva ”på” något, leva ”för” något, leva ”med” något, leva ”mot”, ”i riktning mot” något, ”av” något. Detta ”något”, som genom dessa skenbart slumpmässigt hopsamlade och uppräknade prepositionella uttryck indikerar sin mångfald relationer till ”leva”, fixerar vi terminologiskt som ”*värld*”.[26]

”Levandet” är alltså, vilket jag insisterar på, väsentligen och i sig självt ”weltbezogen”, knutet till, hänvisat till världen: och världen är här förvisso inte det givna, ”födans” element, utan redan från början den gemensamma och delade världen, *Mitwelt*, utan att det vore möjligt eller berättigat att isolera ett visst skikt, förment först och primitivt (de icke transcendentala ”betingelserna”), nämligen skiktet av ”levande av…”, med uteslutande av hela den uppsättning prepositioner som på sätt och vis bildar ett system, och under alla förhållanden framträder tillsammans och lika-ursprungligt.

Frågan blir då: är det möjligt, är det berättigat att isolera en livets värld, världen av levande av…, uteslutande relaterad till ett solitärt och separat ego? Eller leder det deskriptiva intresset för ”livets” fenomen här inte snarare till framhävande av vad Heidegger kallade livets ”Bezugssinn”, dess egen mening som hör samman med dess *Bezug*, *beziehen*, förhållandet, relationen: denna relationella mening eller relation som uppbär och öppnar meningen, och som Heidegger här (1921–1922) karaktäriserar i termer av *sorgen*, att ”sörja för och bry sig om något” (*sorgen für und um etwas*), ett ”sorgen” som ännu inte delats upp i *Sorge* och *besorgen*.

---

[26] Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamtausgabe, Bd 61, Frankfurt: Klostermann, 1985, s. 85.

Omsorg om världen och om dess ”betydelse” eller ”betydelsefullhet” (*Bedeutsamkeit*), vilket är en ”kategorial bestämning av världen”; denna värld som man, för det första, måste akta sig för att utesluta ”den andre” från, den andres annanhet, som om en värld lät sig beskrivas och fattas som ”själv-värld” (*Selbstwelt*), avskuren och lösgjord från en *Mitwelt*. *Mitwelt*, med-värld, den gemensamma världen, varmed man inte skall förstå en odifferentierad värld eller helhet av ”saker” eller ”icke-jag”, av andra (inte den Andre) som jag kan njuta och livnära mig av (som jag behärskar, identifierar med mig själv, introjicerar …, eller som jag föreställer mig, vilket är detsamma på teorins högre nivå), en värld i vilken den Andres radikala annanhet redan från början vore underskattad och missuppfattad.

Heidegger klargör att den Andre, om han är i-världen-varo (och hur skulle han inte vara *In-der-Welt-sein* om han är *Dasein*, om han är till som detta varats Där, med vilket den *Dasein* som jag är också är där: *Mitsein – Mit-dasein*), Heidegger förklarar alltså att den Andre (som i-världen-varo) inte är ”världslig”, i den mening som de inomvärldsliga föremålen är det, utan markerar en definitiv och irreducibel brytning med ”världslighetens” system.

Redan 1925 förklarade sig Heidegger tydligt på denna punkt:

> På grundval av detta världsliga påträffande av de andra kunde man avgränsa dessa, till skillnad från världstingen i deras förhanden- och tillhandsvaro i omvärlden, som ”*medvärld*”, och förstå den egna tillvaron, såtillvida som den påträffas omvärldsligt, som ”*självvärlden*”. I mina tidigare föreläsningar såg jag sakerna så och förstod termerna i denna mening. Detta är emellertid i grunden felaktigt. Terminologin visar att fenomenen på detta sätt inte blir tillräckligt förstådda, eftersom de andra, även om de påträffas världsligt, inte och aldrig någonsin har världens varaart. Därför får de andra inte heller betecknas som ”medvärld”. Att tillvaron och medtillvaron kan påträffas världsligt är visserligen konstitutivt för tillvarons och därmed alla ”andras” i-världen-varo, men den blir för den skull aldrig något världsligt … Världen själv däremot finns däremot aldrig till med oss [*die Welt selbst ist nie mit da*], den är aldrig medtillvaro, utan den är det vari tillvaron vid varje givet tillfälle är såsom ombesörjande [*Besorgen*].[27]

Klarare kan man inte avvisa idén att frågan om vad det mänskliga är (”se människan!”) skulle kunna utgå från ett isolerat jag karaktäriserat

[27] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* Gesamtausgabe, Bd 20, Frankfurt: Klostermann, 1979, s. 333 f.

av en ”ontologisk egoism”, enligt modellen av en fundamentalontologi som gör anspråk på att vara mer fundamental och ”grundläggande” än existentialanalytiken.

Översättning från franska av Jim Jakobsson

Gud som person i Schellings filosofi – en jämförelse mellan *Svar till Eschenmayer* och *Avhandling om friheten*[1]

Jad Hatem

Denna studie syftar till att förstå Schellings *Svar till Eschenmayer* i förhållande till Schellings eget filosofiska system, vilket vid denna tidpunkt var i full förvandling. Studien tolkar *Svar till Eschenmayer* genom att jämföra det med Schellings avhandling om friheten, den text som gav upphov till Eschenmayers reaktion.

1809 publicerar Schelling sina *Filosofiska undersökningar om den mänskliga frihetens väsen*[2], en ”djupt spekulativ avhandling” enligt Hegel,[3] ”den tyska idealismens metafysiska höjdpunkt”, säger Heidegger,[4] ”den tyska idealismens mest titaniska verk”, menar Hans Urs von Balthasar.[5]

Skriften vilar i den lugna genomskinligheten hos den absoluta identitetens system, skapat av Schelling, och den formulerar för första gången idén om en Gud i vardande.

---

[1] Denna artikel har tidigare publicerats på franska i *Annales de Philosophie*, Université St Joseph, Beyrouth, 1986.

[2] *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1856-1860, band VII. Refererar hädanefter till denna text som *Avhandling om friheten*. *Sämtliche Werke* hädanefter citerad som *SW* med romerska siffror för band och arabiska för sida.

[3] G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, i *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden XV*, red. Hermann Glockner, Stuttgart, 1958, s. 682.

[4] Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1995, s. 285. Hädanefter citerad som *Schelling*.

[5] Hans Urs von Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg, 1947, s. 285.

Gud som person

Det absoluta i identitetssystemet (1801-1806) uppstår på samma gång som universum. Det absoluta är en fullkomlig opersonlighet, eftersom personlighet förutsätter begränsning. Men redan i *Filosofi och religion* (1804) finner man föreställningen om en distinktion mellan det Absoluta och Gud. Eschenmayer hade reagerat mot det Absoluta hos Schelling i ett verk med titeln *Filosofin när den övergår till icke-filosofi*, genom att presentera en Gud som man uppnår i tron och som står högre i rang än det Absoluta som förnuftet kan begripa. I ett brev till Johann Jakob Wagner preciserar Eschenmayer roten till meningsskiljaktigheten:

> Det är på denna punkt jag skiljer mig från Schelling. För honom är Gud det Absoluta, för mig är förnuftets avbild det Absoluta, och Gud är bortom denna avbild.[6]

Schelling svarar i *Filosofi och religion* genom att bekräfta att det inte kan finnas någon högre kunskap än kunskapen om det Absoluta: förmågan att begripa Gud, det vill säga en begränsad existens (snarare än det Absoluta, som är obegränsat), beror på en orenhet i kunskapsförmågan som framkallas av en differentiering i själva vetandets akt. En begränsande intuition ger av nödvändighet upphov till ett begränsat objekt (*SW*, VI, 19).

Icke desto mindre inrättar Schelling i *Filosofi och religion* en plats för Gud som är åtskild från det Absoluta i egentlig bemärkelse. Gud motsvarar det absolut ideala, medan det Absoluta är den absoluta identiteten mellan det ideala och det verkliga. Men trots denna bestämning förblir Gud rent opersonlig eftersom Han förstås bortom varje relation till tiden, i ett perfekt ekvilibrium. Det är idéerna, vilka härstammar från det universellas formande av det enskilda, som bryter med det Absoluta och skapar den tidsliga världen. Detta fall förblir yttre i förhållande till Gud, även om den process med vilken Han får kunskap om sig själv drar nytta av detta fall.

En identitet mellan människan och Gud är säkerligen tänkbar, men just i personlighetens modus är den det inte. Det är det opersonliga i människan som är identiskt med Gud (*SW*, VI, 23, 27, 31). För att kunna tilldela det begränsade den positiva status som det rigida identitets-

---

[6] Citerat i F W J Schelling, *Briefe und Dokumente I*, utgivet av Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier, 1962, s. 320, not 49 (brevet är från den 5 april 1805).

systemet förnekade det, men även för att fördjupa frågan om det onda och innebörden i den gudomliga uppenbarelsen – men dessutom, säger Heidegger, för att svara på den kritik som Hegel i sitt förord till *Andens fenomenologi* riktar mot det Absoluta hos Identiteten som en princip för icke-differentiering av allt det åtskilda och som icke-organisk identitet (*Schelling*, s. 231) – leds Schelling till att sätta hela sin storslagna konstruktion i gungning. Under påverkan av Böhme och hans lärjunge Oetinger definierar han Gud som en dunkel och omedveten princip ur vilken Han framträder. Det Absoluta återkastas till ursprungen. Tack vare dialektiken mellan Gud och grunden kan Gud lösgöra sig från den ursprungliga indifferensen och gradvis uppnå en personlighet, ända tills Han uppvisar enhetens väsen: den kärlek som är den slutgiltiga organiska identiteten, i motsats till ursprungets icke-organiska indifferens.

Människan spelar en väsentlig roll i denna process eftersom hon genom att visa fram det onda provocerar det goda till en handling som står mot det onda och nu kan besegra det.

Temat om Guds personlighet utvecklas av Schelling på följande sätt:

> I det gudomliga förståndet finns ett system, men Gud själv är inte något system utan ett liv, och endast häri ligger svaret på frågan, för vars skull detta var en förberedelse, frågan om det ondas möjlighet i förhållande till Gud. Varje existens kräver en viss betingelse för att kunna bli verklig, det vill säga personlig. Inte heller guds existens kunde vara personlig utan en sådan betingelse, den enda skillnaden är att Gud har denna betingelse *inom* sig och inte utom sig. Han kan inte upphäva denna betingelse eftersom Han i så fall måste upphäva sig själv, han kan bara bemästra den genom kärlek och underordna sig den för att därmed förhärliga den. Även i Gud funnes en dunkelhetens grund, om han inte gjorde betingelsen till sig, förenade sig med den för att tillsammans med den forma en absolut personlighet. (*SW*, VII, 399)

Bland de många reaktioner som *Avhandling om friheten* framkallade fanns det två som Schelling ägnade en särskild uppmärksamhet. Jacobi besvarade han med en våldsam skrift, publicerad i en pamflett med titeln *Monument över skriften om de gudomliga tingen och deras uppenbarelse* (1812). Eschenmayer besvarade han med en skrift som 1813 gavs ut tillsammans med motståndarens brev i Schellings nya tidskrift *Allgemeine Zeitschrift von Deutsche für Deutsche*.

Tvistefrågorna är olika i de båda fallen, och argumenten utvecklas i enlighet med detta. Jacobi och Eschenmayer står båda för en känslans, trons och icke-vetandets filosofi. Men där Jacobi på ett inkonsekvent sätt stödjer den gudomliga antropomorfismen,[7] bestrider Eschenmayer den samma i namn av en abstrakt rationalism. Schelling försvarar sin teism mot den förra, sin antropomorfism mot den senare.

De två kontroverserna tillåter Schelling att insistera på sina nya idéer gentemot Jacobi, som blandar samman dem med de gamla, samt att precisera dem gentemot Eschenmayer, eftersom förklaringen av deras roll inom Schellings system hade varit reserverad för de utvalda åhörarna till *Stuttgartföreläsningarna* och inte hade offentliggjorts. Våldsamheten i Schellings diatrib tjänar även till att maskera det grovhuggna i hans transformation av sitt eget system. Jacobi visste inte vad han skulle svara på denna *Annihilationsschrift*, som lämnade honom i ett tillstånd av total förvirring, men han hade kunnat rada upp vissa påståenden från den absoluta identitetens system som han ville attackera, bredvid vissa andra från *Avhandling om friheten*, som i synnerhet i fråga om tillblivelsen i Gud motsäger de förra, vilket Schelling fåfängt försöker att dölja.

Anti-Jacobi

Kontroversen med Jacobi gör det möjligt för Schelling att precisera följande punkter:

1) Mot icke-vetandet, som redan förutsågs i *Avhandling om friheten*, (*SW*, VII, 338) bekräftar Schelling på nytt rättigheterna hos det absoluta vetandet, som är ett vetande ”om” det Absoluta. Mot rättrogenheten påstår han att ”mänsklighetens uppgift består i att förvandla denna tro som fram till nu enbart har varit enkel tro, till vetenskapligt vetande” (*SW*, VIII, 55).
2) Jacobi uppfattar det som att Schellings grund (men han syftar på grunden för den absoluta identitetens system) implicerar panteism. Men Schelling kunde på ett enligt Heidegger helt övertygande sätt (*Schelling*, 25) visa att han tack vare föreställningen om en grund övervinner spinozismen, genom att han gör alla varelser avhängiga denna grund som är oberoende av Gud (*SW*, VII, 357, 410).

---

[7] F. W. J. Schelling, *Des choses divines et de leur révélation*, i *Œuvres philosophiques*, fransk övers. J J Anstett, Paris: Aubier, 1946, s. 443.

3) I sin introduktion till *Avhandling om friheten* hade Schelling länge diskuterat panteismens problem och väsen. Han bestrider där det ödesdigra likställandet av panteismen, rationalismen, fatalismen och ateismen (*SW*, VII, 338, 349 och passim) genom vilken Jacobi vid slutet av 1700-talet hade inlett grälet om panteismen.[8] Jacobis projekt bestod i att bryta alliansen mellan rationalism och religion i upplysningens teism. Han återförde på ett överdrivet sätt all rationalism på spinozismen, som på sitt sätt utgör panteismens fullbordade system. Exempelvis skulle Leibniz filosofi enligt Jacobi låta sig reduceras till Spinozas.

Schelling deltar inte i denna polemik, som ställer Jacobi mot upplysningstänkarna, senare försvarade av Kant. Efter att ha slumrat en stund väcktes denna polemik upp av sin egen filosofi. Schelling hängav sig vid en viss tidpunkt rentav åt att återupprätta Spinoza (*SW*, IV, 372-374). Jacobi höjde en varnande röst mot den schellingianska neopanteismen, och väckte vissa motståndare till liv. Med publikationen av *Om de gudomliga tingen* lanserade han på nytt sin polemik, för att besegra den återuppståndna hydran. ”Man börjar än en gång”, skriver Schelling till Windischmann, ”att till omvärlden predika ickekunskapens ödesdigra doktrin, med rättrogna förbannelser mot vår panteisms och vår ateisms otrogenhet”.[9] Kontroversen med Jacobi ger alltså eko åt *Pantheismusstreit*, eller, i själva verket uttömmer den hela denna strids innebörd. Vid samma tillfälle får Schelling bukt på ateismens och panteismens ekvation, och bidrar på ett originellt sätt till den *Atheismusstreit* som precis som den förra provocerats fram av Jacobi, men denna gång i polemik mot Fichte.

4) Schelling tematiserar för första gången den föreställning om en Gud i vardande som läggs fram med vissa förbehåll i *Avhandling om friheten* och som han kämpade med i den första versionen av *Världens tidsåldrar* (*Weltalter*, *SW* VIII).

> Jag sätter Gud som det första och det sista, som A och som Ω, men som A är han inte vad han är som Ω, och för så vitt han enbart är Gud *sensu eminenti* såsom det förra kan han inte i samma bemärkelse vara Gud såsom det senare och inte heller i strikt mening benämnas Gud, om det inte på ett explicit sätt uttalas att han är den *outvecklade* Guden,

---

[8] Jacobi, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, i *Œuvres philosophiques*, s. 190 f.

[9] Brev den 12 november 1811, i *Aus Schellings Leben: In Briefen II*, red. G L Plitt, Leipzig, 1869-1870, s. 270.

> *Deus implicitus*, som är *Deus explicitus* i egenskap av Ω. (*SW*, VIII, 81)

Deus implicitus motsvarar det som Schelling i sin *Avhandling om friheten* kallar icke-grund (*Ungrund*) (*SW*, VII, 406) och som han i *Anti-Jacobi* strävar efter att sätta i korrespondens med det Absoluta i Identitetssystemet.

I en not till *Anti-Jacobi* understryker Schelling att han i sin *Redovisning av mitt filosofiska system* undanhöll sig från att ge namnet ”Gud” åt den absoluta identiteten, eftersom den ännu inte nått fram till den punkt som indikeras här, (*SW*, VIII, 81) det vill säga den personliga Gudens. Han befäster i detta avseende att ”den absoluta identiteten redan är Gud *implicit*, eller snarare, den är *samma väsen* som förvandlar sig till personlig Gud” (*SW*, VIII, 81).

Inrättandet av en specifik yta på vilken det blir möjligt för begreppet om en personlig Gud att veckla ut sig, blir den centrala uppgiften för Schelling. Den personliga Guden som Jacobi tycks legitimera i form av en antropomorfisk teism (*Des choses divines*, 440, 443) är bristfälligt utformad. Jacobi kan inte ge upphov till någonting mer än (den inadekvata) idén om en sådan Gud. Men Schelling påstår att han i *Avhandling om friheten* presenterar den första totala formuleringen av Guds personlighet (*SW*, VII, 412).

Icke-grundens framträdande i slutet av *Avhandling om friheten*, som för vissa utgör en *Deus ex machina* som gör det möjligt att i hemlighet återkoppla denna skrift till identitetssystemets armatur, är i själva verket kommenderad av hela Schellings reflektion. Det absoluta i identitetssystemet korresponderar mot *Deus implicitus*, och Gud i egentlig bemärkelse mot den senares objektivering, det vill säga dess uppenbarelse (*SW*, VII, 424). Av denna anledning uppnår Schelling distinktionen mellan en personlig Gud och en opersonlig eller förpersonlig Gud. Men i motsats till Shankara och Eckhardt, vilka hade arbetat med en analog distinktion, så står Gud hos Schelling högre i rang än det Absoluta. Det gudomliga blivandet är en personaliseringsprocess vars möjlighetsbetingelse är grundpositionen.

5) Genom hela *Om de gudomliga tingen* ställer Jacobi teism mot naturalism. Men Schelling hade i *Avhandling om friheten* redan löst upp denna systemens antinomi i ideal-realismens högre syntes, (*SW*, VII, 357) vilket gör det möjligt för honom att grundlägga Guds personlighet bortom Fichtes idealism och Spinozas realism, vilka inte kan nå fram till något annat än en opersonlig Gud (*SW*, VII, 394). Schelling påstår i

sin *Anti-Jacobi* att naturalismen, det vill säga det system som introducerar en natur i Gud, måste bli basen (*Grundlage*), det nödvändiga fundamentet för teismens utveckling (*SW*, VIII, 70 och 69, där han frammanar ”den levande föreningen av de två systemen”). Genom teismen kräver Schelling för Gud ett medvetande, en intelligens och en frihet, och genom naturalismen kräver han för Gud naturen, och alltså livet, blivandet. Ideal-realismen (eller teo-naturalismen) är på sätt och vis en produktion av det Absoluta själv, som strävar efter att lämna sitt tillstånd av obestämdhet, därför att det är genom att ställa fram sitt vara som skapelsens fundament som det Absoluta blir grunden för sig själv, det vill säga en fri och personlig existens (*SW*, VIII, 71):

> [F]föremålet för en verklig objektiv vetenskap är något verkligt och levande; dess fortskridande och utveckling är ett fortskridande och utveckling av föremålet självt. (*SW*, VIII, 59)

6) Med ens preciseras filosofins uppgift:

> Men även Guds existens som personligt väsen är *vetenskapens* verkliga föremål, men inte bara överhuvudtaget utan dess högsta och yttersta föremål, målet för all dess strävan som den har strävat mot i alla tider och som slutligen uppnåtts precis i den tid som Jacobi […] beskyllde för ateism. (*SW*, VIII, 82)

Eschenmayer

Eschenmayer, läkare och självlärd filosof, befinner sig med sina välvilliga invändningar i utkanten av Schellings viktiga förändringar: 1797, 1801, 1804 och 1811. Han är en lärjunge till Kant och Schelling, och undervisar i medicin och sedan i filosofi vid Tübingens universitet (1812-1826). Han ägnar sig inom filosofin i huvudsak åt att utveckla naturfilosofins resultat, och mot identitetssystemet försvarar han Guds medvetande om sig själv, samt de begränsade och moraliska existensernas individualitet. Utan egentlig filosofisk kraft följer han naturfilosofen Schelling, innan han separerar från honom till förmån för Jacobis rättrogna icke-filosofi.[10] Filosofin, skriver Eschenmayer till Wagner är:

[10] Jmf. i detta avseende Jean-François Marquets resonemang i *Liberté et existence, étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris: Gallimard, 1973, s. 372 ff.

> enligt mig en kopia av förnuftet, som är dess modell; det högsta uttrycket för denna kopia kallas på filosofens läppar det Absoluta. Och därmed kommer vi till den slutgiltiga frågan: vad är det som inger kopian (filosofin) dess likhet med modellen (förnuftet)? Det är vad jag kallar själen. Det är enbart där som vetandet och handlandet upphör, det är där filosofin och det Absoluta inte längre har något värde, och det är där riktningen leder mot det Osynliga och det Ovetbara och har namnet fromhet.[11]

Eschenmayers kritiska reflektioner över *Avhandling om friheten* finns i ett brev daterat den 18 oktober 1810. Schelling begravde det i en byrålåda. Projektet att skapa en ny tidskrift gav honom ett tillfälle att gräva fram det. Han föreslår Eschenmayer en publikation av brevet med ett medföljande svar[12] – vilket äger rum i april 1812. Om han här visar sig artig på ett närmast nedlåtande sätt, till skillnad från den diaboliska sarkasm med vilken han behandlade Jacobi, så visar han samtidigt ingen hänsyn mot Eschenmayer, utan förser hans text med marginalanteckningar – likt en grundskolelärare, med Tilliettes uttryck (*Schelling une philosophie en devenir*, I, s. 569). Schelling fick här tillfälle att försvara sina föreställningar, att finslipa dem och att tilldela icke-filosofin en sista nådastöt.

Hos både Jacobi och Eschenmayer är det känslan som faller. Det enda som återstår är det kalla förnuftet, en hybridkonstruktion som till samma grad beror på Jacobi som på identitetens Schelling, på den förres tro och amatörism, och på den senares rigida rationalism. Detta är anledningen till att *Svar till Eschenmayer* bär vissa spår av beslöjad självkritik. Inte långt tidigare hade Hegel kritiserat identitetens abstraktioner och gjort narr av ”det förnuft med vilket allt är framställt”, som Schelling nu kritiserar Eschenmayer för (*SW*, VIII, 179). Eschenmayer utgör för Schelling en karikatyr av den absoluta identitetens system, och filosofen blir så mycket mer generad eftersom han tvingas känna igen sig i denna karikatyr. Hur det än ligger till så illustrerar fallet Eschenmayer vilka överdrifter Schellings lärjungar gjorde sig skyldiga till och mer allmänt vilket oöverstigligt avstånd som skiljer en stor filosof från den mest talangfyllda lärjunge. Det enda fruktbara är den stora filosofens misstag.

---

[11] Citerat i Xavier Tilliette, *Schelling une philosophie en devenir,* I, Vrin, Paris, 1970, s. 483.
[12] Brev den 21 februari 1812, *Aus Schellings Leben II*, s. 287 ff.

Det viktiga för Schelling är alltså att offentliggöra sin filosofis nya riktning, som annars kunde ha passerat obemärkt med tanke på att *Avhandling om friheten* publicerades i en volym som till största delen bestod av nyutgåvor av ungdomsverk. Han kan på ett lite billigt sätt driva med den abstrakta rationalismen hos en av dem om vilka Hegel sade att de stred i flankerna för att bli stora filosofer. Han ger åtminstone Eschenmayer äran av att dra de yttersta konsekvenserna av den rörelse han representerar, vilket tvingar Eschenmayer att vara det han verkligen är och på så vis att överskrida subjektivitetsfilosofin, (*SW*, VIII, 167) men inte utan att falla tillbaka i den (*SW*, VIII, 178). Eschenmayer tilldelar på sitt eget sätt Jacobis filosofi en annan nådastöt, men från insidan, därför att han avslöjar dennes förvirrade spiritualism och meningslösheten i en känsla som lämnats åt sina egna krafter. Den urvattnade doktrinen om en blandad antropomorfism och en semi-personlig Gud håller inte längre (*SW*, VIII, 167). Detta är anledningen till att Schelling upprepar att Eschenmayers tänkande är konsekvent och uppriktigt (*SW*, VIII, 166, 177, 185).

Schelling skapar en motvikt till den skrämda naturalism som Jacobi hänvisar till (*Des choses divines*, 421) genom att framhäva samma Jacobis fega teism, som resulterar i ett misslyckande på det praktiska planet (*SW*, VIII, 187). Det enda som återstår av denna doktrin är just Eschenmayer, det vill säga en abstrakt (*SW*, VIII, 181) och kall (*SW*, VIII, 178) rationalism, en formalism (*SW*, VIII, 175) i vilken Gud inte är ett levande, personligt subjekt, (*SW*, VIII, 182) kort sagt en konstruktion som har gjort sig själv oförmögen att begripa det levande, och känner en lust till tingens nattliga sida, till det irrationella, det onda (*SW*, VIII, 182) och det fula (*SW*, VIII, 182).

Förstånd och förnuft

Eschenmayer gjorde misstaget att på ett exklusivt sätt privilegiera förnuftet på bekostnad av förståndet, och därigenom föll han offer för förståndet i dess mest döda form (*SW*, VIII, 182) – ett utomordentligt fall av enantiodromi, skulle man kunna säga med Jung. Faktum är att Schelling sedan 1806 hade arbetat med att återupprätta förståndet, som han själv hade bidragit till att diskreditera: under den absoluta identitetens rena period framhävs förnuftet (*SW*, IV, 118; V, 378; VI, 459) och placeras ovanför förståndet (*SW*, IV, 299-301). Redan i *Anti-Fichte* tilldelas förståndet rollen av ett instrument för förnuftet (*SW*, VII, 41-

45). Det griper det särskilda i dess rikedom (*SW*, VII, 146). Från och med 1809 nedvärderar Schelling förnuftet, som endast har förmågan att gripa det universella och alltså opersonliga, och han privilegierar det *personaliserande* förståndet (*SW*, VII, 413-414, 516-517; jmf X, 254 och X, 173-174, med allusionen till Jacobis palinodi). *Stuttgartföreläsningarna* likställer förståndet och förnuftet: de utgör två aktiva och passiva sidor av en och samma verklighet (*SW*, VII, 471-472; jmf *SW*, VII, 415).

Man kan konstatera att återupprättandet av förståndet ackompanjerar och underbygger framhävandet av personligheten. Detta är vad som understryks i *Anti-Jacobi* och *Svar till Eschenmayer*. *Anti-Jacobi* kritiserar förnuftet i Jacobis tappning för att det enbart kan gripa den opersonliga Guden. Förnuftets rena och omedelbara vetande, säger Schelling, kan:

> bara vara ett vetande i kraft av dess absoluta lag – en kunskap om *motsägelsen* eller *den absoluta identiteten mellan det oändliga och det ändliga* så som det högsta. (*SW*, VIII, 81, jmf VIII, 98, förnuftet som opersonlig funktion.)

Mot detta ställer han ”det upplysta förståndet” som ”är ande och *anden* är det personliga, det enda aktiva inom människan, det som ensamt kan förstå även de andliga tingen” (*SW*, VIII, 99).[13]

Genom att anklaga det särskilda för tomhet och föredra det personliga attackerar Eschenmayer förståndet (*SW*, VIII, 180). Schelling avfärdar utan att dröja alltför länge det förhållande som Eschenmayer upprättade mellan förnuft och förstånd, (*SW*, VIII, 169) och han går rentav så långt att han driver med dennes sätt att argumentera med hjälp av negationer (*SW*, VIII, 177).

Antropomorfism

Det centrala ordet i sitt svar hämtar Schelling med en trotsig handling från Eschenmayer: *Übertragung* (transposition, överföring). Eschenmayer uppfattar det som att man inte har rätt att tillskriva Gud mänskliga kategorier och beteenden. Han syftar på *Avhandling om friheten*, som understryker den strukturella identiteten mellan det gu-

[13] Jmf. brevet till Jacobi den 16 juni 1807, *Briefe und Dokumente III*, Bonn: Bouvier, 1975, s. 434 f.

domliga förståndet och det mänskliga förståndet, (*SW*, VII, 337) människans liv i Gud, (*SW*, VII, 339-340, 411) och framför allt Guds beteende i analogi med människans, till exempel i ett uttryck såsom:

> Om vi vill bringa detta väsen närmare på ett mänskligt sätt så kunde vi säga: han är längtan (*SW*, VII, 359)

Jämförelserna ökar i takt och den gudomliga psykologin är helt analog med människans (*SW*, VII, 360 (*wie wir*), 408 (*wie im Menschen*), 433, 439). Tillvägagångssättet systematiseras i *Stuttgartföreläsningarna* (*SW*, VII, 425, *durch analogie mit uns*, 432). Mot Eschenmayer predikar Schelling en Guds obegränsade antropomorfism – med ett enda undantag, för varats nödvändighet (*SW*, VIII, 167). Framför sina åhörare i Stuttgart var Schelling djupare rotad i sin problemställning: människan skiljer sig från Gud genom sitt beroende (*SW*, VII, 432).

Man bör inte ta Heideggers påstående – människan ”är” Gud (*Schelling*, 205) – som ett uttryck för en ultra-antropomorfism som skulle bortse från skillnaderna mellan Gud och människa. Ordet ”är” är här spekulativt-dialektiskt och etablerar inte en jämlikhet, utan ger uttryck för en manifestationsprocess.

Det är ingen slump att det är den första versionen av *Världens tidsåldrar*, just den som är under arbete när grälet äger rum, som är det mest antropomorfiska av Schellings verk.[14] Detta framstår som klart i bokens tydligt affischerade vilja att uttala det Absoluta i ett mänskligt språk:[15] ”Allt som är gudomligt är mänskligt och allt mänskligt är gudomligt” (*Weltalter*, 158).[16] Människan är ett mikrokosmos och Gud är en makrantropos (*Initia*, 5; *SW,* VII, 411: ”Ordet som fullbordas i människan”. *SW,* VII, 457; VIII, 207). Ännu hellre: Gud lider födslovåndor i sin process av uppenbarelse och frigörelse som människa (*Weltalter*, 40; jmf *SW,* VII, 403).

---

[14] Jmf. i synnerhet *Weltalter: Fragmente*, München, 1946, s. 19, 70 f

[15] Marquet förklarar det utomordentligt: ”Den *antropomorfism* som systemet står för har inget annat motiv än detta: i det absoluta måste allt uttalas i *mänskliga* termer, utan att det för den skull är nödvändigt att hänvisa till en artificiell terminologi som alltid skulle förbli *signerad* av en bestämd författare”. *Liberté et existence*, s. 450

[16] Jmf. också *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, s. 342, samt föreläsningarna i Erlangen, *Initia philosophiæ universæ*: Bonn, 1969, s. 5.

Sonen

Det är inte tillräckligt att Guds beteende följer mänskliga mönster. Följdriktigt nog tillskriver Schelling människan en motsvarande teomorfism.[17] På samma avstånd från varandra tillkännager Gud människan och människan Gud. ”Schellings bruk av psykologiska kategorier med ontologiska ändamål”[18] är sammanvävt med föreställningen om en ”bild och likhet” (*Ebenbild*). Denna i *Svar* återkommande *Ebenbild* bör i första hand uppfattas i ”exoterisk”, biblisk mening: (*SW*, VIII, 183-187. Jmf *SW*, XI, 417) människan är skapad som avbild av och för att efterlikna Gud (Första Moseboken I: 26).

Bruket av *Ebenbild* i *Avhandling om friheten* blir mer komplicerad när det talas om hur Gud ser sig själv i sin *Ebenbild* (*SW*, VII, 361). Å ena sidan hänvisar denna *Ebenbild* snarare till Kristus som bilden av den osynlige Guden (Kolosserbrevet I: 15) eller som ett spår av Hans substans (Hebreerbrevet, I: 3) – så fruktbar är förståndets – Ordets kontext. Å andra sidan återknyter den till Schellings verkliga spekulationer om *bilden* som det påtagliga resultatet av *inbildningskraften* (*Einbildungskraft*).[19]

Dessa två teman, men även de två bibliska innebörderna i tesen om den gudomliga antropomorfismen och den mänskliga teomorfismen, sammanfaller vid deras respektive höjdpunkter i föreställningen om den arketypiska Människan:

> Detta sker endast genom uppenbarelsen, i detta ords mest bestämda betydelse, vilken måste ha samma nivåer som den första manifestationen i naturen, så att uppenbarelsens krön även här är människan, men den arketypiska och gudomliga människan, den som i början var hos Gud och i vilken alla andra ting, inklusive människan själv, skapades. (*SW*, VII, 377.)[20]

---

[17] Jmf. Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1933, s. 339.

[18] Paul Tillich, *Systematic Theology I*, London: SCM Press, 1978, s. 62.

[19] Jmf. J-F Courtine, *Le déploiment schellingien de l'unité*, i *Études philosophiques*, 3/1978, s. 355-363.

[20] De två bibliska innebörderna utgör en koppling mellan det gudomliga, logos och det mänskliga som finner en motsvarighet hos Schelling, men vars spår leder till kyrkofäderna. Hos Klemens av Alexandria kan man läsa: ”Bilden av Gud är Faderns Logos; och detta gudomliga Logos är *nous* verkliga Son, ett ljus som är urtypen för ljuset. Och bilden av Logos är den verkliga människan, det *nous* som finns i människan och som av denna anledning sägs vara skapat till bild och efterliknelse av Gud, och smälter samman med det gudomliga Logos genom hans hjärtas intelligens och därigenom är *logikos*.” (*Protreptique*, X, s. 98, 4, jmf. Origenes, *Contre Celse*, IV, s. 85).

Svar till Eschenmayer mynnar ut i en serie kristna betraktelser som överträffar den abstrakta och sentimentala rättrogenheten. Den tid är över då Eschenmayer kunde tillåta sig att återvända till Schellings resonemang om etikens frånvaro, vilket han gjorde i sin *Filosofin när den övergår i icke-filosofi*, som citeras i *Svar till Eschenmayer* (*SW,* VIII, 175).

Antropomorfismen leder nödvändigtvis till Kristendom och Kristendomen är nödvändigtvis antropomorfisk. Utsändandet av Sonen implicerar en antropomorfisering, eller som Schelling säger en ”personalisering” av Gud (*SW,* VII, 433). Det är genom att ge upphov till Sonen som Gud blir Fader och alltså en person, står det att läsa i den första versionen av *Världens tidsåldrar* (*Weltalter*, 59).

På den fråga som ställs i det första utkastet – övervinner urväsendet[21] i evighet motsättningen mellan de krafter som finns inom det, det kaos som uppfyller det? – svarar Schelling att detta enbart är möjligt genom en sönderdelning som får det varande att bryta fram bortom varat (*Weltalter*, 36; jmf 61-63). För att undfly cirkelgången strävar urväsendet efter att uttala det befriande *Ordet* (*Weltalter*, 57). Sonen är Ordet *i dess artikulation* (*Weltalter*, 61). Han är Faderns befriare (*Weltalter*, 59) och ”personligheten” (*Weltalter*, 67). Han separerar naturen från den andliga världen, vilka var odifferentierade i Fadern, för att på nytt förena dem som *subjekt* i den andens figur (*Weltalter*, 67) som i *Avhandling om friheten* kallas: Kärlek (*SW,* VII, 406). Skapelsen av Sonen är som vi ser den verkliga början, (*Weltalter*, 77) den medverkar till det gudomliga beslutet som ställer Fadern i det förflutna såsom förflutet.

Huvuddragen för en teori om Ordet-förbindelsen-Sonen-Kristus kan säkerligen återfinnas i skrifterna från perioden för den absoluta identitetens system,[22] men det är först med utgångspunkt i *Avhandling om friheten* som en sådan teori sammanfogar sig med utvecklingen i dess helhet. I *Avhandling om friheten* är Ordet den ideella princip som do-

---

[21] *Urwesen*: ett uttryck som för övrigt återkommer i *Svar till Eschenmayer* (*SW,* VIII, 165, 172) i stället för urgrunden (*Urgrund*) och icke-grunden (*Ungrund*), som används i *Avhandlingen* och som man inte återfinner i *Svar till Eschenmayer*.

[22] Exempelvis är Sonen i *Bruno* (*SW,* IV, 252, 327) symbolen för det ändliga; i *Den totala filosofins system* (*SW,* VI, 355) är det levande Ordet Guds väsen. Kapitlet om kristendomens historiska konstruktion i *Metod för akademiska studier* är inte föråldrat enligt Schelling, som hänvisar till det i *Avhandlingen*. Vad gäller problemet om Sonen, jmf. Miklos Vetö, *Le Fondement selon Schelling*, Beauchesne, Paris, 1977, s. 230, 549.

minerar den verkliga principen (*SW,* VII, 405)[23] och alltså det personliga i handling – vilket gör det möjligt för den att bli människa för att kunna rädda människan (*SW,* VII, 380).

I *Stuttgartföreläsningarna* finns en ansträngning för att tänka skapelsen av Sonen som en uppenbarelse för och en länk mellan det verkliga och det ideala i naturen: (*SW,* VII, 422, jmf *Aus Schellings Leben II*, 222.)

> Idén om en Gud som alstras från Gud är en nödvändig filosofisk idé. Denna levande länk är det som hos Platon[24] och i Bibeln kallas Logos, Ordet är kopulan, alltså det som omedelbart skapar alla ting.[25]

Marquet skriver insiktsfullt att det system som *Avhandlingen* ger upphov till

> inte är något annat än berättelsen om den andra personens förvandlingar, och frihetens filosofi framstår när dess verkliga objekt en gång har begripits på så vis som e n kristen filosofi. (*Liberté et existence*, 429)

Identitetens och totaliseringens punkt i naturen är människan: (*SW,* VII, 457)

> Människan är det levande Ordet, som inträder mellan de båda världarna såsom mittpunkt. Hon är den punkt där naturen förklaras, i henne länkas universums kedja så att säga samman (*Stuttgarter privatvorlesungen*, 165)

förklarar Schelling i Stuttgart. Kristus har såsom Sonens förkroppsligade figur till uppgift att återupprätta människan i rollen som förmedlare (*SW,* VII, 463).

Det är nästan onödigt att tillägga att om Schellings antropomorfism mynnar ut i en kristologi, som vid detta stadium för övrigt bara är någ-

---

[23] I Stuttgart skulle Schelling komma att tala om Ordet som fusionen av vokaler och konsonanter (*SW,* VIII, 442 f).

[24] Tilliette signalerar i *Schelling une philosophie en devenir,* I, s. 343n att användandet av bilden av Sonen för att beteckna världen eller intellektet kommer från Platon (*Timaios*, 92c) och Plotinos. Schelling antog rentav att *Timaios* var ett senare skrivet och kanske till och med kristet verk, se brev till Windischmann den 1 februari 1804, i *Briefe und Dokumente III*, s. 46.

[25] *Stuttgarter privatvorlesungen*, Torino, 1973, s. 143. Hädanefter citerad som *Stuttgarter privatvorlesungen*. [Texten finns även i SW VII, s. 417-486. Red. anm.]

ra första stamningar i väntan på de systematiska framställningarna i *Uppenbarelsens filosofi*, så är denna kristologi blott spekulativ.

Guds nedsänkning

För övrigt likställer Schelling antropomorfiseringen och Inkarnationen. Låt oss inte glömma att det Absoluta inte är personligt (*SW,* VII, 407-408, 412). Man bör därför inte missta sig på innebörden i Guds nedsänkning.

Gud nedsjunker, och avsiktligen. Detta är vad Schelling tycks säga. Gud, som är vad han vill vara, kan degradera sig genom att bli människa. Guds människo-blivande är inte bara begripligt i den kristna bemärkelsen, som Sonens Inkarnation, utan även i bred bemärkelse, som Guds antropomorfism i den mån han är personlig. ”Det är han själv som förödmjukar sig”, svarar Schelling till Eschenmayer (*SW,* VIII, 168). Redan i *Anti-Jacobi* citerades Hamanns uttryck angående skapelsen som ödmjukhet (*Demuth*), (VIII, 71)[26] och innan dess citerades *Diskurs om de plastiska konsterna*, med dess variant på förytterligande (*Entäusserung*), (*SW,* VII, 305). Man kan också finna anspelningar på Guds nedsänkning vid inkarnationen i vissa texter om den absoluta identitetens System, (t.ex. *SW,* V, 292, 432) men allt de gör är att beskriva Kristendomens situation i idéernas värld och i historien, och de kan knappast sägas vittna om ett fundamentalt karaktärsdrag hos systemet självt, eftersom Schelling ända till 1807 upprepade att det Absoluta inte kan träda ut ur sig själv.

Från och med 1809 blir nedsänkningen av Gud skapelsens ursprungliga handling:

> skapelsens början är förvisso en nedvärdering av Gud: Gud sänker sig ned till det reala, och drar sig helt samman i det. (*SW,* VII, 429)

Vilket betyder att Gud är i färd med att skapa grunden. Denna nedsänkning är i själva verket en upphöjning. Och detta är anledningen till att Schelling tillägger att det i denna nedsänkningen inte finns något ovärdigt för Gud (*SW,* VII, 429). Särskiljandet av det Absoluta är ett framvisande av dess innersta väsen, vilket är kärleken. Om det stämmer att omega-Gud står högre i rang än alfa-Gud, så är nedvärderingen i så fall ett självgrundläggande, och den enda anledningen till att Gud

[26] Hamann, *Kleeblatt hellenisticher Briefe*, S W II, Wien, 1951, s. 171.

ansluter sig till det lägre är att han därigenom – eftersom särskiljandet är en personalisering (*SW,* VIII, 166) – kan överskrida sig själv, och när han avlägsnar sig kan överordna sig. Verklighetens position (B) är genom den gudomliga sammandragningen den första etappen i det företag som syftar till upphöjandet av det gudomliga, och denna position består i ett herravälde över själva denna verklighet. Schelling insisterar på en definition av grunden som bas och fundament (*SW,* VIII, 173).[27]

Grunden är, som Schelling förklarar från och med *Avhandling om friheten*, en princip för upphöjelse (*SW,* VII, 377, 389; jmf *Aus Schellings Leben III*, 67) – vilket man också bör förstå på ett genetiskt och inte mekaniskt sätt, eftersom självgrundläggningen ansluter till den metod för potentiering [*potentiation*] som Schelling definierar som ”en succesiv objektivering av det som tidigare var subjektivt, och som samtidigt medför en ständig upphöjning av subjektet” (*Aus Schellings Leben III*, 67; jmf *SW,* VII, 350).

Vi befinner oss långt från den gudomliga Kenosis [*Kénose*] som i *Uppenbarelsens filosofi* kommer att vara likvärdig med Inkarnationen,[28] och som kommenteras med utgångspunkt i Paulus Filipperbrev (*SW,* II, 6-8). Men man kan säga att Schelling tenderar mot den.

Den krökning in mot sig själv som följer på den expanderande rörelsen leder till ett berikande genom vilket Gud griper sig själv i sin enhet i människan. Vi inbjuds att revidera Evdokimovs vackra påstående, enligt vilket Gud på Korset ”mot Gud tog ställning för människan”,[29] och istället säga att Gud mot det Absoluta tog ställning för Gud i människan. I vilket fall som helst likställer Schelling i *Avhandling om friheten* inkarnation (Guds människo- blivande) och personlighet: för att kunna strida mot det personliga i ond bemärkelse måste ljuset (det gudomliga) anta formen av personlig och mänsklig gestalt:

> eftersom bara det personliga kan hela det personliga, och Gud måste bli människa för att människan ska kunna återvända till Gud. (*SW,* VII, 380)

---

[27] *Basis* i *Avhandling om friheten* (*SW,* VII, 378 och 367n, Baader).

[28] Jmf. *SW,* XIV, 157 ff, och Xavier Tilliette, *Schelling une philosophie en devenir*, II, s. 456 f. Tillintetgörandet i *Filipperbrevet II: 7* är det samma som en förnedring, säger Calvin i sin kommentar till samma passage.

[29] Paul Evdokimov, *Les Ages de la vie*, Paris: DDB, 1964, s. 44.

Jürgen Moltmanns ”kenotiska” variationer[30] på Schellings princip angående kunskapen genom motsatser (*SW,* VII, 373) är, hur intressanta de än är, inte acceptabla – åtminstone inte vad gäller tillintetgörelsen. Schelling tvekar inte att skriva under på en föreställning om Guds uppenbarelse i icke-Guden. I själva verket tillintetgör inte Gud sig själv genom självgrundläggandet och skapelsen, utan tvärtom *gör han sig varande / ontiserar han sig*, eftersom B (den verkliga enheten) är varat själv (*SW,* VII, 426).

För övrigt är Schellings argumentation och polemik riktad mot dem som *faktiskt* ställer fram föreställningen om en nedvärdering av det gudomliga genom en skapelse som går från högt till lågt, under det att den genetiska filosofin gör gällande en upphöjelse av Gud från lågt till högt, från icke-förståndet till förståndet. En passage i *Stuttgartföreläsningarna* sammanfattar alla problem och ger dem samtidigt en antropomorfiserande analogi:

> Det högre i Gud håller så att säga det lägsta ifrån sig, från vilket det fram till nu var odifferentierat eller sammanblandat med, och omvänt så åtskiljer sig det lägsta från det högsta genom sin sammandragning – och detta är i människan lika väl som i Gud *begynnelsen av* dess medvetande, dess personalisering.
>
> Men på samma sätt som människan i den process i vilken hon bildas och blir självmedveten utesluter det dunkla och medvetslösa inom sig själv, motsätter sig själv, inte för att för evigt lämna denna uteslutning i detta dunkel utan för att stegvis upphöja detta uteslutna, detta dunkel själv till klarhet, för att bilda det så att det kan bli medvetet, så utesluter även Gud det nedre i sitt väsen från det högre och tränger så att säga bort det från sig själv, men inte för att lämna det i detta icke-vara utan för att lyfta det upp ur det, och för att ur det från honom uteslutna icke-gudomliga – ur det som inte är han själv och som han just därför skilt från sig själv för att ur detta uppfostra, forma och skapa det som är likt honom och detsamma som honom. Skapelsen består därmed av att i det uteslutna frammana det högsta och det verkligt gudomliga. (*SW,* VII, 434)

Det reala placeras kronologiskt före det ideala. Därigenom beviljas det ingen förtur. Värdigheten tillfaller det mest högtstående, vilket är Guden-det-varande (*SW,* VII, 427; jmf VII, 368; VIII, 173, 205).

Omvändningen av det gemensamma perspektivet blir nödvändig därför att den gudomliga personlighetens måttstock är människan.

---

[30] Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972, s. 32 f.

Schelling söker ständigt efter en bekräftelse för sin teologi i antropologin. Till exempel för att förklara den gudomliga egoismen (*SW,* VII, 438-439). ”Varje födelse är en födelse från mörker till ljus”; (*SW,* VII, 360) sådant är allt det levandes öde, vilket även en ”levande” Gud måste lyda (*SW,* VII, 403).

Grunden

Det är inte tillräckligt att på ett idealiskt sätt överföra mänskliga attribut till Gud. Man måste också förse Honom med möjligheten att acceptera dem. Denna roll tillfaller grunden. Föreställningen om grunden, som har en väsentlig roll i Schellings filosofi, ges i *Svar till Eschenmayer* en särskild behandling. Det är här som Schelling skiljer mellan existensen och det existerande, (*SW,* VIII, 164) under det att *Avhandling om friheten* enbart skilde mellan varat (*Wesen*) i den mån det existerar och varat (*Wesen*) i den mån det utgör existensens fundament (*SW,* VII, 357).

Det existerande betecknar det uppenbarade varandet som har bekräftat sig självt: ”Det enda som existerar är det som uppenbarar sig”. (*SW,* VII, 53) Guds själv-uppenbarelse är Hans existens, kunde Schelling säga i *Anti-Fichte* (*SW,* VII, 57). *Svar till Eschenmayer* har den fördelen att det skiljer det existerande från existensen som sådan och kallar Gud för det existerande (*SW,* VIII, 164. Jmf VII, 435). ”Subjekt” uppfattas i *Svar till Eschenmayer* (*SW,* VIII, 164) inte i bemärkelsen substans, vilket det kommer att göra senare hos Schelling (redan i *Världens tidsåldrar*, *SW,* VIII, 230). Här är det tvärtom det grundade: personen själv. *Svar till Eschenmayer* antar på denna punkt vokabulären från *Stuttgartföreläsningarna*. (Subjektet är det existerande, *SW,* VII, 430.)

En annan precisering har att göra med grunden, som i *Avhandling om friheten* definierades som det begär efter att frambringa sig själv som den Ena upplever (*SW,* VII, 359, 395, bilden upprepas i *Svar till Eschenmayer*, *SW,* VIII, 169). I *Svar till Eschenmayer* är grunden istället begäret *som sådant* (*SW,* VIII, 170). Schelling insisterar här på hur grunden karaktäriseras av att expandera, sprida sig själv, snarare än på dess sammandragande karaktär (trots att sammandragningen finns vid horisonten för all Schellings spekulation vid denna period). I *Avhandling om friheten* är tvisten mellan viljan till sammandragning och viljan till expansion en garant för gudomlighetens förmåga till fria beslut, och

alltså för dess personlighet (*SW,* VII, 396). Guds gradvisa sammandragning förklarar också skapelsens terassering (*SW,* VII, 361, 362; jmf *SW,* XIII, 206-207) och är alltså en princip för uppenbarelsen i handling; den sliter isär den enhet som ännu inte har uppnått perfektion för att utifrån en ännu större splittring provocera fram en högre enhet (*SW,* VII, 404). Den är alltså expansionens motsats och dess fruktbara gräns. Slutligen, om det i *Avhandling om friheten* inte handlar om grunden som egoism, så återfinns begreppet i den ”absoluta interioritet” som överträffas av kärleken (*SW,* VII, 402).

Det förblir trots allt fallet att tolkningen av grunden som begär implicerar en dubbel bestämning. För det första är grunden begär efter uppenbarelse och alltså vilja till exteriorisering. För det andra är den även begär efter sig själv och vilja till interiorisering. Dessa två riktningar ansluter till varandra på deras gemensamma yta, vilket är viljan till självbekräftelse. För att exteriorisera sig måste varat i förväg ge sig själv en grund, och för att vara måste det börja med att vilja sig själv. ”Det ursprungliga varat är vilja” (*SW,* VII, 350) – vilket innebär:

> Att vilja sig själv, att ta emot sig själv, att sammanfatta sig själv, sätta sig i sin helhet, allt detta är ett, och är allena den aktiva och sanna existensen. (*Weltalter*, 23)

Denna ursprungliga själv-bekräftelse är basen för självheten och den självets position som utesluter de andra. (*SW,* VIII, 224) Det är med denna dubbla rörelse som varat särskiljer sig. ”Grundens vilja”, menade Schelling i *Avhandling om friheten*, ”är att särskilja allt eller att göra allt till skapelse” (*SW,* VII, 381) – och ännu bättre: ”det onda är inget annat än arke-grunden för existensen” (*SW,* VII, 378: *Urgrund zur Existenz,* i *Svar till Eschenmayer*: *Grund zur Existenz, SW,* VIII, 164). Den rörlighet som kontrasteras i grunden och i Gud är principen för själva individuationen, det vill säga vad som är positivt i djävulen (*SW,* VII, 374).

Som den dubbla betydelsen av begreppet *Sehnsucht* – samtidigt begär och nostalgi – indikerar, så lyder grunden under två tendenser: tendensen att utträda ur sig och tendensen att återvända till sig.[31]

---

[31] Jmf. Martin Heidegger, *Schelling*, s. 150. Octavio Paz skriver: ”*Querer* kommer från *quarere* (söka, fråga om), men det kommer snart att byta innebörd i spanskan, för att istället betyda passionerad vilja, begär. *Querer*: passionerat, kärleksfullt sökande. ” (*Nouvelle Revue Française*, april 1967, s. 606.)

Distinktionen mellan varat i den mån det existerar och varat i den mån det är existensens fundament har Schelling i *Avhandling om friheten* kunnat använda för att förankra Guds personlighet i en verklig princip och naturen inom Honom, för att ställa fram blivandet och alltså livet i Gud, samt för att i en irrationell och oberoende rot till Gud finna förutsättningen för det ondas möjlighet. Men läsaren hade intrycket att Gud inte bara skapade utifrån sin grund, utan att han själv var alstrad av denna grund (Jmf *SW,* VII, 359-360). Vilket betydde att Gud skulle ha skapats av icke-förståndet eller att han vid ett visst ögonblick var helt berövad förstånd. När Schelling tvingas tänka om detta problem i *Svar till Eschenmayer*, anstränger han sig i själva verket för att förklara sig angående sin grundprincip (eller sin förnuftsprincip), som han redan innan tvisten med Eschenmayer skiljer från identitetsprincipen (*SW,* VII, 346) och ställer mot kausalitetsprincipen (*SW,* VIII, 173). Den 18 juli 1810 skriver han till Georgii:

> Att jag med grund inte förstår orsak, tror jag att jag visat i tillräcklig grad), jag benämner grund också fundament, underlag, grundval och bas. (*Aus Schellings Leben II*, s. 221)

Identitetsprincipen och grundprincipen

Identitetsprincipen styr över det Absolutas väsen i den mån detta är en position av indifferens. I *Redogörelse för mitt filosofiska system* 1801 var allt vara underkastat identitetens lag, och de andra lagarna, i synnerhet kausalitetslagen, var enbart av värde för reflektionen eller i fenomenet (*SW,* IV, 116-117). Men i *Avhandling om friheten* åtskiljer Schelling identitetens position från indifferensens. Den förra betecknar det absolutas tillstånd, den senare tillståndet hos föreningen av motsatserna i kärleken (*SW,* VII, 408). Den nya åsikten, där identiteten likställs med omega-Gud, är möjlig med utgångspunkt i en splittring i det absoluta och alltså i en distinktion mellan indifferens och identitet som inte bara är formell och statisk, vilket var fallet i *Redogörelse för mitt filosofiska system*. I den mån identitetsprincipen dominerar kan skillnaden inte tänkas som effektiv. Detta är anledningen till att Schelling släpper på identitetsprincipens betydelsemättade kraft genom en sorts *epoche* som gör det möjligt för grundläggningsprincipen att utveckla sig – med andra ord, som bryter sönder den ursprungliga likgiltighetens transcendens hos denna *Ungrund* som ”delar upp sig i två eviga begynnelser” (*SW,* VII, 408) – till grund och existerande. Den nöd-

vändiga övergången, inte i spekulationen utan i Gud själv, från identitetslagen till grundläggningens princip, är i *Världens tidsåldrar* föremål för en anmärkningsvärd analys. Det *Ja* och det *Nej* som det rör sig om betecknar samtycket eller vägran till allt yttre vara. ”Det var omöjligt att Gud skulle uppenbara sig som ett evigt *Nej* utan att samtidigt uppenbara sig som ett evigt *Ja*, och *vice versa*, och ändå är det omöjligt för ett och samma Vara att vara samtidigt både *Ja* och *Nej*; det är absolut nödvändigt att Gud bestämmer sig för att vara det ena eller det andra, för att vara det ena utan att samtidigt vara det andra.

Vi befinner oss här i närvaro av den mest flagranta motsägelsen man kan föreställa sig. Det är omöjligt att lösa upp den genom att säga att Gud i själva sin natur redan är ett av de två (Ja eller Nej), vilket gör det möjligt för honom att inför det andra inta en icke-aktiv hållning. Detta beror på att Gud till samma grad av väsentlighet är det ena och det andra och följaktligen måste vara lika aktiv såsom det ena likväl såsom det andra.

Hur upplöser man alltså denna motsägelse? Genom att följa frågan närmare. Om Gud är aktiv och varande (existerande) som ett evigt Nej, kan han inte vara aktiv som ett evigt Ja, och för att på detta mycket upphöjda fall tillämpa de beteckningar vi redan har använt oss av så kan vi säga: om B är existerande kan inte A vara det, det vill säga det kan inte existera som *identiskt* med B, såsom *det samma* som detta; med andra ord, det kan inte vara existerande (i enlighet med det som vi här ovan antar) samtidigt som föregående och som närvarande, vilket inte hindrar att A skulle vara existerande som det följande och att, omvänt, när A är existerande (vilket ännu inte är säkert, utan bara tillåtet; i det fall, följaktligen, där A är existerande) så kan B inte vara existerande till samma grad som det förra, det vill säga som existerande i första hand och nu, vilket inte hindrar att det kan existera i det följande, i framtiden.

Men det är inte heller tillräckligt att B eller A, när A eller B är existerande, kan vara existerande; men givet att de två till samma grad är väsentliga för Guds natur så måste förhållandet vara sådant att Gud, när han är definierad som ett av de två, med nödvändighet och av just denna anledning samtidigt måste vara definierad som det andra, och att existensen av det ena skulle vara orsaken till det andras existens. På ett allmänt sätt låter sig det förhållande som impliceras av denna motsägelse reduceras till ett förhållande mellan grund (orsak) och grundlagt:

Gud är väl genomtänkt såsom både Ja och Nej, men det ena är det föregående (grund) och det andra det följande (det grundlagda).

Men det förblir trots allt fallet att när det ena är existerande kan det andra inte vara existerande som om det var *samma sak*; det vill säga, det förblir fallet att de två utesluter varandra ömsesidigt ur den tidsliga synvinkeln, eller att Gud inte samtidigt, på samma gång, kan vara *Nejets* Gud och *Jaets* Gud. Det är med avsikt som vi uttrycker oss på detta sätt, därför att det förhållande som det handlar om är inte ett förhållande där det följande, låt oss säga A, om det föregående, låt oss säga B, är givet, skulle upphävas eller absolut skulle upphöra att vara existerande; men B förblir ständigt och nödvändigtvis det existerande som hör till *sin egen tid*, och om A är givet så måste B alltid bestå som det föregående, på så vis att A och B existerar samtidigt men ändå vid olika ögonblick. Därför att dessa olika ögonblick (ett begrepp som likt så många andra har försvunnit från den moderna filosofin) kan samtidigt som de förblir olika vara samtidiga, rentav *måste* de vara samtidiga, för att uttrycka sig exakt. Den förflutna tiden är inte en upphävd tid; förvisso kan inte det förflutna existera som om det vore närvarande, men det måste i egenskap av att vara förflutet samexistera med det närvarande; det framtida är förvisso inte en närvarande existens, men det måste *samexistera* med det närvarande i egenskap av att vara framtida, och det är fullkomligt absurt att tänka på varat-i-framtiden och varat-i-det-förflutna på samma sätt som man tänker på något totalt icke-existerande.

> Så är det alltså endast motsägelsen i dess högsta stegring som bryter upp evigheten och istället för den enda evigheten sätter en följd av evigheter (eoner) eller tider. Men det är just denna följd av evigheter som vi tillsammans kallar *tid*. Enligt denna lösning öppnar sig alltså evigheten i tiden. (*SW*, VIII, 302)

Genom övergången från identitetsprincip till grundprincip temporaliseras evigheten och Gud blir till.

Schelling gör i *Svar till Eschenmayer* rätt i att vidhålla att han i *Avhandling om friheten* introducerar skillnaden mellan grunden och det existerande. Detta visar sig för övrigt i den sista sektionen i detta verk, där författaren insisterar på att anmärka att distinktionen inte bara är logisk, utan verklig (*SW*, VII, 407). Och han talar just om grunden för existensen å ena sidan, och om grunden till det existerande (det ideala/väsendet) å den andra (*SW*, VII, 408 f).

Splittringen i det Absoluta blir en princip för själv-uppenbarelse (*SW*, VII, 373). Det är viktigt att tillägga att denna själv-uppenbarelse blir möjlig genom upphöjandet av en princip ovanför den andra (*SW*, VII, 439). Det är splittringen som, på ett visst sätt, grundlägger grunden, därför att den låter det existerande framträda som grundlagt *på* varat.

Grunden verkar som uppenbarelsens medium, (*SW*, VII, 439) och mer exakt som dess instrument (*SW*, VII, 361, 363; jmf VI, 371 f). Grundläggandet är därigenom ett överträffande. Det vore helt korrekt att tillägga att förståndet inte härstammar från icke-förståndet, utan ställer fram sig ovanför det, det vill säga grundlägger sig på det. Det finns ingen kausal följd, ingen direkt skapelse, utan ett möjliggörande där den högre kraften tar stöd mot den lägre, som därmed blir dess möjlighetsbetingelse (*SW*, XI, 387, *Aus Schellings Leben II*, 221: ”*conditio sine qua non*”. Jmf *Faidon,* 98b.).

Det är bara ett objekt som har ställts fram i ljuset som kan kasta en skugga. Det är i denna bemärkelse som Schelling i *Svar till Eschenmayer* skriver att på samma sätt som mörkret är *betingelse* eller *grund* för exterioriseringen, det vill säga för existerandet, så är ljuset såsom skapande *orsak* till ett vara-i-sig hos mörkret (*SW*, VIII, 174). Men samtidigt uttalas den ömsesidiga bestämningen av det existerande och grunden bättre än i *Avhandlingen*, där var och en i en sorts ontologisk cirkel är den andres *Prius* (*SW*, VII, 358) – i bemärkelsen av *conditio sine qua non*, genom vilken det existerandes informerande funktion förnekas.

För att uppnå en högre precision återvänder Schelling i *Svar till Eschenmayer* till det Absoluta, som är ursprunget till grunden och det existerande och som är ställt ovanför dem båda, (*SW*, VIII, 164, 172) vilka uttalas om det Absoluta ”disjunktivt och var och en *för sig*”. I denna återgång till det Absoluta finns det inga eftergifter från Schellings sida, inte heller något bluffartat tillgripande av föråldrade och demoniserade begrepp. Han är förvisso mån om att återknyta till identitetssystemet och i synnerhet till *Redogörelse för mitt filosofiska system*, som han fortfarande åberopar sig på. I själva verket bevarar han för identitetssystemet betraktandet av Gud såsom det Absoluta, det vill

säga såsom begripen *sub specie æternitatis* (*SW*, VII, 407; jmf *SW*, VI, 24; VII, 422).[32]

Uppgiften för *Världens tidsåldrar* kommer att bestå i att visa hur gudinnan blir Gud, hur hon bryter med sin absoluta status. Alltsedan *Avhandling om friheten* har den outgrundliga gudomliga friheten bekräftats av Gud (*SW*, VII, 396). Samtidigt anstränger sig Schelling inte utan svårigheter och på olika sätt för att sträcka ut den till det Absoluta (*SW*, VII, 429, etc.). Det är här viktigt, i det sammanhang som utgörs av grälet om antropomorfismen, att den ursprungliga viljans första sammandragning är besläktad med det beslut:

> varigenom det mänskliga väsendet före alla enstaka eller tidsliga handlingar drar sig samman till ett inre bestämt väsen, eller ger sig själv det som vi kallar karaktär. (*Weltalter*, 93; jmf *SW*, VII, 429)

Karaktären är inget annat än själv-grundläggandet.

Friheten

Enligt författaren till *Avhandling om friheten* är det den mänskliga frihetens problem som ger upphov till en vederläggning av idealismens totaliserande anspråk (*SW*, VII, 352). Det är på grund av att friheten i all dess omätbarhet och otrolighet – såsom *mänsklig* – placerades i centrum av systemet som detta förskjuts och omorganiseras.[33] Om Schelling insisterar så envist på förståndets ypperlighet som skillnadens organ, och om han favoriserar personligheten på bekostnad av det opersonliga, så är det just därför att friheten själv garanterar det särskildas företräde, och om friheten nedvärderar det abstrakta universumet till det individuella så upphöjer den det därigenom till det personliga och alltså till en verklig, konkret universalitet.

Eftersom systemets mittpunkt har modifierats så ändrar det inriktning och färg. Och bestämningen av friheten såsom mänsklig återverkar på Guds själva natur, som förser sig med en liknande avgrundsdjup frihet och alltså med en de motsattas makt (jaet och nejet). Mot den nihilism som redan pekar mot horisonten för dem som säger: antingen

---

[32] Dessutom förbereds denna icke-grundens doktrin i *Avhandling om friheten* med påståenden som: ”Eftersom nu grunden också i sig innehåller hela det gudomliga väsendet, bara inte som enhet”, *SW*, VII, 378.

[33] Jmf. Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York: Touchstone Book, 1972, s. 444.

Gud eller jag, eller: jag kan bara vara fri om Gud inte existerar,[34] så stärker Schelling den gudomliga personligheten genom den mänskliga frihetens position.

Samtidigt är det genom denna position som vi träder in i det fördoldas och motsägelsens, isärslitningens och försoningens region. För att kunna begripa den i dess effektiva och kontrasterade kraft måste filosofen beväpna sig med dialektiken.

Dialektiken

Alla invändningar som filosofen riktar till sin motståndare – feltolkning av *Avhandling om friheten* och icke-filosofins meningslöshet – löper samman i oförmågan att förstå ”genetiken” och ”dialektiken” (*SW*, VII, 177). Ordet uppträder en enda gång i *Svar till Eschenmayer*, men inte mindre än nio gånger i *Avhandling om friheten*, vilket rent proportionerligt är mer än i Hegels *Andens fenomenologi* (*SW*, VII, 342, 400, 401, 407, 414 (tre gånger), 415).

”Varje vetenskap måste passera genom dialektiken”, skriver Schelling i inledningen till *Världens tidsåldrar* (*Weltalter*, 8, 117; *SW*, VIII, 205). Men dialektiken är inte vetenskapen själv (*Weltalter*, 5, 114; *SW*, VIII, 201) om den är nödvändig för den *historiska* framställningen om det Absoluta.

Heidegger har på ett utomordentligt sätt beskrivit den dialektik som Schelling förutsätter:

> ’Dialektisk’, *dialegein*, betyder här: att förstå den ena [termen] i dess passage (*dia*) genom den andra i dess väsentliga relation till andra och inte endast förstå den direkt. (*Schelling*, 140)

Den gäller samtidigt för reflektionen och för reflektionens objekt, på ett knappt förmedlat sätt.

Att på objektets nivå tillskriva dialektiken till det som är, är att såsom *effektiv* princip godta den uppenbarelse i det motsatta som *Avhandling om friheten* hänvisar till (*SW*, VII, 373, 400) och som *Stuttgartföreläsningarna* kallar ”motsättningens fundamentala lag”. Det handlar där inte om något annat än totalitetens inre struktur:

---

[34] ”De flesta skulle om de var ärliga tillstå att enligt deras föreställningar tycks den individuella friheten för dem motsäga alla egenskaper hos ett högsta väsen, exempelvis allsmäktighet. Genom friheten antas en enligt sin egen princip obetingad makt utom och brevid den gudomliga” *SW*, VII, 339.

> Det är säkert uppseendeväckande för det vanliga abstrakta betraktelsesättet att det i Gud skulle finnas en princip som inte är Gud, som är utan medvetande och ringare än Gud själv. Den som föreställer sig Gud som en tom identitet kommer uppenbarligen inte att kunna förstå detta. Beviset för nödvändigheten av detta antagande ligger i *motsatsens grundlag*. Utan motsats inget liv. Motsatsen finns nämligen i människan och i varje existens överhuvudtaget. Också i oss finns ett rationellt och ett irrationellt. Varje ting behöver för att manifestera sig något som i strikt bemärkelse inte är det självt. (*SW*, VII, 435)

Vi återkommer till föreställningen om en inre motsättning som är nödvändig för livet, en föreställning som går tillbaka till Herakleitos och som man kan läsa om hos Platon (*Faidon*, 70d-71a). Schelling uppfattade grunden som en dynamiserande mot-princip. Dynamiken och dialektiken sammanfaller i detta avseende, som Tillich påvisar.[35]

På reflektionens nivå utgör dialektiken den metod som gör det möjligt att gripa dialektikens dynamik, det vill säga det motsattas enhet: Gud som par.

Sammanfattningen till *Avhandling om friheten* antyder vid vilken punkt de två nivåerna har kontakt med varandra:

> det är endast förståndet som lyfter fram och till actus upphöjer det som är förborgat i denna grund och blott *potentiellt*. Detta kan endast ske genom åtskillnad, alltså genom vetenskap och dialektik, om vilka vi är

[35] *Systematic Theology I*, London: SCM Press, 1978, s. 246. ”Potentialiteten och aktualiteten framträder i den klassiska teologin i den berömda formeln att Gud är *actus purus*, den rena form i vilken allt potentiellt är aktuellt och som är den gudomliga fullhetens eviga självintuition. I denna formel absorberas den dynamiska sidan av motsatsparet dynamik-form av formsidan. Ren aktualitet, det vill säga aktualitet fri från varje element av potentialitet, är ett bestämt resultat; det är inte levande. Livet inkluderar åtskillnaden mellan potentialitet och aktualitet. Livets natur är aktualisering, inte aktualitet. Den Gud som är *actus purus* är inte den levande Guden. Det är intressant att även de teologer som har använt begreppet *actus purus* vanligen talar om Gud i Gamla testamentet och den kristna erfarenhetens dynamiska symboler. Denna situation har lett vissa tänkare – delvis under påverkan av Luthers dynamiska Gudsbegrepp, och delvis under inflytande av det ondas problem – till att understryka det dynamiska elementet i Gud och att nedvärdera stabiliseringen av dynamiken i den rena aktualiteten. De eftersträvar att åtskilja två element i Gud och de påstår att dessa två element, i den mån Gud är en levande Gud, måste förbli i ett spänningsförhållande till varandra. Vare sig det första elementet kallas *Ungrund* eller ”naturen i Gud” (Böhme), eller den första kraften (Schelling), eller viljan (Schopenhauer), eller det ”givna” i Gud (Brightman), eller den *meontiska* friheten (Berdyaer), eller det kontingenta (Hartshorne) – alla dessa fall är uttryck för det som vi har kallat ”dynamik”, och det är försök att förhindra det dynamiska elementet i Gud från att förvandlas till ren aktualitet”.

> övertygade att endast de är förmögna […] att fastställa och för alltid föra detta system till kunskap. (*SW*, VII, 413-414, min kursivering)

Och om förståndet, som är själva den dialektiska principen (*SW*, VII, 415) finns både i människan såsom ett filosoferande om skillnaden, och i Gud, såsom en individuations- och informeringsprincip, så finner det mänskliga förnuftet på samma sätt sin garant i den gudomliga Sofia (*SW*, VII, 415).

Översättning från franska av Kim West

Jaget som evighetens spegelbild – Spegelbild som central metafor för relationen mellan människa och Gud hos Johannes Scotus Eriugena

Jonna Bornemark

I den kristna nyplatonska traditionen är bild och spegelbild centrala metaforer för att förstå relationen mellan Gud och människa. Genom att hävda att människan är Guds avbild poängterar man både att hon har en gemensam identitet med Gud och att hon skiljer sig från Gud. Avbilden har sitt innehåll och sin form från det den avbildar, men det är ett innehåll som överförs till ett annat medium och därigenom skils från sin förebild. Bilden tematiserar således en samtidighet av annanhet och identitet. Allt sedan Platon har denna samtidighet av annanhet och identitet, vara och icke-vara tematiserats under bland annat begreppen likhet, mimesis och eikon.[1] Även begreppet ”bildning” relaterar till bildens likhet och olikhet och spelar även det sedan Platon en central roll för vår syn på hur människan ”bildas”.[2]

Det finns också en obruten tradition från antiken till idag av spegelbildsmetaforer.[3] Det finns en mångfald varianter av vad som speglar sig i vad, det kan till exempel vara det fullkomliga som speglar sig i människan, bibeln som speglar Gud, världen som speglar Gud, världen

---

[1] Se tex Platons *Sofisten*.

[2] Martin Heidegger argumenterar för att det grekiska begreppet ”Paideia”, som översättes med ”bildning”, innebär ett bildande genom en före-bild som präglar det som bildas. Se *Platons lära om sanningen*, red. Carl Cederberg, Stockholm:Symposion, 2007. (*Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, GA, Bd 9, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, s. 215).

[3] En spegelbildens historia kan man hitta i Herbert Grabes *Speculum, Mirror und Looking-glass – Kontinuität und Originarität der Spiegelmetaphor in den Buchtiteln des Mittelalters und der englchen Literatur des 13. bis 17. Jahrhundert*, Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1973.

som speglar människan eller människan som speglar världen. Spegelbildsmetaforerna är ofta nära sammanbundna med föreställningen om ett mikro- och ett makrokosmos där universum avspeglas i den enstaka människan. Sådana idéer har även de funnits i den västerländska idétraditionen sedan försokratikerna. Spegelbilderna har en framträdande position i den nyplatonska traditionen och är bland annat en utveckling av skuggbilderna i Platons grottliknelse. Till skillnad från Platons skuggor kan dock speglingarna spegla sig själva i oändliga serier av speglingar av speglingar. Denna modell blev också central inom nyplatonismen. Inom kristendomen har dessa nyplatonska spegelbilden och spegelförhållandet mellan människa och Gud ständigt återkommit och utvecklats.

För att närmare undersöka en aspekt av spegelbildens filosofiska betydelse tar jag här utgångspunkten i Johannes Scotus Eriugenas filosofi. Han är en central länk mellan grekisk filosofi och kristen nyplatonism och mystik. För att förstå Eriugena och hans huvudverk *Periphyseon* måste vi dock börja med att i korthet undersöka förhållandet mellan identitet och annanhet inom den grekiska nyplatonismen. Därefter görs en läsning av *Periphyseon* för att sedan titta lite närmare på detta verks receptionshistoria. Avslutningsvis diskuteras den samtida filosofiska betydelsen av traditionen av nyplatonska spegelbilder.

Nyplatonsk bakgrund

Eriugena bör först och främst förstås utifrån den senare grekiska nyplatonismen, karakteriserad av tänkare som Porfyrio, Proklos, Damaskios och Jamblichos.[4] Följande korta sammanfattning av den icke-kristna nyplatonismen bygger därmed främst på Proklos även om inte heller Plotinos kan undvikas. I emanationsläran som präglat nyplatonismen är annanhet ett centralt tema. Emanationsläran kan sammanfattas som en rörelse i tre samtidiga steg, Proklos uttrycker det som att allt orsakat förblir i, fortsätter från och återvänder till dess orsak.[5] Det andra momentet, emanationen, innebär en excess hos det Ena, eller det Goda, som flödar över och därigenom skapar världen. Samtidigt med detta överflödande finns ett moment av att allt orsakat finns kvar i det Ena, det vill säga ett moment av kvarblivande identitet. Slutligen finns

[4] Stephan Gersh, *From Iamblichus to Eriugena – An investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden: E. J. Brill, 1978.
[5] Proklos, *Metaphysical Elements*, Missouri, Osceola, 1909, XXXV.

också ett moment av det orsakades återvändande till det Ena. I denna modell bör det Ena först och främst förstås som det helt differenslösa, det som inte kan kontrasteras mot något annat. Det Ena karakteriseras därmed av absolut transcendens över all differens. Emanationen ur det Ena, varigenom en mångfald uppkommer, innebär således framträdelsen av differens och detta är således en central problematik inom nyplatonismen. Hur uppkommer differens och än mer grundläggande: vad är differens?

Nyplatonikerna menar att varje distinktion måste förklaras ur en högre förenande nivå vilket skulle leda till en infinit regress om den inte fann sin slutpunkt i det Ena som står bortom varje distinktion och som därför är ovetbar[6]. Från mångfalden kan vi därmed sluta oss till det Ena. Men eftersom det Ena är det högsta måste den omvända vägen vara den ursprungliga, det vill säga från det Ena till mångfalden. En central fråga uppstår här: om det Ena självt skapar differens står det inte längre över all differens, om differensen å andra sidan kommer utifrån, om det Ena hade ett utanför, vore det inte längre det Ena och bortom differens. För att undvika diskussionen om huruvida annanheten kommer utifrån eller inifrån utvecklades istället en mindre dikotomisk lösning som innebär att annanhet inte behöver betyda ett definitivt brott med identiteten. Emanation innebär istället just en samtidig närvaro av identitet och differens, av orsak och dess verkan. Istället för att betona brottet mellan orsaken och dess verkan betonas alltså deras bestående sammanhang. Deras separation är endast partiell, differensen är fortfarande del av det Ena. Därför måste också emanationslärans tre stadier vara ständigt närvarande, var för sig skulle de innebära ett omöjliggörande av världen: endast kvarblivande skulle innebära att ingen differens kunde framträda, endast emanation skulle innebära att effekten helt skars av från sin kontakt med sin orsak, utan återvändandet skulle det varande inte ha någon riktning eftersom det orsakade får sin rörelse genom att söka sig till det goda.[7] Nyplatonikerna använde sig också av Aristoteles potenslära för att utveckla denna förståelse eftersom potens innebär just en annanhet eller en möjlighet till annanhet i det egna. Potensen har en separerande likväl som sammanbindande funktion, effekten har ett element av identitet med sin orsak och förblir i den, men endast i den mån som den är annan och en rörelse

[6] Se till exempel *Metaphysical Elements*, CXXIII, s. 92 f.
[7] Se till exempel ibid., XXXV, s. 31 f.

ifrån orsaken.[8] Frågan om annanhet handlar därmed om rörelse och såsom rörelse finns det inget definitivt brott mellan orsaken och dess verkan utan effekten är snarare en kontinuitet inom och utifrån orsaken. Man måste därmed förstå effekten som samtidigt utifrån sin orsak och inom sin orsak. Både i identitet med sin orsak och som annan än sin orsak.

De tre rörelserna; förblivande, emanation och återvändande utvecklas också under begreppen ”vara”, ”liv” och ”intellekt”.[9] Det odifferentierade varat kan förstås som existens det vill säga det som förenar allt varande. Liv innebär differens och mångfald och benämner därmed pluralitetens och distinktionens källa. Intellektet slutligen drar in och manifesterar de mångfaldiga formerna inom sig självt. Den mångfaldigande processen återförs således till en ny sorts enhet. Intellektet såsom allts form förenar och har del av det Enas förenande, men såsom form producerar det även mångfald. På samma sätt som varje form alltid är både en och denna enhets mångfald deltar intellektet i såväl varats förenande rörelse som livets differentierande rörelse. Även intellektet och kunskapen är naturligtvis beroende av annanhet eftersom det i det Enas odifferentierade enhet inte finns något utrymme för kunskap. Vetande kräver mångfaldens annanhet eftersom den skapar den distans mellan vetandet och det vetna vilket är nödvändigt för att kunskap ska kunna uppstå. Intellektet innebär alltså ett sorts återvändande till enhet, men detta beskrivs sällan som ett återvändande till orsaken själv utan snarare till en bild av denna. I återvändandets bild manifesterar effekten därmed sin orsaks karaktär men på en lägre ontologisk nivå.[10] ”Bild” uttrycker relationens möjlighet eftersom den formulerar just en likhet i en olikhet, lika men åtskilda. Endast genom bilden kan det Ena ha en relation till sig själv. Så skriver också Plotinos i Platons efterföljd att tiden likväl som världen är andens bild av evigheten och som sådan möjliggjord just genom att återskapa en enhet som finns kvar som en orsakens rest i effekten.[11]

Men ”bild” uttrycker inte endast intellektets återvändande till det Ena utan även hela emanationen beskrivs i termer av bilder. I *Enneaderna* förklarar Plotinos det Enas relation till det mångfaldiga varandet

---

[8] *From Iamblichus to Eriugena*, s. 46.

[9] Denna parallella namngivning åt den tredelade rörelsen är mycket vanlig, se till exempel *Metaphysical Elements*, XCIX, illustrationen.

[10] *From Iamblichus to Eriugena*, s. 81 ff, 114.

[11] Plotinos, *The Six Enneads*, band V, övers. A.H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984, 1.4

genom att beskriva det som ett enda ansikte fångat i en hierarki av speglar som speglar samma ansikte i en spegelbild av en spegelbild av en spegelbild etc.[12] Bilden används här bland annat som intellektets enhet i dess återvändande till enhet. Såsom spegelbild används bilden främst för att illustrera samtidigheten av identitet och differens och rörelsen i detta spel.

I varat, det Ena, finns dock ingen åtskiljande kunskap och rörelsen tillbaka till det Ena kan därför inte begränsa sig till kunskap utan måste slutligen upphäva kunskapens förutsättningar. Proklos diskuterar detta i termer av ”för-syn” (pronoia). För-syn är enligt Proklos en aktivitet eller energi före intellektet och som sådan finns den först och främst hos gudarna. Genom att ta del av gudarnas godhet före intellektet ger för-synen förutsättningarna för alla ting. För-synen är därmed förutsättningen för intellektet, det som intellektet bygger *på* men inte kan handla *om*.[13] Gersh menar också att begreppet för-syn är sammanbundet med begreppet tro, de beskriver samma fenomen men från olika håll. För-synen är gudarnas i förväg givna förutsättning, tro däremot är människans perspektiv på samma för-givenhet, de förutsättningar som gör kunskapen möjlig men som inte själv kan vetas utan endast tros, i betydelsen tilltro. Tillsammans med kärlek och sanning utgör tron den triad av rörelser som kan leda tillbaka till det Ena. Kärlek innebär vetandets längtan att förenas med sina objekt och därmed en längtan till enhet. Denna kärlek innebär därför inte en längtan bort från objekten utan just till objekten. Sanningen, slutligen, är den högsta punkten som den rationella tanken kan nå och därmed en gränspunkt mellan rationalitet och det onåbara. Dessa tre aspekter kan förstås som återvändandets tre steg.[14] De innebär alltså inte att mångfalden lämnas, kanske kan man snarare uttrycka det som att det är i och genom mångfalden som återvändandet sker; kärleken bringar alla ting tillbaka till sin enhet, för-synen grundlägger alla ting i det Ena och sanningen avslöjar kunskapen i allt existerande.

---

[12] Plotinos, *The Six Enneads*, band I, övers. A.H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966, 1.4 1.8.
[13] *Metaphysical Elements*, CXX, se även CXXIII.
[14] *From Iamblichus to Eriugena*, s. 116 ff.

Relation mellan nyplatonism och kristen nyplatonism

Det är inom detta nyplatonska ramverk vi måste förstå Eriugenas bild- och spegelbildsbegrepp. Den kristna nyplatonismen förenar den hedniska nyplatonismen med kyrkofäderna och Bibeln. Den nyplatonska emanationsläran kombineras därmed med den kristna skapelseberättelsen vilket leder till att emanationen formuleras i termer av en aktivitet. Den kristna nyplatonismen förenade även det nyplatonska, opersonliga Ena med den kristna personliga guden. En konsekvens av detta är att vara, liv och intellekt (som i den kristna traditionen oftare benämns som vishet) alla tre dras in i gudsbegreppet och förstås som tre attribut hos en personlig Gud. Dessa tre attribut deduceras enligt Eriugena ur naturen, vishet ur naturens ordning, Guds liv ur naturens rörelse och Guds vara ur alla tingens existens. Han menar att vi på detta sätt upptäcker att allts orsak är av en trefaldig substans och att vara, liv och vishet sammanfaller med den kristna treenigheten; fadern, anden och sonen:

> För, som sagt var, från de existerande tingens essens förstås att [Gud] är, från tingens underbara ordning förstås att [Gud] är vis, från deras rörelse upptäcks att [Gud] är liv. Därför är [Gud] alltings orsak och naturens skapare och samtidigt vis och levande. Och från detta har de som söker sanningen traderat att i Guds essens [varigenom deras vara förstås] förstås [Gud] som Fadern, i sin vishet som sonen, i sitt liv som den helige anden.[15]

Den kristne nyplatonske guden blir på detta sätt mer immanent i världen än det Ena, hela rörelsen är den kristne gudens rörelse. Gud i den kristna nyplatonismen får än tydligare än det Ena i den hedniska nyplatonismen karaktär av att omfatta två motsatta begrepp: Gud förblir onåbar och är samtidigt sin mångfaldiga manifestation det vill säga är både sin enhet och sin emanation. Men med den personliga guden betonas separationen mellan Gud och människa. I kristendomen identifie-

---

[15] Johannes Scotus Eriugena, *Periphyseon, Liber 1-4,* Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1968-, 455C. Jag återger här hela satsen i alla latincitat med den översatta delen kursiverad. Sidhänvisningarna inom parentes refererar fortsättningsvis till detta verk. Stort tack till Erika Kihlman som hjälpt mig med översättningarna från latin, eventuella kvarvarande fel måste dock tillskrivas mig.
Nam, ut diximus, ex essentia eorum quae sunt intelligitur esse, ex mirabili rerum ordine sapientem esse, ex motu vitam esse repertum est. Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit, et vivit. Ac per hoc per essentiam patrem, per sapientiam filium, per vitam spiritum sanctum intelligi inqvisitores veritatis tradiderunt.

ras därför människan först och främst med det som skiljer henne från Gud, med hennes specifika karaktärsdrag och differens från Gud och därmed blir den panteism som finns latent i nyplatonismen kättersk.[16] Människan som syndig beror just på att hon definieras som rörelsen bort från Gud, medan hennes förblivande och rörelse tillbaka till det Ena förstås i termer av kristendomen själv. I den kristna begreppsligheten växer därför också allt fler blandmetaforer fram, det vill säga Gud och människan uppfattas som två olika essenser som i den mystiska föreningen blandas med varandra likt vin och vatten. De äldre emanationsmetaforerna, som betonar kontinuiteten snarare än diskontinuiteten, lever dock kvar sida vid sida med de nya blandningsmetaforerna.

Eriugena

Johannes Scotus Eriugena levde ca 810 – 877, han föddes på Irland men flydde därifrån, kanske undan vikingarnas härjningar. Resten av sitt liv tjänade han vid Karl den Skalliges hov i det nuvarande Frankrike. Forskarna diskuterar huruvida han lärde sig grekiska redan på Irland eller senare men han kunde i vilket fall grekiska tillräckligt bra för att göra stora översättargärningar. Han översatte bland annat Dionysios Areopagita (Pseudo-Dionysius), Maximus Bekännaren och Gregor av Nyssa från grekiska till latin. Inflytandet från bland annat dessa kristna nyplatoniker är centrala i hans huvudverk *Periphyseon* som innehåller långa citat av dessa författare. Trots mängden citat (eller kanske just därför) innehåller *Periphyseons* fem böcker en egen systematik som sammanför den grekiska nyplatonska filosofin med kyrkofäderna. I den följande genomgången kommer jag därför inte att ta hänsyn till olika idéers ursprung utan behandlar Eriugenas text systematiskt. Jag kommer att hävda att spegelbildsmetaforen kan användas för att förstå några av de mest centrala dragen i Eriugenas filosofi. Liksom de flesta nyplatoniker använder han själv denna metafor men den skulle kunna utsträckas ytterligare ett steg än vad han själv uttryckligen gör. För att närma oss denna fråga måste vi dock få en bild av de stora dragen i Eriugenas filosofi, men med särskild hänsyn till

[16] Dionysius Areopagita definierar också differens som varje existerande tings specifika natur, det som skiljer det från allt annat och som de därför inte vill förlora, se Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1988, 952B.

frågan om differens och identitet och därmed om relationen mellan människa och Gud.

Titeln hänvisar till naturen som delas in i fyra delar: det oskapade som skapar, det skapade som skapar, det skapade som inte skapar och slutligen den oskapade som inte skapar. Denna fyrdelning relaterar till den nyplatonska uppdelningen i kvarblivande, emanation och återvändande som vi också har förstått som vara, liv och intellekt/vishet. Eriugena skriver också att bokens fem delar följer denna indelning: den första delen handlar om det oskapade som skapar, det vill säga den skapande guden, varat och kvarblivandet. Denna del refererar dock inte endast till kvarblivandet utan även till en första initierande skapande rörelse. Den andra delen handlar om det skapade som skapar, vilket är de första principerna för den mångfaldiga naturen. Dessa är skapade och skapar i sin tur mångfalden. Det skapade som skapar är därmed det andra steget mot emanation och mångfaldigt liv. Den tredje boken handlar om den mångfaldiga naturen som är skapad av de skapade första principerna, livet som inte självt skapar något (utan endast genom de första principerna). Bok fyra och fem slutligen handlar om det oskapade som inte skapar, det vill säga om Gud som slutmål och därigenom dels om återvändandet men också om Gud som det orörliga målet, det förblivande varat. Som vi har sett är återvändandet förknippat med intellektets process som återför allt till en ny enhet. Hos Eriugena innebär detta återvändande kristendomen själv, vilket kanske förklarar varför den sista delen tillägnas två böcker. Uppdelningen av naturen i fyra delar kan också förstås enligt följande schema:

1. Det oskapade skapande är början.
2. Det skapade skapande är orsakerna.
3. Det skapade icke-skapande är verkningarna.
4. Det oskapade icke-skapande är slutet och målet.

Eriugena utvecklar bilden (från bland annat Dionysios Areopagita) av Gud som början, mitt och slut: Gud är alltings orsak och början, såsom orsak är Gud också ständigt närvarande i mångfalden och slutligen är han allt varandes slutmål (451D). Denna nyplatonska bild gör som vi har sett frågan om annanhet central, allt är samma, men samtidigt bygger vår värld och förståelse helt på differensens grund.

På grund av denna tematik kring identitet och differens ligger det i själva kärnan av Eriugenas filosofi att alla delar hänger samman med de andra samtidigt som de skiljer sig åt. Att tala om Gud är samtidigt att tala om Guds relation till världen och människorna. Att tala om

människan är att tala om hennes relation till Gud och de första principerna. Inget kan sägas om det ena utan att samtidigt säga något om det andra. Den uppdelning man kan försöka göra gäller snarare varifrån och på vilket sätt vi ser på samma relation mellan identitet och annanhet.

Från Gud till människa och värld

Såsom det oskapade som skapar är Gud varat bortom det varande, alla mångfaldiga tings gemensamma essens som inte kan förstås. Essens innebär därmed det varandes gemensamma ursprung vilket inte kan gripas just eftersom det inte finns något som det kan skiljas ifrån. Ett tings essens innebär därför inte dess specificitet, det som skiljer det från allt annat utan tvärtom det som det har gemensamt med allt annat. Människans inre essens, likväl som allt annat skapats essen, är sålunda Guds icke-differens. Eriugena betonar därmed likheten med Gud som människans essens. Följaktligen har han också fler emanationsmetaforer och likhetsmetaforer än blandmetaforer. Därför har han också ständigt blivit anklagad för panteism och att i allt för stor utsträckning betona människans (och naturens) likhet och sammanfallande med Gud.

För att få en idé om Guds essens vänder sig Eriugena till etymologin för det grekiska begreppet för Gud ”theos” som det latinska ”deus” härstammar ifrån. ”Theos” kan enligt Eriugena härledas antingen från verbet ”theoro”, på latin ”videre” och på svenska ”se”, eller från verbet ”theo” som Eriugena översätter till ”currere” och på svenska betyder ”löpa”, ”springa” eller ”strömma” (452B-C). Eriugena menar dock att båda dessa etymologiska möjligheter har korrelerande teologiska innebörder:

1) Springandet innebär inte att Gud springer ut ur sig själv utan att han ”låter alla saker springa från icke-existens till existens”[17], det vill säga Gud som själva *språnget* och tillika som ur-sprung. Gud är rörelsen själv, men inte en rörelse som kommer ”någon annanstans”. Gud sätter sig själv i rörelse samtidigt som han är början och mål för denna rörelse. Gud är därmed rörelse i vila och vila i rörelse.

[17] Deus ergo currens dicitur non quia extra se currat, qui semper in se ipso immutabiliter stat, qui omnia implet, sed quia *omnia currere facit ex non existentibus in existentia.* 452C-3B

2) Gud som seende följer liknande mönster. Det handlar inte om ett Guds seende av något annat än Gud, utan om seendet självt. Guds skapelse formuleras som att han ser alla ting, men han ser dem inte som utanför sig själv. Detta seende implicerar, liksom springandet, en differens inom en enhet. Han ser, vilket skapar en skillnad mellan seendet och det sedda. Avstånd och differens skapas därigenom inom detsamma (452C – 453B). Eriugena tolkar den bibliska skapelseberättelsen som Guds seende och förenar den med Dionysios ljus- och mörkersymbolik. Han menar därför att ”och Gud skilde ljuset från mörkret” (1. Mos. 1:4) innebär att kunskapen skapades eller skildes ut inom det heliga icke-vetandet, det vill säga från det odifferentierade varat. Genom att skilja ljus från mörker urskiljs tingen, vilka framträder genom deras specifika former och arter, från de ursprungliga principerna. Detta beskrivs dock som en positiv rörelse, Gud bejakar ljuset och vetandet. Seendets omslag från mörker till ljus innebär därmed skapelsen av hela universum. Att göra och se är således inte åtskilda i Gud utan seende, vilja och handling sammanfaller (692D, 693A, 704B).

Både ”springa” och ”se” är verb som utifrån mänskliga förutsättningar implicerar en rörelse från det ena till det andra eller rörelse till skillnad från vila, samt seendet som i samma rörelse separerar och förenar det sedda med den seende. I Gud upphävs dock båda dessa substantiv men själva rörelsen bevaras.

Eriugena menar dock att begreppet Gud inte endast indikerar den gudomliga essensen utan också det sätt som Gud visar sig på för intellektuella och rationella varelser. Dessa Guds självmanifestationer eller teofanier, som han talar om i plural, menar han också vara det som ofta kallas Gud i Bibeln. Dessa manifestationer är inte Guds ogripbara essens utan anpassade efter de mottagande intellektens kapacitet (443B – 446D). Liksom vi inte kan se luften annat än med hjälp av ljus kan vi inte heller se Gud annat än genom intellektuella varelser. För synen är luften aldrig manifesterad i sig själv, på samma sätt kan inte heller den gudomliga essensen manifestera sig själv (450A – 450B). Teofanierna är både världen som en Guds självmanifestation, men även specifika, positiva gudsbilder i Bibeln. På vilket sätt skiljer sig då den mångfaldiga världen såsom Guds självmanifestation från Guds självmanifestation som olika gudsbegrepp? Kanske kan vi formulera det som att gudsbegreppen manifesterar det omanifesterbara i det omanifesterbara.

Det vill säga för att kunna uppfattar de mångfaldiga tingen i deras differens från varandra fokuserar vi just på deras differens och ignorerar deras gemensamma ursprung. Positiva namn på Gud vill däremot göra deras gemensamma ursprung självt manifest. Detta gemensamma kan dock, som vi konstaterat ovan, inte manifesteras på något fullständigt sätt just eftersom det är det gemensamma. Det gemensamma, den högsta kategorin, kan inte benämnas med något som har en motsatts eftersom en sådan motsatts skulle innebära att det finns något som bryter sig ur denna gemenskap. De positiva namnen är därmed aldrig tillräckliga. Liksom för Dionysios innebär detta för Eriugena att gudanamnen bär en negation som är ett ”hyper”, det vill säga en betydelse av ”mer än” (460C, 462D). Att Gud är hyperessentiell betyder att:

> […] Gud inte är något av de ting som är utan att han är mer än de ting som är, vad detta vara är, definieras inte på något sätt.[18]

Eftersom denna hyperessens inte kan benämnas och är bortom kunskapen kallas den med rätta för ”ingenting”, men ett ingenting som manifesterar sig, emanerar och omvandlas till en mångfald ”någonting”. Teofanin är alltså denna omvandling och manifestation av Gud. Det är således korrekt att tänka Gud *bortom* alla specifika essenser, såsom ett transcendent ingenting, men samtidigt korrekt att tänka Gud *i* alla essenser som den oåtkomliga grunden för alla essenser. Eriugena förstår skapelsen ur intet på just detta sätt – världen skapades inte ur ”något”, det vill säga inte ur någon essens eller substans som finns i naturen. Men eftersom varje urskiljbar essens och substans är skapad ur detta intet bär den också med sig detta intet och har därigenom del av Guds evighet (635A, 675B, 681A).

Teofanier som gudsbilder innebär alltså positiva begrepp för Gud men är som sådana begränsade. Positiva begrepp för Gud är dock mer än metaforer, eftersom alla positiva betydelser samtidigt har sitt ursprung i Gud (480B). Metaforerna har därmed inte någon separat betydelse som kan appliceras på något annat utan de är positiva i kraft av att de har del av Gud genom sitt ursprung i Gud.

Gud såsom ”hyper” är således bortom alla kategorier och ingår inte i någon kategori, inte heller kan begrepp som essens, godhet, sanning, visdom med flera prediceras om Gud annat än som metaforer (464A).

---

[18] Dicit enim *deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit.* 462D

Liksom metaforerna har sin grund i Gud är Gud förutsättningen för varje kategori. I likhet med de hedniska nyplatonisterna menar Eriugena att varje definition måste ske från en plats som är högre än det som definieras. Detta resulterar också i att varje intellekt, som ständigt definierar, inte kan definieras av sig själv utan endast av det som är över. Inget intellekt utgör därmed sin egen plats utan måste alltid placeras i det som är över det (485B, 486A). Allt varande och skapat är därför beroende av att vara en del av en överordnad kategori. Genom att ta ”plats” i dessa övergripande kategorier skapas det varande. Det vill säga allt varande behöver en plats (locus) i tid och rum. En specifik plats konstitueras genom definitionen av något varande. Plats är således endast de gränser som innesluter ett begrepp (474B). Utan dessa kan ingen skapad essens vara eller vetas. Allt är i tid och rum eftersom det inte bara är, utan är på ett specifikt sätt. Att vara på ett specifikt sätt är att vara i rummet, det vill säga ha sina specifika relationer vilket kringskär tinget på ett speciellt sätt. Att vara i tiden innebär att ha en egen början som formulerar den specifika relationen i rummet (481C – 482A). Platsbegreppet självt fungerar som begripandets gräns genom vilket det som begrips kan begripas. Tid och rum är alltså förutsättningen för varje gräns, varje definition, relation och begränsning (481C-D, 483C). Men skulle vi inte kunna låta oss nöja med universum som en högsta kategori som innefattar alla tider och alla platser? Eriugena menar att så inte är fallet, universums egen totalitet kan endast förstås som en totalitet i kraft av ett ”bortom allting” som definierar allting. Det vill säga för att förstå ”summan av allt” (Det vill säga universum) måste även denna summa ges en plats, kontrasteras mot något och begripas utifrån en högre kategori. En sådan högre kategori kan dock endast vara en negativitet eftersom allt positivt varande ingår i universum. Därför måste Gud, som universums plats, vara utan varje specifik kvalitet och därigenom obegriplig. Definierandets förutsättning är därmed odefinierbarhet – en negativitet, som vi har sett, i formen av ett ”hyper”. Den gudomliga naturen, det enda som är utan plats, kan inte lokaliseras, det vill säga definieras och begränsas, men ger allt annat plats. Eriugena säger därför också att Gud är mätande utan mått (592C-D, 590B, 591B).

De ursprungliga principerna, orsakerna som är skapade och själva skapar, kallar Eriugena för de första formerna, vilka i sin tur är beroende av den formlösa formen som har skapat dem (525A). Även dessa grundläggande orsaker är dock mörka, osynliga och lika en mörk av-

grund. Först när dessa principer emanerar genom arter, individer och tingens skillnader kan de gripas av sinnena och intellektet (551A-C, 558B).

Från människa till Gud

I den kristna skapelsemyten skapas människan sist av allt. Anledningen till detta är enligt Eriugena att människan skapades till att vara den sammanbindande länken mellan den differentierade mångfalden och alltings enhet. Människan sammanför det som i naturen är disparat till en enhet i sig själv (530C). Denna bild av medvetandets funktion är dock inte entydig. Hos Eriugena är det vanligare att differensens uppkomst förstås som sammanbunden med intellektets uppkomst, vilket också har lett till att han vanligen tolkas som idealist.[19] Emanationen ut ur det Ena innebär därmed samma rörelse som intellektets återkomst till det Ena, fast i motsatt riktning. Som vi har sett menar Eriugena att Guds seende skapar alla ting och för dem till existens. Genom seendet separeras det varande från varandra, genom seendet sammanfaller Guds kunskapande akt med hans skapande akt. Det mänskliga intellektet skiljer sig i grund och botten inte från det gudomliga, potentiellt är det detsamma som Guds intellekt. Men i sin otillräckliga dimension erfar människan endast det varandes differens och inte dess gemensamma essens bortom seendet. Det är därför människans uppgift att genom ”sophia” åter sammanföra allt.

Att människan är skapad i Guds avbild är centralt för Eriugena och han ger det en avancerad och nyanserad tolkning. Människan skapades först till Guds avbild, som en enhet och därmed utan könsskillnad eftersom Gud, som det Ena, ju ursprungligen inte kan ha en avbild som är tudelad. Han följer ordalydelsen i Bibeltexten: ”Och Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne, till man och kvinna skapade han dem.” (1. Mos. 1:27) Detta tolkar Eriugena som att människan först skapades som en avbild av det Ena, i likhet med Gud, för att därefter genast skapas i olikhet till Gud. Likheten placerar människan i det hela utan differens, olikheten är pluralitetens ursprung. Gud skapade alltså först singularis och därefter dualitetens två som manifesteras av könsskillnaden. Det är dock signifikant att

[19] Se Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena – a study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989 samt *From Iamblichus to Eriugena,* s. 255, not 239.

denna dualitet är pluralitetens ursprung, genom syndafallets upptäckt av de två skapas förutsättningarna för generationernas mångfald. Människan som Guds avbild är således ambivalent, i det mänskliga en avbild, i könsskillnaden fallet bort från Gud. Syndafallet innebär just att de skapades som två där de före syndafallet var en. Syndafallet är en Guds andra skapelse av människan och innebär, i kontrast till den traditionella uppfattningen, inte människans uppror mot Gud (532B, 794C-795C, 799A-B, 834A ff). Eriugena associerar på klassiskt manér mannen med det förenande medvetandet och kvinnan med mångfalden av sinnen och sinnenas mångfaldigande (838D). Eftersom människans likhet med Gud består är hon dock fortfarande delvis utan den sexuella uppdelningen, uppdelningen finns endast i kroppen och är därmed sekundär (541A). Människans själ är således en bild av Guds enhet, bortom sexuell, kroppslig differentiering.

I själen, som Guds avbild, kan vi dock inte skilja på dess natur och denna naturs rörelse, istället är det dess natur att röra sig, men liksom Guds rörelse är det en rörelse i vila och vila i rörelse. Detta innebär att den har ett stabilt, kontinuerligt moment, men denna kontinuitet är i sig en rörelse, eller snarare ett flertal rörelser. Varje rörelse bestäms av det som den rör sig mot, det den är riktad mot. Eftersom det finns tre mål den kan rikta sig emot, tre delar av naturen, har själen tre olika rörelser:

1) Själens primära essens är dess rörelse mot Gud, det vill säga det oskapade skapande och det oskapade icke-skapande. Denna rörelse kallas intellektet (intellectus). Intellektet rör sig mot Gud bortom varje natur och bortom varje kunskap, men som sådan rör den sig också mot den mänskliga naturens essens som, som vi har sett, har sin hemvist just i den formlösa form som skapar varje specifik form. Denna första rörelse är enkel och kan inte tolkas, det vill säga det finns ingen kunskap i denna rörelse eftersom den leder till den ovetbara Guden.
2) Den andra rörelsen är förnuft (ratio) eller handlingskraft (virtus) den riktar sig emot tingens principer och kraft och kommer därför efter Gud. Denna rörelse definierar den ovetbara Guden som allts orsak. Det naturliga förnuftets vetenskap formar alla ting och föds av den första rörelsen. Denna rörelse är därmed de formulerade orsakerna men den är också självförståelse eftersom intellektet i sig självt är ovetbart men blir manifesterat både för sig självt och för andra genom förnuftet.

3) Den tredje rörelsen slutligen är riktad mot sinneserfarenheten, den är den nedersta rörelsen i själen eftersom den handlar om orsakernas effekter. Eriugena menar att denna rörelse är sammansatt och att människan genom den kommer i kontakt med det som finns utanför det individuella vetandet genom vissa former i henne själv. Det som den är en sammansättning av är dock inte ett yttre ting och inre sinnesorgan (som vi idag vanligen tänker oss) utan en sammansättning av sinnenas erfarenheter och deras källa som förnuftet erfar. Det människan vet om Gud förblir alltid en enhet, det hon vet genom förnuftet består även det i ett uniformt modus men genom sinnena uppstår en verklig mångfald. I förnuftet förblir alla essenser en, men dessa delas upp i en mångfald essenser genom sinnena (570B-C, 572C-573B, 577B, 578A-C). Förnuftet är därmed förutsättningen för sinnena, medan intellektet är förutsättningen för förnuftet.

Alla dessa tre rörelser är motiverade av sökandet efter det högsta goda, efter Gud som är rörelsens källa och mål. Men genom denna tredelning är människan också en bild av Guds treenighet, den formlösa fadern, sonens kraft och andens handling. Men det är inte tre olika delar av människans själ utan snarare tre olika perspektiv, tre olika sätt att se samma helhet. Själens essentiella vara är dess egen rörelse, det innebär också att den av naturen är enkel och odelad, hon differentieras endast genom rörelsernas skillnader. Själen är därmed helt liv, helt medvetande, helt förnuft, helt sinne och helt minne. Såsom hel ger själen liv, näring och kontinuitet till kroppen. De många olika namnen beror på vad själen riktar sig mot, vilken rörelse det är vi försöker förstå. Därför är de många namnen resultatet av det diversifierade ljuset, av Guds seende. På samma sätt som själens aspekter inte kan delas upp i olika delar kan inte heller Gud delas upp i en del som är i tingen och en del bortom tingen. Tvärtom är Gud helt och hållet i tingen och helt och hållet bortom tingen beroende på hur vi ser (568A, 574B, 754B-D, 759B). Det vi kan veta är alltså rörelserna, eller snarare det som rörelserna producerar. Människans egna inre essens kan därmed inte förstås utan endast dess manifestationer kan förstås. Att människans inre essens är bortom differens leder till en strukturlikhet mellan Gud och människa:

> Ty, liksom det inte är möjligt att finna ut vad orsaken till allt är i sig, varken av den själv eller av något annat, utan den på något sätt kom-

> mer fram genom sina teofanier, så kan inte heller intellektet – som ständigt kretsar runt den och som är skapad till dess bild och fullständigt lik – veta vad det självt är varken genom sig själv eller något annat, utan det börjar framträda i rationaliteten som föds ur det [intellektet].[20]

Varken intellektet eller Gud visar sig alltså i sig själva utan endast genom att speglas i sina manifestationer: rationalitet eller teofanier. Denna struktur innebär alltså att det inte endast är människan som speglar Gud, utan människan speglar också sig själv. Människan är Guds spegelbild i så hög utsträckning att hon inte endast är en enkel bild av Gud, utan även i sig själv bär samma spegling som Gud bär i sig genom sin manifestation i människan. Gud manifesterar sig i människan, människans intellekt manifesterar sig i rationaliteten, rationaliteten manifesterar sig i det sinnliga och i det kroppsliga. Eriugena säger också att treenigheten visar sig i den mänskliga själens rörelser som i en spegel. Här blir en speglingens dubbla natur tydlig; själen visar treenigheten som i en kristallklar spegel, men samtidigt är Gud bortom varje skapelse och ovetbar för varje intellekt. Spegeln visar och döljer:

> [Treenigheten] manifesterar sig helt klart liksom i en spegel gjord till dess avbild för de som troget söker den. Och fastän den [treenigheten] är fjärran från allt skapat och okänt för varje intellekt, renar den genom sin bild och likhet – som är känd och begriplig för intellektuella ögon, och liksom hämtar fram sig själv såsom närvarande – den spegel i vilken den reflekteras, så att den essentiella godheten i tre substanser ger ett helt klart återsken i denna. Denna enhet och treenighet skulle inte visa sig i sig själv och genom sig själv, om den i sin avbild inte präglade spår av vetskap om den, eftersom den undflyr varje intellekt genom sin klarhets utmärkta oändlighet.[21]

---

[20] *Nam quemadmodum causa omnium per se ipsam nec a se ipsa nec ab aliquo inveniri potest quid sit, in suis vero theophaniis quodam modo cognoscitur, ita intellectus qui semper circa eum volvitur et ad eius imaginem omnino similem conditus est nec a se ipso nec ab aliquo intelligi potest quid sit, in ratione autem quae de ipso nascitur incipit apparere.* 577B-C

[21] Intuere itaque acieque mentis tota ambiguitatis caligine depulsa cognosce quam clare quam expresse divinae bonitatis substantialis trinitas in motibus humanae animae recte eos intuentibus arridet seque ipsam pie quaerentibus *se veluti in quodam proprio speculo ad imaginem suam facto limpidissime manifestat et cum sit ab omni creatura remota omnique intellectui incognita per imaginem suam et similitudinem veluti cognitam et comprehensibilem intellectualibus (oculis) ac veluti praesentem seipsam depromit (ultroque specillam in qua relucet purificat ut in ea clarissime resplendescat una essentialis bonitas in tribus substantiis, quae unitas et trinitas in se ipsa per se*

Den oskapade Guden och allt som kan vetas om denne vets därmed genom dess spegelbild. Bilden präglas av en före-bild som inte själv först och främst är någon bild utan snarare intet. Bilderna är bilder av intet. Ett intet som visar sig genom att prägla människan som ett uttryck, ett avtryck som samtidigt är en avbild och en omkastning av det som präglar. Eftersom varje kunskap kräver definition och Gud inte kan definieras finns det ”inget” att veta om Gud. Gud är det oändliga och som sådan bortom varje ting, till och med bortom distinktionen mellan ändligt och oändligt (585B, 587B).

> Gud vet alltså inte själv vad han är eftersom han inte är ett ”vad”, då ju han på något sätt är obegriplig både för sig själv och för varje intellekt,[22] […] För där ett ”vad” upptäcks där upptäcks genast också ett ”hur mycket” och ”hurdan”; men där det inte finns något ”vad” där är det omöjligt att finna ett ”hur mycket” eller ”hurdan”.[23]

Guds brist på ”vad”, på kvalitativa och kvantitativa bestämningar innebär att Gud inte heller kan veta sig själv. Om Gud kan vi, liksom Gud själv, endast veta *att* det är, inte *vad* det är. Detta är dock inte ett tillkortakommande utan visar att icke-vetandet, eller hyper-vetandet, har ett högre värde än varje vetande som bygger på differens. Denna okunskap är en ”obeskrivlig förståelse” (593 C-D). Eriugena menar därför att de verkligt visa människorna förstår att Gud inte är någon av de saker som är inom naturen, utan att han transcenderar dem alla och de visas okunskap är därför sann vishet.

> […] genom att inte känna honom [i.e. Gud] i det som finns, känner de honom bättre över både det som finns och det som inte finns.[24]

Detta icke-vetande är högre eftersom icke-vetandets prisande av Gud ligger närmare Gud och är mer sant gentemot Gud. Det är därför en

---

ipsam non appareret quia omnem intellectum effugit eximia suae claritatis infinitate nisi in sua imagine vestigia cognitionis suae imprimeret). 579A-B

[22] *Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui,* 589B

[23] *Nam ubi invenitur quid ibi confestim quantum et quale, ubi vero non est quid ibi quantum et quale impossibile est reperiri.* 591B-C

[24] Sicut enim qui recto ratiocinandi itinere investigant in nullo eorum quae in natura rerum continentur ipsum intelligere possunt sed supra omnia sublimatum cognoscunt ac per hoc eorum ignorantia vera est sapientia et *nesciendo eum in his quae sunt melius eum sciunt super omnia quae sunt et quae non sunt,* 597D-598A

större visdom att inte veta än att veta den natur om vilken okunskap är den sanna visdomen. Om Gud vore känd skulle ”den” vara känd som något, det vill säga vara begränsad av en definition och därmed upphöra att vara ett komplett uttryck av Gud. Detta gäller även för Gud, även hans högsta vetande är ett icke-vetande (771C-D). Men även detta återspeglas hos människan som också hon både kan veta sig själv och inte veta sig själv:

> För det mänskliga medvetandet känner sig själv och känner samtidigt inte sig själv. För det vet att det är, men inte vad det är. Och såsom vi har lärt i de tidigare böckerna är det genom detta som det mest tydligt visas att Guds bild finns i människan.[25]

Eriugena utvecklar på detta sätt ytterligare en likhet mellan Gud och dess spegelbild. Som tidigare konstaterat kan de lägre nivåerna endast förstås genom de högre. Människans intellekt är alltså hennes högsta förmåga, det i själen som rör sig mot det högsta ovetbara varat. Intellektet kan därför inte veta vilken dess egen essens är, det vet *att* det är men inte *vad* det är. Det vill säga det vet att det är skapat men inte hur eller av vilken substans det består. Själen har dock förmågan att skapa en bild av sig själv, av sitt eget icke-vetande, och denna bild är kroppen som kan manifestera de rörelser själen initierat. Även i detta icke-vetande, med dess manifestation, speglar människan alltså Gud. Att närma sig icke-vetandet innebär därmed att närma sig sitt eget medvetande likväl som att närma sig Gud. Människan är endast sin förståelse av sig själv, hennes substans är hennes begrepp om sig själv i sig själv. Eriugena menar därför att vi istället för att med Paulus fråga oss vem som har förstått Gud, bör fråga oss vem som har förstått sitt eget medvetande. Medvetandet som är det enkla, men som på något sätt omvandlas till en mångfald, det vill säga som i sig bär sinnesintryckens mångfald och därigenom skapar en enhet. Den centrala frågan, om Gud likväl som om människan, är således hur det enkla samtidigt kan vara en mångfald (788C). På grund av denna parallellism innebär att känna sig själv också att känna Gud, eller kanske snarare vice versa, att känna Gud är att känna sig själv.

---

[25] *Humana siquidem mens et seipsam novit et seipsam non novit. Novit quidem quia est, non autem novit quid est. Ac per hoc, ut in prioribus libris docvimus, maxime imago dei esse in homine docetur.* 771B

> Och medvetandet, i vilket själens hela dygd består, är gjord som Guds avbild och som en spegelbild av det högsta goda, då ju den gudomliga essensens obegripliga form på ett outtryckbart och obegripligt sätt reflekteras i den.[26]

Själen är alltså Guds spegelbild, i den kan det obegripliga visas upp. Kristus spelar här en speciell roll, då Kristus av Eriugena beskrivs som den perfekta mänskliga naturen, en åsikt som senare dömdes som kättersk.[27] Den mänskliga naturen såsom en perfekt spegling av Gud är Kristus, en spegling vi alla bär på som vår egen potentialitet och som därmed är möjlig att uppfylla. Kristus perfektion består i att människans fyra delar, intellekt, själ (förnuft), sinnen och kropp, inte är åtskilda utan förenade (541B-D). Manifestationerna innebär den högsta likhet mellan själ och Gud, men samtidigt med denna likhet finns en högsta olikhet. Människan är kroppslig, ändlig, förgänglig och föränderlig där Gud är okroppslig, evig, oförgänglig och oföränderlig. Människan är inte endast sin eviga essens utan även sin ändliga manifestation. Människan kan inte vara identisk med Gud eftersom de då borde ha samma namn, men inte heller kan de vara helt skilda eftersom människan i så fall inte kunde vara Guds avbild (794A-C). Eriugenas betonar dock människans likhet med Gud på ett sätt som gör att hans filosofi på denna punkt skulle kunna förstås som en modifiering av Dionysios Areopagitas ”similtudo, maior dissimiltudo”[28] till ”dissimiltudo, maior similtudo”. Människan såsom sin manifestation är motsatt Gud, men hon är också motsatt sig själv. I människan liksom i Gud finns en spegelvändning eller invertering där det obegripliga blir begripligt och det Ena blir mångfald. Genom denna spegelvändning i sig själv speglar dock människan Gud på ett perfekt sätt. Människan är en spegelbild av Gud, hon speglar inte endast Guds treenighet utan även Guds egen inre spegling. I den positiva teologin, de många positiva namnen på Gud, liksom i hennes speglingar av världen speglar hon Gud vidare.

Låt oss för ett ögonblick stanna upp och reflektera över spegelbilden som fenomen. I Bibeln kommer det antagligen mest använda citatet som nämner spegelbilder från Korintierbrevet, där Paulus skriver att ”[ä]nnu ser vi en gåtfull spegel; då skall vi se ansikte mot ansikte.”

---

[26] *Et animus quidem, in quo tota animae virtus constat, ad imaginem dei factus, et summi boni speculum, quoniam in eo divinae essentiae incomprehensibilis forma ineffabili et incomprehensibili modo resultat.* 790C.
[27] Se *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 137 f.
[28] Dionysius Areopagita, 916A.

(Kor 13:12) Här uttrycker spegelbilden en distans som en gång ska upphöra. (Även Eriugena refererar till detta ställe, se 926C.) Detta ligger också i linje med den kristna betoningen av avståndet mellan Gud och människa. Men som vi har sett uttrycker spegelbildsförhållandet mellan människa och Gud också närheten mellan de två. Denna karaktär av närhet kanske blir tydligare om vi jämför spegelbilden med en avbild av till exempel en staty. En sådan avbild kan frysa ett ögonblick och framställa det såsom rumsligt åtskilt, det vill säga rumsligt separerat från sin förebild. Spegelbilden skiljer sig från statyn på ett flertal punkter, dels är den i ständig kontakt med sin urbild, det vill säga i kontrast till statyns frysta ögonblick följer den ständigt och exakt sin förebilds rörelser och behåller på så sätt en ständig processuell kontakt mellan förebild och avbild. Denna processuella närhet är en central del av själva speglingen. För vi måste komma ihåg att det här är speglingen själv som står i centrum och inte de medium som vi till vardags uppfattar speglingar igenom, det vill säga vattenytan, metallplattan eller den moderna spegeln. Inte heller kan vi förstå det något som speglas i mediet som nödvändigt för det ursprungliga fenomenet. Tvärtom, medier och konkreta förebilder som förutsättningar för speglingarna kan den nyplatonska traditionen inte tillåta, vi bör därför begränsa spegelbildsmetaforen till *speglingen själv* och sätta såväl förebild som reflekterande medium inom parentes. För Eriugena är det speglingens rörelse som är central – vi måste komma ihåg att Eriugena definierar såväl Gud som människa i verbform: Gud som springandet och seendet, människan som sina tre rörelser. Som vi såg upphävs också det substantiverade subjektet och objektet i definitionen av Gud som seende, istället är Gud seendets rörelse vilket är det som skapar alla ting. Om vi förstår speglingen själv som primär kan vi se förebilden, mediumet och avbilden som sekundära produkter, stelnade substantiv ur en primär rörelse. Speglingen utgör då en parallell till Eriugenas beskrivning av Gud som seende eller springande.

Det är också rörelsen och därmed spegelbildens processuella närhet som utgör förutsättningen för spegelbildens invertering, det vill säga för spegelvändningen varigenom höger blir vänster och vänster blir höger. Spegelbildens närhet utgör också dess distans, nära är inte detsamma som identiskt. Denna närhet innebär en total omkastning. I detta sammanhang kan det också vara intressant att påminna sig om att vi aldrig har sett vårt eget ansikte annat än spegelvänt, det som är oss närmast är mest oåtkomligt för vårt seende. Eriugena använder sig

också av avtrycket (imprimo, se till exempel 579B) för att uttrycka denna invertering. Avtrycket som likt ett fotavtryck är en närvaro av en frånvaro. På samma sätt menar Eriugena att det gudomliga sätter det mänskliga vetandet som sitt avtryck. Gud är således ut- och invändningen av sig själv, inte endast en extrem ovetbarhet utan i samma utsträckning sina manifestationer. I modern terminologi uttrycks ofta spegelbildens spegelvändning som en samtidig immanens och transcendens. Mer intressant är det kanske att förstå speglingen som ”transcendere”, den rörelse som innebär att något går ut ur sig självt utan att lämna sig självt.

Några receptioner av Eriugena

Eriugena influerade den ortodoxa och skolastiska traditionen, men än mer påverkade han kättare och mystiker. Århundradena efter Eriugenas död levde hans texter vidare i vissa lokala miljöer och under denna period ansågs Eriugena vara en del av den klassiska latinska traditionen vars inflytande främst bestod i att han bidrog med flertalet tekniska termer och förklaringar, samt sammanställde ett grekiskt–latinskt lexikon. Hans spekulativa filosofi missförstods eller ignorerades.[29] På 1000-talet fångade Anselm av Canterbury upp och förde vidare delar av hans spekulativa filosofi.[30] 1100-talet innebar intellektuell förnyelse och det är också under denna period som Eriugenas inflytande får sin specifika karaktär.

Under 1100- och 1200-talen inspirerades flera kätterska rörelser av Eriugena och texten fördömdes därför 1225.[31] Sedan Thomas av Aquino har den skolastiska traditionen förstått Eriugena som en i huvudsak kättersk tänkare.[32] Men parallellt med denna ortodoxa läsning har han också levt vidare i den nyplatonska mystiska traditionen, en tradition som ständigt på nytt påverkat filosofin. Bland de som påverkades av

---

[29] *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 271 f.

[30] För några parallella filosofiska idéer hos Eriugenas och Anselm, se Giulio d’Onofrio, ”Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9.-11. Jh.)” ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkensgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 47-76, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987, s. 74 f.

[31] Se *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 83 f, 87.

[32] Se Dominic J. O’Meara, ”Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision” ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkensgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 224-236, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987.

Periphyseon finns Hildegard av Bingen (1098-1179) och Meister Eckhardt (1260-1329) som vi vet hade kunskap om flera av Eriugenas verk. Nicolas Cusanus (1401-1464) är dock antagligen den tänkare som bäst kände till Eriugenas verk, han hade ett exemplar av *Periphyseon* under en tid då den endast fanns i nio exemplar.[33] Cusanus terminologi är också i hög utsträckning utvecklad under påverkan av Eriugena, vilket visar sig i till exempel begreppen ”motsatsernas sammanfallande” (*coincidentia oppositorum*) och ”heligt icke-vetande”.[34] Även den tyska idealismen har en uttalad påverkan från Eriugena. Hegel menade att Eriugena på grund av hans argumenterande, rationalistiska inställning påbörjade den skolastiska filosofin. Men eftersom denna argumenterande metod samtidigt innebär att han inte först och främst bygger på Bibeln menar Hegel att han inte i egentlig betydelse hör till den skolastiska traditionen. Hegel sa därför att Eriugena ”var den förste med vilken en sann filosofi tog sin början”.[35] Eriugena menade att sanna auktoriteter blir auktoriteter eftersom de med förnuftet har upptäckt sanningar och traderat dessa vidare (513B-C). Han utgör därmed en viktig länk mellan grekisk nyplatonism och rationalistisk filosofi, till exempel Spinoza och Descartes.[36] Men som vi har sett stannar Eriugena inte vid denna rationalism utan söker uttrycka rationalitetens ogripbara grund vilket är anledningen till hans inflytande inom den mystiska traditionen.

När den mystiska, ”alternativa” traditionen ska återberättas glömmer de flesta filosofihistoriker bort att den under medeltiden i stor utsträckning bars vidare av kvinnliga författare. Hildegard av Bingen uppvisar, som tidigare påpekat, ett inflytande av Eriugena och hon lästes i sin tur vidare av beginer som Mechthild von Magdeburg och Hadewijch av Antwerpen. Denna tradition påverkade i sin tur bland andra Meister Eckhardt.[37] Hos dessa tänkare återfinner vi också återkommande den centrala paradoxen av spegelbildens spegelvändning.

---

[33] *The philosophy of John Scottus Eriugena,* s. 274.

[34] Se Werner Beierwaltes, ”Eriugena und Cusanus”, ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkensgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 311-343, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987.

[35] Georg Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 551 ff.

[36] *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s 283.

[37] För Mechthild von Magdeburgs och Margerete Poretes inflytande på Eckhardt se Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife – Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhardt,* Notre Dame och London, University of Notre Dame Press, 1995.

För att undersöka några sätt som spegelbilden tematiskt utvecklades på ska vi göra tre korta nedslag i den mystiska traditionen. I tur och ordning undersöker vi därför några spegelbildsmetaforer hos Hildegard av Bingen, Ibn Tufail och Meister Eckhardt.

Det finns inga definitiva bevis för att Hildegard av Bingen läste Eriugenas texter, men i hennes texter finns flera teman som uppvisar starka likheter med Eriugenas *Periphyseon*.[38] Ett tema hos Hildegard av Bingen som relaterar till Eriugena är att i hennes texter är spegelbilden en central metafor för tron. Denna metafor kan relateras till relationen mellan intellektet och rationaliteten. Tron relaterar till det som inte kan vetas direkt utan som endast kan vetas genom att förmedlas eller manifesteras i ett annat medium eller modus. Hildegard uttrycker detta i en central bild, när själen påminner sig om att den är skapad ur Gud och troende skådar Gud: ”såsom en människa betraktar sitt ansikte i en spegel, så som det väl ser ut.”[39] Det vill säga liksom människan aldrig kan se sitt eget ansikte annat än medierat via till exempel en spegel, kan hon inte heller se Gud annat än medierad. Tron uttrycker detta minne av ett ursprung som är närvarande som en frånvaro. Hildegard utvecklar Eriugenas kritik av en okritisk förståelse av rationaliteten genom att lyfta fram ratios ogripbara grund. Hon menar att det obegripliga fenomenet av Guds självgivande i människoblivandet ytterst inte kan förklaras rationellt utan endast belysas genom spegelanalogin.[40] Även Hildegard använder sig av den nyplatonska emanationsläran och ger spegelbilden en central roll i denna: genom minnet är vi kvar i Gud, genom inkarnationen emanerar Gud ut ur sig själv, genom det heligas spegel har vi en föraning om återvändandet. Hildegard utvecklar därmed de nyplatonska temana och utvecklar trosbegreppet inom dessa. Liksom Eriugena ser hon ingen motsättning mel-

---

[38] För en diskussion om Eriugenas inflytande över Hildegard, se Christel Meier, ”Über die Eriugena-Rezeption bei Hildegard von Bingen” ur *Eriugena Redivivus – Zur Wirkensgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, s. 89-141, utg. Werner Beierwaltes, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1987. Meiers argument för Eriugenas inflytande över Hildegard är centrerad just kring ljus- och spegelbildsmetaforer.

[39] *sicut et homo faciem suam in speculo considerat, quomodo formata sit*, citerat ur Margot Schmidt, ”Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens – Speculum als Symbol des Transcendenten”, s. 95-157, ur *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*, utg. Anton Ph. Brück, Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft dür Mittelreinische Kirchengeschichte, 1979, s. 106, Hildegard, *Liber divinorum operum simplicis hominis*, III, 6n. (Jag har här följt Schmidts bibehållning av konjunktivet i bisatsen.)

[40] Ibid., s. 136.

lan tro och förnuft, utan de är ömsesidigt förbundna.[41] Hos Hildegard representerar spegelbilden framförallt distansen till Gud, spegelvändningens olikhet. Enligt denna logik är vetandet trons spegelbild liksom ”intellekt” hos Eriugena speglas i ”ratio”. Tron benämner därmed relationen till det dolda i förnuftet. Bilderna hör till förnuftet eftersom urbilden aldrig kan presenteras annat än genom sina spegelbilder (teofanier). Vi kan alltså se hur Hildegard utvecklar en tråd från Eriugena som har tolkats på olika sätt. Eriugena menar att det är med hjälp av förnuftet (ratio) vi kan närma oss Gud. Denna tanke har levt vidare som insikten att det är med hjälp av rationaliteten vi kommer närmast och bäst förstår världen, Gud och oss själva. Denna tanke om förnuftets överhöghet har ett starkt fäste i den västerländska tanketraditionen även i den sekulariserade tidsåldern. I kontrast till denna tolkning av Eriugena kan vi förstå Hildegards tänkande som en betoning av den samtidigt motsatta rörelsen: intellektet som är rationalitetens grund är ett intellekt som likt Gud inte kan förstås, istället är grunden en avgrund, seendets icke-seende och differensens odifferentierade ursprung.

En helt annan aspekt av bild- och spegelbildsbegreppen, kanske den litterärt vackraste, kan vi finna hos Ibn Tufail (1108/10-1185/6). Han var en spansk sufisk tänkare som var lärare till Ibn Rushd (Averroes) och som visar hur sammanvävda den kristna mystiken och den muslimska sufismen är. Han menar att mystikern för att närma sig Gud måste förhålla sig till det skapades ”bildvara” och genom bilderna försöka nå utöver dem, till deras bildlösa urbild. Spegelbilderna visar sig här vara långt mer komplicerade än en enkel spegelbild av en urbild. Istället framträder en serie av speglingar. Sådana serier av speglingar såg vi ovan hos Plotinos vilka även fördes vidare genom Dionysios hierarkier till Eriugena (631A ff). Ibn Tufails huvudperson Hayy ibn Yaqzan beskriver hur själen försöker återvända till sitt ursprung genom att förbjuda varje bild som dyker upp. Genom denna meditativa teknik når själen en total förening med Gud och en upplevelse av total annihilation, absorption och enhet. Detta stadium kan överhuvudtaget inte beskrivas vilket också gör de beskrivande begreppen ”annihilation”, ”absorption” och ”enhet” till icke-begrepp. Orden kommer dock tillbaka steg för steg på vägen tillbaka genom att en serie spegelbilder vecklar ut sig för honom. Den första speglingen han såg var:

[41] Ibid., s. 153.

> varken identisk med Sanningen och den Enda eller med sfären själv men inte avskild ifrån någotdera – såsom solens avbild i en putsad spegel varken är sol eller spegel och ändå bådadera.

Han beskriver vidare hur han nedanför i fixstjärnornas sfär såg ett annat immateriellt väsen:

> varken identiskt med Sanningen och den Ende eller med den hösta sfären, och inte ens med sig självt, och ändå är det inte något annat än detta. Det var som om solens avbild i en spegel, återkastad från en annan spegel vänd mot solen.

Därunder Saturnus avspegling, även den:

> skild från materian och varken densamma som eller annan än de väsen han hade sett – den var så att säga återspeglingen av återspeglingen av solens återspegling […] I varje sfär såg han på detta sätt ett transcendent, immateriellt subjekt som varken var identiskt med eller annat än de som fanns högre upp, likt solens avbild reflekterad från spegel till spegel i sfärernas neråtgående ordning. […] Det var som om solens avbild lyste på böljande vatten från den sista i raden av speglar, reflekterade hela vägen ner från den första som vette direkt mot solen. Plötsligt fick han syn på sig själv som ett kroppslöst subjekt. Om det vore tillåtet att skilja ut individer ur de sjuttiotusen ansiktenas enda identitet skulle jag säga att han var ett av dem. Om det inte vore för att hans väsen ursprungligen var skapat skulle jag säga att de var han. Och om hans jag inte hade fått individualitet vid sin skapelse genom en kropp skulle jag säga att det aldrig hade blivit till. Därifrån såg han andra jag som sitt eget, oändligt antal och ändå ett.[42]

I varje steg i hierarkin möter vi en spegelbilds återsken men med en diskrepans. Världen som spegelbilder av spegelbilder innebär en upprepning med en skillnad. Speglingar som slutligen visar honom själv som en av dessa speglingar. Hans ”spegelvara” är grunden till att han samtidigt är *ett* själv och inte separerad, både ändlig och oändlig. Jaget är därmed även här dubbelt – identitet, namngivning och individualitet är den ena sidan som inte helt kan negeras, men inte heller helt bejakas om en sådan bejakning samtidigt innebär en negering av denna individualitets beroende av icke-varat som är identiteten genom speglingarna.

---

[42] Ibn Tufail, *Hayy ibn Yaqzan – Den självlärde filosofen*, övers. Öjevind Lång, Furulund: Alhambra, 2001, s. 84 ff.

I det totala sammanfallandet av den egna essensen och sanningens essens finns det inte heller något utrymme för ord eller någon annan typ av differens, endast här finns det inte heller bild. I rörelsen från detta sammanfallande ”ser” ”han” dock hur differens och åtskillnad uppkommer. Det är i beskrivningen av denna uppkomst som bild och framförallt spegelbild är centrala moment. Spegelbildens funktion är att varken vara detsamma, men inte heller något annat.

Vägen tillbaka till Gud går därmed genom att ta bort bilder. Som vi har sett hos Eriugena kan de kunskapande bilderna endast finnas om det mångfaldiga och inte om det Ena. Meister Eckhardt utvecklar denna tanketradition genom att diskutera hur kunskapsförmågan kan inverteras och sluta avbilda det varande för att istället avbilda källan. Just eftersom vi är en spegelbild av det oändliga kan vi ha kunskap om allt varande och samtidigt garantera vår relation till det oändliga, hypervarat. Såsom bild är vi ändliga eftersom en bild har form och därmed kan definieras. Såsom bild är vi oändliga eftersom en bild avbildar något annat och därigenom pekar bortom sig självt. Meister Eckhardt menar att det första steget i människans försök att närma sig Gud är att avbilda Gud i enlighet med de berättelser vi har. Detta är den symboliska teologin som är bristfällig eftersom varje bild av Gud är otillräcklig. För att närma sig det gudomliga bör vi därför inte avbilda Gud utan avbilda oss, det vill säga ta bort varje bild. Detta är den negativa teologins rörelse, likt en mästare skär ut en bild ur trä eller sten så för han inte bilden in i trät utan tar istället bort flisor så att bilden blir synlig, det vill säga mästaren ger inte utan tar. Det innebär att människan måste gå ut ur varje bild och därmed även ut ur sig själv eftersom även hennes kunskap om sig själv är en bild. Av-bildningen innebär dock i samma steg en överbildning. Detta ”över” bör nog först och främst förstås som ett ”hyper”. Meister Eckhardts tanke kan därmed sammanfattas som att vårt ”avbildningsvara” aldrig kan nås genom att avbilda det vi avbildar, istället måste vi av-bildas för att kunna nå hyperbildning.[43]

Hos Eriugena möter vi aldrig någon uppmaning att kasta av oss teofanierna, tvärtom är det genom att se det Ena i mångfalden filosofen kan närma sig Gud. Även den mystiska traditionen i Eriugenas efterföljd bör nog läsas på detta sätt: att se det ogripbara Ena *i* allting. Hyperbildningen innebär i så fall snarare att försöka intensifiera spegling-

[43] Meister Eckhardt, *Deutsche Predigten und Traktate*, Zürich: Diogenes, 1979, s. 142 ff.

en själv, utan att fästa allt för mycket uppmärksamhet på speglingens två objektifierade poler.

Slutreflektion: Västerländsk filosofi – det Enas paradigm?

Filosofer har alltsedan Nietzsche kritiserat den västerländska metafysiska traditionen för att försöka föra in allt i ett allomfattande system. En av dessa kritiker är Emanuel Levinas som menar att det västerländska tänkandet lyder under det Enas paradigm. Han härleder denna tendens till nyplatonismen och Plotinus vilka, som vi har sett, för tillbaka all differens till det Ena. Levinas påpekar i nyplatonikernas efterföljd att redan intellektualiseringen av det Ena innebär en mångfald eftersom det innebär en separation mellan vetandet och vetandets objekt. Att försöka erfara eller tänka enheten är därmed en omöjlighet. Levinas konstaterar också att en nostalgi eller hemlängtan kvarstår, som om det Ena fortfarande kändes i kunskapens brist, något vi kan förstå som Levinas formulering för kvarblivandet och återvändandet som fortsätter att binda oss till det Ena. Intelligensen är således bunden till det Ena såsom dess negering, såsom det som den inte kan tänka. Vetandet, menar Levinas, är därmed det som inte är transcendent, utan det närvarande. Levinas påpekar att det västerländska filosofiska paradigmet, som drar en skarp gräns mellan det närvarande som vi har kunskap om och det transcendenta som vi inte kan veta något om, härstammar härifrån. Därigenom har också en förberedelse skett som innebär att det transcendenta helt kan tas bort i ett andra steg, samtidigt som det Ena behålls såsom systematikens enhet. Det Ena profaniseras därmed som metafysiken eller vetenskapens enhet. Från Plotinos härstammar därmed ett nostalgiskt begär efter enhet som den västerländska traditionen gång på annan försöker nå. Den västerländska filosofins grundläggande problem är således enligt Levinas att den ständigt försöker föra tillbaka allt till Samma.[44]

Enligt Eriugena speglar vårt tänkande det Enas enhet. Precis som Levinas påpekar återges det Enas enhet i rationalitetens systematiska enhet av det samma. Denna nyplatonska bild har också mycket riktigt levt vidare i den västerländska metafysiska historien. Men det som glöms bort är att det Ena inte är det Samma. Det som skiljer det Ena från det Samma är just *speglingen.* Den systematiska enheten inverte-

[44] Emmanuel Levinas, ”Philosophy and Transcendence”, ur *Alterity and Transcendence*, London: The Athlone Press, 1999, s. 6 ff.

rar och förmedlar samtidigt det Ena. Men Levinas gör sig blind för nyplatonismens och Eriugenas andra arv, spegelbildens spegelvändning, som främst levde vidare i de mystiska och kätterska traditionerna och som fortsatte att påverka historien om än ofta inom en undanskymd eller alternativ tradition. Han lierar sig därmed med den ortodoxa traditionen i sin tolkning av nyplatonismen istället för att lyfta fram och bejaka de sidor av det nyplatonska arvet som kanske i högre grad kan berika filosofin i dess självkritik idag.

I den ortodoxa traditionen blev, som Levinas konstaterar, spegelbildens invertering, Guds transcendens, något yttre för människan som därmed kunde tas bort i ett andra steg. Det Enas invertering separerades från det Samma och glömdes bort. I kontrast till denna tradition kan vi lyfta fram Eriugena och spegelbildens spegelvändning som innebär att det Ena aldrig kan tänkas i sig (eftersom tänkandet redan implicerar differens), men vilket inte innebär att det Ena inte spelar någon roll för tänkandet eller att tänkandet inte ständigt måste relatera till sina egna gränser. Människan som inverteringen av Guds transcendens och det radikalt andra, det vill säga Levinas eget tema, blir därmed centrala filosofiska teman. Men i denna tradition är denna radikala annanhet inte ett yttre för henne själv utan hennes egna innersta essens, en annanhet i hjärtat av det Ena självt. Den radikala alteritet som blir aktuell här är därmed inte främst den andres annanhet utan sammanfallandet av annanhet och identitet i det egna. Det innebär att människans vetande aldrig kan reducera allt till samma utan måste försöka tänka två diametralt motsatta samtidigt. I den nyplatonska traditionen kan vi alltså finna grunden för att tänka under det sammas paradigm, men här finns också dess motsatts, försöken att tänka den radikala alteritetens samtidighet. Det är också som en meontologi (”me on” icke-vara, meontologi betyder alltså läran om icke-varat eller en icke-varats ontologi) eller en hyperontologi som Eriugenas texter är aktuella idag.[45] Som en dold tradition under och i den metafysiska traditionen har det även löpt en annan tråd, en tradition av paradox och spegelbildens spegelvändning.

[45] Se *The philosophy of John Scottus Eriugena*, s. 93, 100 f., 214 ff.

Författarpresentationer

Jonna Bornemark är doktorand i filosofi vid Södertörns högskola och Uppsala universitet och skriver på en avhandling med arbetsnamnet *Det egna och det främmande genom gränsdragningens skeende – en fenomenologisk analys av transcendens och kropp*. Hon har även publicerat artiklar om Karl Jaspers och Edith Stein. Hon medverkar i projektet ”Det egna och det främmande – om bildningsbegreppets aktualitet”.

Marcia Sá Cavalcante Schuback är docent i filosofi vid Södertörns högskola. Några av hennes publikationer är *Lovtal till Intet* (2006) och *I människans tystnad* (1995). På portugisiska har hon tidigare publicerat *O começo de deus* (1998), *Ensaios de Filosofia* (1999), *A doutrina dos sons de Goethe a caminho da música nova de Webern* (2000), *Para ler os medievais - ensaio de hermenêutica imaginative* (2001). Hon är även projektledare för forskningsprojektet ”Det egna och det främmande - om bildningsbegreppets aktualitet”.

Jean-François Courtine är professor i filosofi vid Ecole Normale Supérieure och chef för Husserlarkivet i Paris. Han har bland annat publicerat *Suarez et le système de la métaphysique* (1990), *Heidegger et la phénoménologie* (1990) och *Extase de la raison. Essais sur Schelling* (1990). Bland hans senare publikationer återfinns *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale* (2003) och *Inventio analogiae, Métaphysique et onto-théo-logie* (2005).

Joakim Garff är forskningslektor vid Søren Kierkegaard Forskningscenteret i Köpenhamn. Några av hans publikationer är *”Den Søvnløse.” Kierkegaard læst æstetisk / biografisk* (1995), *Kierkegaards æstetik* (tillsammans med Jørgen Dehs och Poul Erik Tøjner, 1995), *Skriftbilleder. Søren Kierkegaards journaler, notesbøger, hæfter, ark, lapper og strimler*, (tillsammans med N. J. Cappelørn och J.

Kondrup, 1996), *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En Biografi* (2000). Han arbetar just nu på ett verk om Kierkegaard och bildning.

Jad Hatem är professor i filosofi, teologi och komparativ mystik vid Université St Joseph i Beirut. Några av hans centrala publikationer är *Extase cruciale et théophorie chez Thérèse d'Avila* (2002), *La Gloire de l'Un – Philoxène de Mabboug et Laurent de la Résurrection* (2003), *Semer le Messie selon Fondane poète* (2004), *Le Sauveur et les Viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry* (2004), *Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wojtyla et Henry* (2004) samt *Hallâj et le Christ* (2005).

Sara Heinämaa är forskare vid Helsingfors universitets forskarkollegium och professor i humanistisk kvinnoforskning vid Center för kvinno- och genusforskning vid Oslo universitet. Hon har bland annat publicerat *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (2003), *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries* (red. med Dan Zahavi och Hans Ruin, 2003) och en rad artiklar om Merleau-Ponty, Beauvoir, Irigaray och könsskillnadens filosofi.

Marcel Quarfood är lektor i filosofi vid Södertörns högskola. Han doktorerade 2004 med avhandlingen *Transcendental Idealism and the Organism. Essays on Kant*. Han har även publicerat artiklar om Kant och översatt Kants *Prolegomena till varje framtida metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap* (2002). Han medverkar också i projektet ”Det egna och det främmande – om bildningsbegreppets aktualitet”.

James Risser är professor i filosofi vid University of Seattle. Han har bland annat publicerat *Hermeneutics and the Voice of the Other* (1997), *American Continental Philosophy* (red. med Walter Brogan, 2000) och *Heidegger Toward the Turn: The Work of the 1930s* (red., 1999) samt artiklar om Hegel, Gadamer, Heidegger och hermeneutisk filosofi. Han arbetar just nu på en bok med namnet *Hermeneutics in Dialogue*.

Hans Ruin är professor i filosofi vid Södertörns högskola. Han har bland annat gett ut *Enigmatic Origins. Tracing the theme of Historicity through Heidegger's Work* (1994), *Herakleitos Fragment* (med Håkan

Rehnberg, 1997), *Metaphysics, Facticity, Interpretation* (red. med Dan Zahavi and Sara Heinämaa, 2003) samt *En kommentar till Heideggers Varat och tiden* (2005). Han medverkar också i projektet ”Det egna och det främmande – om bildningsbegreppets aktualitet”.

Sören Stenlund är professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet. Han har bland annat publicerat *Combinators, λ-terms and Proof Theory,* (1972), *Det osägbara* (1980), *Language and Philosophical Problems* (1990), essäsamlingen *Filosofiska uppsatser* (2000) samt en rad artiklar främst om språkfilosofi och Wittgenstein.

Publikationer från Södertörns högskola

Södertörn Philosophical Studies

1. Hans Ruin & Nicholas Smith (red.), *Hermeneutik och tradition: Gadamer och den grekiska filosofin*, 2003
2. Hans Ruin, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden,* 2005
3. Marcia Sá Cavalcante Schuback & Hans Ruin (eds.), *The Past's Presence: Essays on the Historicity of Philosophical Thought,* 2006
4. Jonna Bornemark (red.), *Det främmande i det egna: filosofiska essäer om bildning och person,* 2007

Södertörn Academic Studies

1. Helmut Müssener & Frank-Michael Kirsch (Hrsg.), *Nachbarn im Ostseeraum unter sich. Vorurteile, Klischees und Stereotypen in Texten*, 2000
2. Jan Ekecrantz & Kerstin Olofsson (eds.), *Russian Reports: Studies in Post-Communist Transformation of Media and Journalism,* 2000
3. Kekke Stadin (ed.), *Society, Towns and Masculinity: Aspects on Early Modern Society in the Baltic Area*, 2000
4. Bernd Henningsen et al. (eds.), *Die Inszenierte Stadt. Zur Praxis und Theorie kultureller Konstruktionen,* 2001
5. Michal Bron (ed.), *Jews and Christians in Dialogue II: Identity, Tolerance, Understanding*, 2001
6. Frank-Michael Kirsch et al. (Hrsg.), *Nachbarn im Ostseeraum über einander. Wandel der Bilder, Vorurteile und Stereotypen?,* 2001
7. Birgitta Almgren, *Illusion und Wirklichkeit. Individuelle und kollektive Denk-muster in nationalsozialistischer Kulturpolitik und Germanistik in Schweden 1928–1945*, 2001
8. Denny Vågerö (ed.), *The Unknown Sorokin: His Life in Russia and the Essay on Suicide*, 2002

9. Kerstin Shands (ed.), *Collusion and Resistance: Women Writing in English*, 2002, (Also No 1 in the series English Studies)
10. Elfar Loftsson & Yonhyok Choe (eds.), *Political Representation and Participation in Transitional Democracies: Estonia, Latvia and Lithuania*, 2003
11. Birgitta Almgren (Hrsg.), *Bilder des Nordens in der Germanistik 1929–1945: Wissenschaftliche Integrität oder politische Anpassung?,* 2002
12. Christine Frisch*, Von Powerfrauen und Superweibern: Frauenpopulärliteratur der 90er Jahre in Deutschland und Schweden*, 2003
13. Hans Ruin & Nicholas Smith (red.), *Hermeneutik och tradition. Gadamer och den grekiska filosofin*, 2003, (Also published as No 1 in the series Södertörn Philosophical Studies)
14. Mikael Lönnborg et al. (eds.), *Money and Finance in Transition: Research in Contemporary and Historical Finance*, 2003
15. Kerstin Shands et al. (eds.), *Notions of America: Swedish Perspectives*, 2004
16. Karl-Olov Arnstberg & Thomas Borén (eds.), *Everyday Economy in Russia, Poland and Latvia*, 2003
17. Johan Rönnby (ed.), *By the Water. Archeological Perspectives on Human Strategies around the Baltic Sea*, 2003
18. Baiba Metuzale-Kangere (ed.), *The Ethnic Dimension in Politics and Culture in the Baltic Countries 1920–1945*, 2004
19. Ulla Birgegård & Irina Sandomirskaja (eds.), *In Search of an Order: Mutual Representations in Sweden and Russia during the Early Age of Reason*, 2004
20. Ebba Witt-Brattström (ed.), *The New Woman and the Aesthetic Opening: Unlocking Gender in Twentieth-Century Texts*, 2004
21. Michael Karlsson, *Transnational Relations in the Baltic Sea Region*, 2004
22. Ali Haji Ghasemi, *The Transformation of the Swedish Welfare System: Fact or Fiction?: Globalisation, Institutions and Welfare State Change in a Social Democratic Regime*, 2004
23. Erik A. Borg (ed.), *Globalization, Nations and Markets: Challenging Issues in Current Research on Globalization*, 2005
24. Stina Bengtsson & Lars Lundgren, *The Don Quixote of Youth Culture: Media Use and Cultural Preferences Among Students in Estonia and Sweden*, 2005
25. Hans Ruin, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden*, 2005, (Also published as No 2 in the series Södertörn Philosophical Studies)

26. Людмила Ферм, *Вариативное беспредложное глагольное управление в русском языке XVIII века*, 2005
27. Christine Frisch, *Modernes Aschenputtel und Anti-James-Bond: Gender-Konzepte in deutschsprachigen Rezeptionstexten zu Liza Marklund und Henning Mankell*, 2005
28. Ursula Naeve-Bucher, *Die Neue Frau tanzt: Die Rolle der tanzenden Frau in deutschen und schwedischen literarischen Texten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, 2005
29. Göran Bolin et al. (eds.), *The Challenge of the Baltic Sea Region: Culture, Ecosystems, Democracy*, 2005
30. Marcia Sá Cavalcante Schuback & Hans Ruin (eds.), *The Past's Presence: Essays on the Historicity of Philosophical Thought*, 2006, (Also published as No 3 in the series Södertörn Philosophical Studies)
31. Maria Borgström och Katrin Goldstein-Kyaga (red.), *Gränsöverskridande identiteter i globaliseringens tid: Ungdomar, migration och kampen för fred*, 2006
32. Janusz Korek (ed.), *From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective,* 2007
33. Jonna Bornemark (red.), *Det främmande i det egna: filosofiska essäer om bildning och person,* 2007, (Also published as No 4 in the series Södertörn Philosophical Studies)

Beställningar och förfrågningar:
e-post: publications@sh.se eller *fax*: 08-608 40 12

SÖDERTÖRN PHILOSOPHICAL STUDIES 4

Det främmande i det egna

Filosofiska essäer om bildning och person

Inom den moderna hermeneutiska filosofin har begreppet bildning fått en ny och kritisk aktualitet. Det betecknar inte längre bara besittningen av ett kulturarv utan handlar mer om att tänka den process varigenom en individ formas i mötet med det främmande. I bildningsprocessen träder människan ut ur det egna och utsätter sig för det nyas prövning. Därigenom blir också det egna främmandegjort. Genom mötet med det allmänna formas i bildningsprocessen en unik individ och person. Det filosofiska begreppet »person« är intimt länkat till bildningstanken. Begreppen »person« och »bildning« är båda också mötesplatser för filosofi och teologi, eftersom bildning ursprungligen förknippades med att formas till Guds avbild.
I åtta nyskrivna bidrag belyser bokens författare hur frågan om bildning och person formulerats hos bland andra Kant, Kierkegaard, Nietzsche och Heidegger, och pekar vidare mot vad ett kritiskt bildningsbegrepp kan betyda i dag.

Serien Södertörn Philosophical Studies redigeras
av Marcia Sá Cavalcante Schuback och Hans Ruin. Omslagsmålning: Håkan Rehnberg

DISTRIBUTÖR:
Södertörns högskola, Biblioteket, S-141 89 Huddinge
Tel: +46 (0)8 608 40 00 Fax: +46 (0)8 608 40 12
E-post: publications@sh.se

södertörns högskola
UNIVERSITY COLLEGE