

Att fånga det flyktiga

Lena Edlund

Att fånga det flyktiga

Om existentiell mening och objektivitet



UPPSALA
UNIVERSITET

Dissertation presented at Uppsala University to be publicly examined in sal IV, Universitetshuset, Uppsala, Friday, May 16, 2008 at 10:15 for the degree of Doctor of Theology. The examination will be conducted in Swedish.

Abstract

Edlund, L. 2008. Att fånga det flyktiga. Om existentiell mening och objektivitet. 179 pp. Uppsala. ISBN 978-91-506-2001-6.

This work attempts an answer to two questions. Firstly, is it possible to experience meaning when everything is transient? And secondly, in what way is objectivity possible when it comes to such phenomena as existential meaning? The questions originate from our inside-perspective, and it is from what we have experienced ourselves that we try to make intelligible existential meaning. We are to a great extent part of the context in which we live. Our ability to contemplate our situation and our own contemplation is taking place in interplay with others. To make room for the small things meaningful in life, the expression existential meaning is used. In this expression both the meaningless and the meaningful are included, since both are needed for our understanding of meaning. Without the Other and that which is different, the individual person's formation of existential meaning becomes just more of the same, it becomes an enclosure in the present. The encounter with the Other makes room for that which is different to break through.

Objectivity is possible when it comes to existential meaning, if one views objectivity as a process between people. It is performed in conversation. Those who converse, refer to their bodily experiences of the Time that remains and help each other, using language as the tool, to formulate their experiences. They compare each others' manifestations of existential meaning, and with the help of language they go further in the formation of what is meaningless and meaningful. Their conversations imply a normative presupposition that they can justify the claims that they make. Because it is actually not possible to make intelligible existential meaning in words other than by doing it as a mix of descriptions of that which is manifesting itself and linguistic rewritings in the form of stories. This expression of objectivity has a normative aspect, namely in relation to the possibility that we can be wrong. Therefore, we need each other in the act of judging, and together we are guided by the fact that it later on can emerge things that show that our judgment has not been fully correct.

Keywords: existential meaning, inside-perspective, enclosure, transcendence, identity, the Other, body-subject, the Time that remains, objectivity, objectivity process, open textured concept, truth, ficciones, language, Caputo, Davidson, Derrida, Heidegger, Herrmann, Lynch, Putnam, Searle, Wyschogrod.

Lena Edlund, Department of Theology, Philosophy of Religions, Box 511, Uppsala University, SE-75120 Uppsala, Sweden

© Lena Edlund 2008

ISBN 978-91-506-2001-6

urn:nbn:se:uu:diva-8662 (<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-8662>)

Printed in Sweden by Edita Västra Aros, Västerås 2008

Innehåll

Förord.....	7
1. Att påbörja en efterforskning.....	9
Förutsättningar och avgränsningar.....	11
Bokens uppläggning.....	12
2. Mening som språk.....	15
En fråga som kommer inifrån.....	16
Att både begripa och uppleva.....	24
Existentiell mening.....	28
Sammanhang, identitet och gränsöverskridande.....	31
Mening utifrån vad vi språkligt kan uttrycka.....	38
3. Andra perspektiv.....	42
Subjektets koppling till sin omvärld.....	42
Språket som en grammatik för vårt begripliggörande av världen.....	47
Kunskap utifrån kontext.....	51
Historia är alltid någons historia.....	53
Slutsats.....	56
4. Mening som kropp.....	58
Den Andre och det obestämbara hos Caputo.....	59
Det kroppsligas konsekvenser hos Wyschogrod.....	68
Historia och referens hos Wyschogrod.....	74
Obestämbart och sanning.....	83
Lösning på självcentrering och egenvärde.....	85
Begriplighet och upplevelse.....	86
Partikularitet och helhet.....	88
Identitet utifrån det vi ytterst bryr oss om.....	89
En ny utformning av existentiell mening.....	90
Slutsats.....	92
5. Människokänedom – förtrogenhet med det mänskliga.....	93
Människosyn eller människokänedom.....	95
Har människan en natur?.....	97
Dualism, materialism – ett filosofiskt förslag.....	100

Biologiska människosyner.....	108
Slutsats.....	118
6. Verklighet och existentiell mening.....	121
Metafysisk realism.....	122
Existentiell mening och referens.....	130
Språket och dess relation till verkligheten.....	133
Begreppet sanning och dess relation till verkligheten.....	146
Vad är det för objektivitet kapitlet handlat om?.....	153
7. Existentiell mening och objektivitet.....	158
Avslutning på en efterforskning.....	164
Summary in English	171
Litteraturförteckning	176

Förord

Den här boken handlar om en av våra föreställningar, nämligen om det som jag väljer att kalla existentiell mening. Boken handlar om hur existentiell mening är relaterad till vår verklighet och våra upplevelser av de liv vi lever. Dessutom handlar den om hur vi människor tillsammans utformar en objektiv plattform för att kunna tala om en sådan föreställning som existentiell mening och inte bara tala om den, utan också att försöka avgöra om det är en korrekt föreställning eller inte. Det är alltså så att det jag vill göra här är att förena en föreställning som vi spontant skulle säga är både personlig och subjektiv med objektivitet, något vi spontant skulle säga rör sig i samma fält som korrekthet och sanning. Därför finns det många människor som ska ha stort tack för hjälpen.

Först av allt vill jag tacka mina handledare för att de gjort sitt jobb på ett sätt som är få doktorander förunnat att få uppleva. De har envetet hållit fast vid att deras arbete varit att hjälpa mig genom att läsa det jag skrivit, oupphörligt diskuterat med mig, kommit med förslag på hur jag skulle komma vidare, varnat mig för det som varit omöjligt eller svårt, uppmuntrat mig och haft tålamod med mig. Till min förstahandledare Eberhard Herrmann, professor i religionsfilosofi: Under dina vingars beskydd har jag haft fyra fantastiska år! Under de vingarna har jag både kunnat tänka fritt och större. Utan ditt stöd och din hjälp med att bedöma mina texter hade jag inte klarat mig månaderna fram till manusstopp. Till min andrahandledare Carl-Henric Grenholm, professor i etik: Tack för att du brutit igenom med andra perspektiv än de religionsfilosofiska och för att du stöttat mig även när jag inte varit begriplig!

Ett stort tack vill jag rikta till Hugo Strandberg, doktor i religionsfilosofi, som bistod med mycket goda inlägg vid mitt slutseminarium i december 2007. Fantastiska människa! Du visade mig både på vilka filosofiska diken jag trillat ner i och gav mig tips på hur jag skulle ta mig ur dem.

Vid ett SALT-seminarium vid Uppsala universitet hösten 2007 fick jag möjlighet att lägga fram en del av mitt arbete för professor Simo Knuuttila vid Helsingfors universitet. Hans kommentarer hjälpte mig att se mitt arbete ur nya perspektiv och gav mig tips på hur jag skulle komma vidare.

Vid ett gemensamt seminarium för seminariet för religionsfilosofi och seminariet för teoretisk filosofi våren 2008 fick jag ovärderliga kommentarer till mitt femte kapitel. Kommentarererna fungerade verkligen som propplösare.

Utan Jayne Svenungssons tips om Caputo och Wyschogrod hade avhandlingen inte alls sett ut som den gör. Tack!

Annika Dahlin, god vän och språkexpert, har hjälpt mig genom att korrekturläsa min text. Trots att jag gav henne urusla villkor för jobbet tog hon sig villigt an uppgiften.

Will Pfändtner, doktor i religionsfilosofi och översättare, fick ännu sämre villkor än Annika då han skulle hjälpa mig översätta sammanfattning och abstract till engelska. Ändå tog han sig tid att hjälpa mig, vilket jag är oerhört tacksam för.

Deltagarna i mitt eget högre seminarium har under åren lyssnat på alla mina nya idéer och hjälpt mig utveckla dem, allt medan de tålmodigt väntat på att jag skulle presentera en text någon gång. Tack för gott samarbete!

Mina uppsatsstudenter: tack för alla frågor ni ställt, frågor som jag glömt bort att man både kan och behöver ställa.

En människa behöver särskilt nämnas och det är Erik Ljunggren, ortopedtekniker på Gå & Löpkliniken i Uppsala. Han såg till så att det blev ordning på min fot. Tack vare honom kunde jag fortsätta löpträna och på så sätt hålla huvudet kallt.

En annan människa som också ska nämnas är Göran Wallby på Publicering och Grafisk Service. Han har bistått mig vad gäller bokomslag och tryckning och varit mycket vänlig med mig i en tid då jag som bäst behövde det.

Dessutom, utan att du för den skull är sist: min älskade make Tommy Lerdell, min orienteringspunkt. Tack för att du haft tålmod med mig och pysslat om mig!

1. Att påbörja en efterforskning

Jag har vid några tillfällen träffat människor som på olika sätt blivit fråntagna viktigheter i sina liv och det de då gett uttryck för har varit att deras levande i detta livet blivit meningslöst. Upplevelsen av mening verkar på något sätt vara flyktig. Dessa människor har inte heller fått ett förklarat skimmer över sina ansikten genom att få livets meningsfullhet beskriven för sig. Det jag efter dessa möten funderat över är om det alls är möjligt att uppleva mening eftersom den verkar vara obeständig. Hur ska man egentligen förstå något som är där ena stunden men inte i nästa? Dessutom verkar det vara så att beskrivningar av livets mening inte alltid hjälper den som finner tillvaron meningslös. En annan bild av detta med livsmening är att vi människor emellanåt befinner oss i samtal om vad som gör människoliv, egna eller andras, meningsfulla. I de samtalen hänvisar vi till gemensamma upplevelser av vad det är att vara människa. Tillsammans granskar vi om den meningsfullhet eller meningslöshet som beskrivs är en korrekt beskrivning. En korrekt beskrivning i förhållande till vad, kan man fråga sig. Vi kommer allt emellanåt också fram till svar på detta, svar som båda parter kan skriva under på. Men inte alltid. Ändå anser vi att sådana samtal behöver föras och vi anser att det är möjligt att komma fram till något i dessa samtal. Så vad är det frågan om egentligen? Det vill jag undersöka.

Det kan tyckas mer än underligt att sammanföra livsmening med sådant som objektivitet, referens och sanning. Det gör jag därför att det verkar som att vi anser att det meningsfulla är något verkligt, både när vi upplever något meningsfullt och när vi saknar det meningsfulla. När vi anser något meningsfullt är det verkligen något som tillför våra liv något viktigt och när vi finner något meningslöst anser vi att något saknas, nämligen det meningsfulla. Det meningsfulla behöver inte vara något som vi uppfattar i bemärkelsen att vi är medvetna om det hela tiden, utan det meningsfulla är en så naturlig del av våra liv att vi inte tänker på det förrän vi görs uppmärksamma på det. Självklart förändras våra liv genom att vi blir äldre, men vår omvärld förändras också. De sätt som vi har vant oss vid att livet ska fungera på, ändras. Där står vi och saknar det vi ansett vara rätt sätt att framleva våra dagar på. Allt detta som förändras för oss ger en flyktighet åt vår upplevelse av mening. På något sätt verkar det viktigt för oss med någon form av livets mening. Mary E. Clark lyfter i sin bok, *In Search of Human Nature*, fram ståndpunkten att människan har tre drivkrafter, nämligen att få tillhöra en grupp och känna samhörighet med andra, att vara fri och oberoende samt att

kunna uppleva mening.¹ Det är osäkert om vi kan bevisa att hon har rätt, men vi är ofta upptagna med vad som skulle kunna betecknas som meningsfullt i de liv vi lever. Därför vill jag i detta arbete besvara frågan: Kan man uppleva mening om allt är flyktigt?

Dessa samtal vi har om livets meningsfullheter, verkar ha som förutsättning att det är möjligt att någon av oss skulle ha mer rätt än den andra, att det skulle vara möjligt att komma fram till ett svar. Det vi ensamma och tillsammans med andra kommer fram till är ju något vi agerar utifrån. Vi nöjer oss inte med andra ord med att svaret är 'det skulle kunna vara så här eller så här', utan vi söker efter det rätta svaret. Utan övertygelsen om att vi är på väg mot ett rätt svar, skulle det innebära att vi ständigt skulle översköljas av tvivel och bli handlingsförlamade. Det här synsättet på möjligheten att komma rätt när det gäller vad som är meningsfullt vore fullständigt oproblematiskt om det inte också vore så att vi i vårt samhälle har en föreställning om att det bara är det empiriska och fysiska som är möjligt att säga något sant om. Det måste vara 'statistiskt säkerställt' för att vi ska kunna ta något på allvar eller det ska åtminstone synas i ett mikroskop, om jag raljerar lite. Ändå är vi ofta ganska överens om vad som ska betecknas meningsfullt och meningslöst. Det verkar som att vi drivs av att det skulle vara möjligt med en sann föreställning om livsmening, trots att det inte är empiriskt prövbart som 'hur många änder det finns i vassen' är. Jag tror inte på att *en* sanning om livets mening är möjlig eller ens fruktbar att eftersöka. Det är slöseri med tid eftersom vi ändå inte skulle få alla människor att hålla med. Däremot verkar det vara så att vi utgår ifrån att vi kan göra en objektiv bedömning av de alternativ vi har framför oss. Hur går det till egentligen? Det vill jag undersöka.

Dessa mina funderingar har utmynnat i två frågor:

- Kan man uppleva mening om allt är flyktigt?
- På vilket sätt är objektivitet möjlig när det gäller något sådant som livsmening?

Det här är en bok som beskriver en efterforskning, men gör det ur ett filosofiskt perspektiv. Vad betyder det? Det betyder att förståelsen står i fokus, inte att ge svar på existentiella frågor. För att säga det på ett filosofiskt sätt ligger fokus på begripliggörandet och inte på det epistemologiska. Den här boken har som sin utgångspunkt livets mening eller snarast det meningsfulla och det meningslösa i livet och vilka konsekvenser de får för sådant som objektivitet, referens och sanning. Boken behöver handla om andra saker än bara livsmening för att reda ut hur vi människor begripliggör respektive förhåller oss till det vi uppfattar vara meningsfullt eller meningslöst.

¹ Clark, Mary E., In search of Human Nature, 2002, s. 57-59.

Förutsättningar och avgränsningar

Innan jag sätter i gång med arbetet på allvar vill jag redogöra för några av de förutsättningar som finns invävda i den här boken. Det underlättar läsningen och kan göra att en del missförstånd undviks. Dessa förutsättningar bildar också arbetets avgränsningar.

Det jag vill göra här är att ge utrymme åt en existentiellt viktig fråga. Det ska jag göra inom ramen för ett filosofiskt arbete. Det betyder med andra ord att det med nödvändighet måste bli en balansgång mellan att upprätthålla en existentiell nerv i texten och samtidigt behålla en filosofisk korrekthet. Det innebär att jag ibland gör glidningar i betydelse vad gäller vissa ord eller begrepp, för annars hotar den existentiella nerven att torka ihop till en torr kvist. Andra gånger innebär det att exaktheterna och upprepningarna får stort utrymme, för utan dem skulle texten helt tappa formen och jag skulle inte kunna göra det filosofiska arbete som krävs av mig.

I den här boken vill jag kunna säga något om hur flera viktiga filosofiska områden hör ihop med varandra. Emellanåt är det viktigt att vi undersöker hur de hör samman och vad vi då kan tänkas säga om dem. Det syftet ger i sig en avgränsning åt mig. Jag kan helt enkelt inte gräva hur djupt som helst i varje område. Det betyder inte att jag valt filosofiska områden helt planlöst eller att jag tagit första bästa filosof jag hittat inom varje område. Däremot betyder det att jag har behövt vara noggrann med det jag velat säga på varje område. Det som väglett mig i den urvalsprocessen är att jag velat komma så nära som möjligt en vardagsförståelse av mina filosofiska problem. Den fråga jag hela tiden haft i bakhuvudet har varit hur det eller det tänkandet skulle fungera i en vardagssituation för en enskild människa. Om det här har lyckats varje gång återstår att se.

I och med att det kroppsliga får stort filosofiskt utrymme har jag funnit att några naturvetenskapliga fakta om människan på ett viktigt sätt belyser vårt förhållande till våra kroppar. Dessa exempel har på intet sätt företräd i tolkningen av människan. Varje beskrivning av människan bär med sig sin inställning till människan och olika människosyner ska vägas mot varandra och kan även berika varandra. Vi har att förhålla oss till oss själva som kroppssubjekt och den naturvetenskapliga kunskapen om människan relaterar vi oss till oavsett om vi tänker på det eller inte.

Det kommer att gå upp för läsaren att när det gäller definitionen av det jag kommer att kalla existentiell mening, finns det en glidning genom hela boken. Anledningen till detta är att jag vill säga två saker. Det ena är att det existentiellt meningsfulla är det som är viktigt för en människa. Det viktiga skulle kunna vara ett kriterium på existentiellt meningsfullt, men inte det enda. Vad som är viktigt för varje människa vill jag inte sätta gränser för, så därför lämnar jag det öppet. Det andra jag vill säga med denna glidning är att jag vill ge utrymme åt det storslagna i det som är viktigt. När vi tänker på det vi uppfattar som viktigt i våra egna liv går det inte att komma ifrån den stor-

slagenhet som understundom slår oss. Storslagenheten är i sin tur svår att argumentera emot. Det är något som vi inte kan bortse ifrån. Mitt försök att ge det storslagna plats gör att definitionen av existentiell mening blir en aning glidande.

När jag längre fram i boken diskuterar möjligheterna till objektivitet för samtal om och korrekta bedömningar av existentiell mening, gör jag det utifrån antagandet om att vi är kroppssubjekt och alla bedömningar sker därför ur någons horisont. Det betyder inte att bedömningarna stannar där, vilket är viktigt att komma ihåg. Det jag vill göra här är att skapa utrymme för ett rationellt tankesystem i relation till det subjektiva. I det rationella tankesystemet vill jag förankra objektiviteten. Bara för att vi börjar i oss själva, betyder inte det att vi är låsta till oss själva.

En sista förutsättning jag vill nämna är att så långt möjligt har jag velat hålla språkbruket så nära den vardagliga betydelsen av orden som har varit praktiskt genomförbart. Där jag kommit på mig med att använda ord på ett mer tekniskt filosofiskt sätt har jag förklarat vad jag lagt i dem. Därför hoppas jag att läsaren ska slippa läsa in annat i mitt språk än det vardagliga bruket av det.

Bokens uppläggning

I kapitel 2 där jag undersöker några olika beskrivningar och förklaringar på livets mening, blir jag klar över två saker. Det ena är att det är problematiskt att tala om en "livets mening" eftersom det uttrycket för med sig ett antagande om att det skulle finnas något sådant som en helhetslösning på livet. För att ge utrymme åt de små meningsfullheterna i livet väljer jag därför att tala om existentiell mening istället. Det andra som klargörs i det kapitlet är att de beskrivningar av mening som jag presenterat och kritiskt granskat visar språkets och det språkliga formulerandets betydelse för den existentiella meningen. Men om man ger väldigt stor betydelse åt det språkliga kan man få för sig att om man bara kan få till en språklig formulering riktigt bra, så blir det existentiellt meningsfullt. Men det måste väl ändå finnas något mer än språk vad gäller existentiell mening? Denna insikt gör att jag vill undersöka om man på något sätt kan finna en mer konkret grund för existentiell mening än språket. Existentiell mening är ju ändå något vi upplever, så därför kan det inte bara handla om språkliga formuleringar från vår sida.

Postmoderna filosofer har ibland blivit kritiserade för att mena att allt är relativt, att det inte finns några fasta värden och att det mesta i livet är utbytbar mot något annat. Samtidigt betonar somliga av dem de kroppsliga och mänskliga erfarenheterna, vilket skulle passa in på det jag söker för att förankra existentiell mening i något utanför våra språkliga formuleringar. För att förstå de båda filosofer jag väljer måste man också ha kännedom om några av de filosofer som de inspirerats av. Därför är kapitel 3 en kort presenta-

tion av några av de filosofiska ståndpunkter som Emmanuel Levinas, Martin Heidegger och Jacques Derrida utvecklar. Hos dem finns fortsatta lärdomar för mina frågeställningar, men presentationen är just bara en presentation. Jag gör ingen kritisk analys av dem eftersom det inte är min uppgift här.

I kapitel 4 koncentrerar jag mig på de båda nutida filosoferna John Caputo och Edith Wyschogrod. De kritiserar filosofiska förhållningssätt som gör vissa begrepp som t.ex. sanning, kunskap och vetenskap till egna entiteter utanför den mänskliga verkligheten, storheter som vi människor på ett sätt bör böja oss för. Själva förespråkar de andra förhållningssätt, förhållningssätt som grundar sig i våra kroppsliga erfarenheter och i våra erfarenheter av att vara människa. De försöker finna lösningar på problem, t.ex. i möjligheten att olika moraliska värden kan vara förebilder för oss utan att värdena för den skull är objekt med egna liv. De undersöker hur man kan tackla etiken utan att låta den handla om metafysiska storheter eller hur vi bör förhålla oss till vetenskapen så att dess kunskap och verktyg inte blir "vapen" som vi riktar mot våra medmänniskor. De undersöker begreppet sanning och försöker på olika sätt utforma teorier som möjliggör att relatera sanning till annat än bara empiriskt belagda fakta. I och med att de talar om sanning i relation till annat än bara empiriskt belagda fakta tangerar de frågan om existentiell mening. Upplevelser, känslor och erfarenheter är sådant som har med existentiell mening att göra. Med andra ord är deras resonemang intressant för mina frågor om mening och objektivitet.

Det jag i kapitel 4 lär mig av mötet med Caputo och Wyschogrod är hur beroende vi är av den Andre, den främmande människan som kommer med det totalt annorlunda. Vi är sammankopplade med andra människor genom vår skörhet. Vi kan nämligen inte låta bli att påverkas av andra. I vårt möte med den Andre finns möjligheten att vi kan transcendera våra egna gränser. Det ger oss möjligheter att tänja våra föreställningar om det meningsfulla och det meningslösa och andra människor kan fungera som förebilder för oss i vårt gestaltande av existentiell mening. Det Wyschogrod framför allt inspirerar mig till att tänka är att existentiell mening refererar till våra kroppsliga erfarenheter av Tiden som återstår, d.v.s. av vår dödlighet och samtidigt av hoppet om att det annorlunda ska bryta in. Skörhet och hopp är hoptvinnade till en tråd som går genom våra liv. Det gör att även det meningslösa är en viktig del av vår förståelse och behöver vara en del av beskrivningen av vad det existentiellt meningsfulla är.

Det kapitel 4 får mig att inse är att mitt resonemang som jag håller på att utforma har som grund en viss inställning till människan. Jag behöver med andra ord reda ut vad det är för slags människa som angriper verkligheten och meningen med människolivet på det här sättet. För det arbetet åtgår hela kapitel 5. I det femte kapitlet är det många hänvisningar till vad vi idag kan veta om människan och hur hon fungerar och mitt intresse ligger i att ta reda på vad det är för slags människosyn som härrör ur en sådan kunskap. Det gör jag inte för att slå fast hur människan bör vara för att få tackla existentiell

mening som jag föreslår. Istället vill jag visa på vilka förutsättningar som ligger dolda i mitt resonemang och vilka verktyg man behöver för att kunna tala om människan och hennes hanterande av existentiell mening.

I det sjätte kapitlet övergår jag till att fokusera på hur vi hanterar vår verklighet. Mening är inte något som ligger utanför de liv som vi lever och som vi emellanåt applicerar på de liv vi har. Därför är det viktigt för min undersökning att utifrån livsmeningens horisont titta närmare på begrepp som referens, sanning, verklighet och språk. I detta kapitel börjar en objektivitetsprocess för existentiell mening ta form. Varför anser jag det nödvändigt att tala om objektivitet när det gäller existentiell mening? Vi tycker ju att vissa former av existentiell mening är mer rätta eller mer sanna än andra. Det jag undersöker är hur man kan hävda något sådant. Dessutom finns det ytterligare en dimension i detta och det är möjligheten av att kunna pröva annat än rent empiriska eller fysiska företeelser på ett objektivt sätt. Hur kan vi göra det och vilka förutsättningar gäller i så fall för sådana prövningar?

Kapitel 7 är det kapitel där jag knyter ihop arbetet. Kapitlet inleds med en förnyad undersökning av vad objektivitet innebär i den existentiella meningens sammanhang. Där försöker jag också formulera vilka förutsättningar som behövs för att denna form av objektivitetsprocess ska fungera. Kapitlet avslutas med exempel på några ämnen för fortsatta studier och en sammanfattning av det som framkommit i denna efterforskning.

För den fotnotsintresserade ska jag erkänna att jag har blandat två olika fotnotssystem och detta av en mycket enkel anledning: För att underlätta för den som är intresserad av var jag hämtat mitt material. När jag citerar engelsk text översätter jag den till svenska och har originaltexten i fotnoten för den som vill undersöka den närmare.

2. Mening som språk

Det har skrivits hyllmeter om livets mening, varför vi finns till och vad vi bör göra med våra liv. Det har författats religiösa inlagor i ämnet och filosofer har lämnat sina bidrag. Romanförfattare har gett oss oförglömliga bilder av hur meningsfulla liv kan gestaltas och så har filmskapare och konstnärer också gjort. Livets mening verkar vara något vi i första hand pratar om eller, annorlunda uttryckt, verkar det vara en språklig företeelse. Därför tar jag tag i detta med livets meningsfullhet via de språkliga uttrycken. Livsmening är inte nödvändigtvis samma sak som ett lyckligt liv. Det går inte att sätta likhetstecken mellan lycka och mening. Även om man kan säga att jag blir lycklig av att göra något som jag anser vara meningsfullt, behöver det meningsfulla inte göra mig lycklig. Det är något annat med mening än med lycka. Man skulle kunna tänka sig att en människa som för ett moraliskt gott leverne också lever ett meningsfullt liv, men det behöver inte alls vara fallet. FN:s generalsekreterare Dag Hammarskjöld tas ibland som exempel på en människa som levde ett moraliskt riktigt liv och utträttade oerhört viktiga saker för andra människors bästa. När hans böcker sedan kom ut visade det sig att han själv många gånger hade stått tvivlande inför många av de beslut han fattade och emellanåt hade haft svårt att se det meningsfulla med det han gjorde. Det verkar vara så att det som utifrån kan uppfattas som hedervärt, moraliskt riktigt och meningsfullt inte alls behöver upplevas så inifrån den enskilda människan. Det är således något annat med mening än med det moraliskt goda som en individ lyckas utföra.

Med ovanstående rader har jag gjort min första avgränsning. I det här kapitlet tänker jag utforska hur man språkligt kan formulera livsmening, men med två avgränsningar. Jag tänker inte förutsätta att livsmening handlar om att leva ett lyckligt liv. Inte heller ämnar jag tala om lycka eller ett blomstrande liv i samband med mening. Både lycka och moraliskt gott skulle kunna vara ingredienser i ett meningsfullt liv, men de verkar så här långt inte kunna vara samma sak som meningsfullhet. Det finns emellertid en tredje möjlighet vad gäller livets mening och det är att livets mening skulle vara något som är bestämt i förväg, kanske i form av en rubrik, en slogan eller en logisk bestämning: "Livet har mening. Meningen ser ut så här och inbegriper följande företeelser." Det som gör att jag är tveksam till en sådan formulering är frågan om hur vi människor får reda på att det förhåller sig på det viset. Om livsmeningen finns där borde den gå att upptäcka av alla människor. Det finns en del filosofiska svårigheter med ett sådant synsätt och några av de

filosofer jag kommer att nämna här har ställt sig kritiska till en färdig livs-
mening av olika skäl. Ur min utgångspunkt verkar vår upplevelse av livet
vara viktig. Det räcker inte för oss att livets mening kan formuleras på ett
visst sätt för att vi ska nöja oss med det. Vi vill både begripa vad som är
meningsfullt och kunna uppleva det. Upplevelsen verkar också bidra till att
vi anser något vara sant eller inte. Det är detta som jag lyfter fram i min frå-
geställning: *Kan man uppleva mening om allt är flyktigt?*

Detta med att livets mening skulle vara något utifrån kommande eller be-
stämt kan uttryckas på åtminstone två sätt. Det ena sättet har att göra med att
meningen är beroende av en gudomlig verklighet. Det är den verkligheten
som så att säga "sätter rubriken" över det mänskliga livet, för att fortsätta
den liknelsen. Då blir livets mening att leva upp till den gudomliga planen
eller viljan med livet. Det andra sättet är att hävda att livets mening är av-
hängigt att det finns en andlig eller själslig substans som överlever kroppens
död. Ur en sådan synpunkt krävs dels att man har en själ, dels att man hante-
rar den på ett riktigt sätt för att livet ska vara meningsfullt. Utan att gå djupa-
re in på detta, drabbas dessa båda sätt av den kritik jag nämnde ovan: Hur är
det möjligt att vi människor kan få reda på något sådant och om vi kan det,
varför vet inte alla människor om det?

Det här kapitlet ska dock inte bli en uppräknig av olika synsätt på livets
mening. Det jag istället vill lyfta fram är det alldeles uppenbara faktum att
livets mening är något språkligt eller mera precist uttryckt, något vi använder
språket för att undersöka. Vi uttrycker våra funderingar och våra övertygel-
ser om livets mening med hjälp av språket. Därför lyfter jag i detta kapitel
fram hur några filosofer uttrycker sig om livets mening, vilka bekymmer de
ser och hur de filosofiskt vill förhålla sig till frågan om livets mening. Det
intressanta så här i början av undersökningen är denna fråga: *Vad är möjligt
att uttrycka språkligt utifrån en filosofisk horisont när det gäller mening?*

En fråga som kommer inifrån

En svensk filosof som tagit frågan om det alls är möjligt att säga att livet har
mening på stort allvar, är Mats Furberg. Han driver tesen att frågan "Har
livet mening?" inte i första hand ska ses som en fråga, d.v.s. något som begär
en upplysning. I ett första påseende låter det väldigt avvisande att säga att
frågan om livets mening inte är en fråga, men den ståndpunkten ska ses ut-
ifrån att frågan ställs i ett visst sammanhang. När frågan ställs i samman-
hanget att ett barn just har dött, någon har blivit förlamad efter en olycka
eller en människa är djupt deprimerad av lång tid av arbetslöshet och eko-
nomiska bekymmer kan frågan inte behandlas som en fråga som besvaras
med 'ja' eller 'nej'. Istället uttrycker denna rubrikfråga, d.v.s. en iögonfal-
lande, men diffus överskrift till något mindre och begripligare frågor, något
annat. Denna fråga kan uttrycka en bön om tröst, en vädjan om hjälp eller

kanske bara en suck av tröstlöshet.² Frågan ställs självklart i ett visst sammanhang. Givet den kontext som frågan ställs i, blir det omöjligt att besvara frågan med ja eller nej. Att svara ja eller nej skulle kunna sägas vara nonsenssvar för mottagarna av svaren i de beskrivna situationerna. Utifrån den akuta, tragiska eller depressiva kontexten är 'Har livet mening?' ingen fråga av karaktären 'begära en upplysning'. Men, man kan också ställa frågan om livet har mening i andra situationer än när man är i yttersta nöd. Kan man då sägas ställa en fråga när man frågar efter livets mening lite mer i lugn och ro, frågar sig Furberg.

Vissa saker är svåra att ge ett verbalt svar på, de kan bara visas. Furberg ger exempel som simning och hur man gör när man knyter en slips. Somliga menar därför att om svaret på en sådan fråga inte går att formuleras med ord utan bara visas, då är det inte uttryckbart i ord. Och om svaret inte kan uttryckas i ord, då är svaret inget begreppsligt eller kognitivt.³ Frågan skulle därmed vara meningslös i den bemärkelsen. Frågan om livets mening skulle kunna vara en sådan fråga vars svar bara kan visas i handling, inte beskrivas i ord.

Furberg vill hävda att frågan om livets mening ändå är en fråga av något slag. Han undersöker möjligheten att livsmeningsfrågan har underfrågor som skulle kunna vara möjliga att besvara. Därför provar han tesen att frågan om livets mening hör ihop med någon form av grundmönsterteori, d.v.s. att det för livet finns ett särskilt mönster. Anders Jeffner bl.a. har framfört en sådan idé.⁴ Furbergs huvudsakliga kritik mot att se livsmeningsfrågan som en fråga om att finna ett grundmönster i livet, ligger i att Jeffners grundmönsterteori enbart bygger på den visuella aspekten av arbetet med att finna grundmönstret. Jeffner hävdar att det gäller att se mönstret i sitt liv, medan Furberg visar att det mönster man tycker sig se lika gärna skulle kunna tolkas på annat sätt. Han ger exemplet med bilden av en fågel som också är ritad så att den ser ut som en kanin. Man kan växla mellan att se teckningen som en fågel eller som en kanin, men man kan inte se dem båda samtidigt. I och med Jeffners betoning av det visuella i tolkandet av ett grundmönster, menar Furberg att frågeställaren blir kvar i betraktarsfären.⁵ Det viktiga för Furberg är att se frågeställaren som en agent, inte enbart som en betraktare och därför går han vidare i sitt efterforskande av vad livets mening skulle kunna vara för fråga.

Han ställer sig frågan om livsmeningsfrågan kan likställas med frågor om syften i och syften med något. Han menar att frågan om livets mening ofta ansetts vara en fråga om syfte med livet, t.ex. att syftet med livet har religiösa eller ideologiska utformningar. För individen gäller då att försöka leva sitt individuella liv så att det är i enlighet med det högre syftet. Furbergs stånd-

² Furberg, Mats, *Allting en trasa? En bok om livets mening*, 1987 (1975), s. 17, 21-22.

³ Furberg, M., 1987, s. 31.

⁴ Se Jeffner, Anders, *Butler and Hume on Religion*, 1966.

⁵ Furberg, M., 1987, s. 34, 48-49.

punkt är dock att syften med livet på intet sätt är någon garanti för livets meningsfullhet. Snarare tvärtom.⁶ Syfte med livet-förklaringar är, enligt Furberg, förklaringar som gör våld på tanken om att livet har egenvärde genom att människans liv har värde bara när hon tjänar som medel.⁷ Här avslöjar Furberg det jag skulle vilja kalla ett inifrånperspektiv på mening. Det är ju klart att om någon blir utnyttjad av andra människor, t.ex. får spela svarta fårets roll i sin familj och oavsett vad hon eller han gör blir betraktad med skepsis och förakt, så används hon eller han som ett medel på ett negativt sätt. Men, människor kan ju också användas som medel på ett positivt sätt. Ett sådant exempel är läraren som träffar gamla studenter och av dem får höra att det han gjorde tillsammans med dem i sin undervisning bokstavligen räddade livet på dem för 15 år sedan. Det är också att bli använd som ett medel, men till något gott. Med all säkerhet värmer det dessutom lärarens kanske lite trötta och desillusionerade hjärta att få höra deras berättelse. Det kan mycket väl tänkas vara så att inifrån lärarens perspektiv på sitt eget livs mening upplever han det meningslöst och han ser själv inte att han haft någon större betydelse i livet. Det här visar vikten av att inte låta sig förloras av ett inifrånperspektiv på mening. Inifrånperspektivet är viktigt eftersom vår reflektion startar i det vi själva upplever. Inifrånperspektivet kan dock inte få vara allenarådande. Vi behöver också ta i beräkning vad ett människoliv betyder utifrån, för andra.

Furberg avvisar alltså det han betecknar syften med livet, d.v.s. det jag tidigare kallade utifrån kommande livsmening och där uppgiften för oss människor är att försöka leva upp till det som är det egentliga syftet med våra liv. Istället vänder sig Furberg till det jag skulle vilja kalla inifrån kommande livsmening, d.v.s. från individen själv. När Furberg undersöker vad syfte i livet kan innebära för frågan om livets mening, omformulerar han livsmeningsfrågan så här: ”Vad är det liv vars mening vi efterspörjer?” Därmed kommer han in på det som är hans svar på frågan om livets mening, nämligen att det måste finnas vissa typer av syften i ett liv för att det ska kunna tillskrivas mening.⁸ Vilka är då dessa syften i livet? För det första är det syften som individen själv tycker är viktiga och eftersträvar. Det är syften i en agents liv, en människa som själv funderar, väljer och agerar. Livsmeningsfrågan med tillhörande underfrågor är frågor om ”vad jag kan och bör och vill”, skriver Furberg.⁹ För det andra har det att göra med syften som ingår i det Furberg kallar dubbel- och trippelreflektion, samt de som ingår i reaktiva attityder.

Att reflektera i Furbergs tappning innebär att reflektera över problem man har, känslor som man upptas av, värderingar man omfattar. Det innebär att

⁶ Furberg, M., 1987, s. 58.

⁷ Furberg, M., 1987, s. 60.

⁸ Furberg, M., 1987, s. 65, 66.

⁹ Furberg, M., 1987, s. 78.

för en stund dra sig undan från det som sker och fundera över olika möjligheter och förhållningssätt. Vi är agenter vad gäller vårt förflutna, vår nuvarande situation och vår framtid.¹⁰ Vi undersöker genom att en stund stå vid sidan, men bara för att kunna göra bruk av det vi har kommit fram till. Men denna reflektion kan i sin tur bli föremål för reflektion i form av att individen vänder sina blickar mot själva reflekterandet. Från att vara inriktad på att försöka hitta lösningar på ett problem som gör mig väldigt irriterad, övergår jag till att fundera över varför något så vardagligt irriterar mig eller vilka värderingar som gör att jag vill finna lösningar på det. I nästa stund kanske jag kommit över till frågan om vilket slags liv jag vill leva. Då har dubbelreflekterandet tagit ännu ett steg. Trippelreflekterandet uppstår, enligt Furberg, ofta i personliga samtal mellan människor. I sitt eget reflekterande är vi ofta inriktade på både ett objekt (en tanke, ett problem, en känsla eller ett vägval) och på ett subjekt, d.v.s. på en reflektion över vår egen reflektion. Men i samtal med någon annan kan vi också vara inriktade på samtalspartnerns inriktning på sin reflektion. ”Något blir den ene angeläget emedan det uppenbart är angeläget för den andre.”¹¹ Min vän upptäcker vad som är angeläget för mig och i vänskap börjar hon eller han själv reflektera över vad det kan bero på att jag blir så irriterad av något som synes vara en struntsak. Att höra vad hon eller han har att säga om det, är angeläget för mig eftersom det min vän säger har en alldeles särskild tyngd. Vi har känt varandra sedan vi var små, hon eller han var med mig när det var som svårast.

Trippelreflektion uppstår i vänskapsrelationer, enligt Furberg. Det i våra liv som handlar om kärlek och vänskap betecknar Furberg reaktiva attityder. Han beskriver det som att vara inspunnen i ett nät av känslor och attityder som är riktade mot andra människors känslor och attityder gentemot en själv och andra människor i ens närhet.¹² Med andra ord handlar det om hela vårt sociala samspel och allt vad det betyder i våra liv. Det är där trippelreflektionen har sin plats. Våra reflektioner om livets mening hamnar hos oss själva och i samspel med andra. Varje människas egen reflektion över livsmeningen är unik och ska så vara, enligt Furberg. Men, den unika reflektionen arbetas fram i samspel med andra. Reflekterandet står på bräcklig grund, det kan aldrig bli annat än syften i livet som föds ur dessa reflektioner, menar Furberg.

Ju medvetnare jag är om min kunskaps smalhet och bräcklighet, om min föreställningsförmågas gränser och om min omdömeskrafts klenhet, desto osäkrare blir jag på att jag är i läge att fatta goda beslut. Så länge jag lever måste jag värdera, välja och handla utan fast grund; och jag vet att jag ljuger för mig själv om jag intalar mig att jag står på en klippa och inte ett gungfly.¹³

¹⁰ Furberg, M., 1987, s. 68f.

¹¹ Furberg, M., 1987, s. 75.

¹² Furberg, M., 1987, s. 67.

¹³ Furberg, M., 1987, s. 77.

Syften i livet sätts av den enskilda människan i samspel med andra och sätter man den processen i centrum blir det, enligt Furberg, inte främst frågor som handlar om biologiskt liv eller om människans passiva medvetandeliv som kommer i centrum. ”De [livsmeningsfrågorna] blir frågor om syften i ett aktivt liv, frågor om vad jag kan och bör och vill, inte frågor om vad som händer mig.”¹⁴ Här vill jag lägga in två reflektioner. Den första reflektionen är om hans kommentar om vårt biologiska liv. Självklart handlar livsmeningsfrågorna inte om att få svar av biologisk natur om hur kroppen fungerar. Men själva vårt reflekterande över livets mening, torde få en särskild tyngd av det faktum att vi är kroppsliga varelser som kommer att dö. På så sätt är våra kroppar av vikt för våra funderingar kring syften i livet. Det framgår också av Furbergs resonemang i kapitel 9 om det liv vi levt och det vi har framför oss. Min andra reflektion handlar om citatet där han beskriver en agents förhållande till sin egen livsmening där Furberg betonar det aktiva. Men, en individs frågor om sin egen livsmening kan i allra högsta grad handla om det som händer honom eller henne. Det kan vara sjukdom, olyckor, ”är det det här som är livet?”, åldrande – sådant som de flesta upplever bara händer oss. Emmanuel Levinas uttrycker det med orden att döden som visar sig i lidande och smärta är en upplevelse av passivitet för den lidande.¹⁵ Heidegger å sin sida talar om att livet är ett utsträckande mot döden och det är något kraftfullt och själva döden är en frihet. Smärta är något som vi tycks stå passiva inför därför att vi inte kan fly från den, menar Levinas. Det är något som drabbar oss, vill jag hävda, och det är hur vi förhåller oss till det som händer som formar vår egen livsmening. Med detta vill jag poängtera vårt dubbla förhållande till livsmening, vi är både passiva och aktiva i våra egna liv.

Furbergs inifrånperspektiv på mening, nämligen att det uteslutande är den enskilda människan som avgör om hennes liv är meningsfullt eller inte, visar att det är lätt att blanda ihop mening med meningsupplevelse. Bara för att något upplevs meningsfullt behöver det inte vara meningsfullt och tvärtom. Om vi går tillbaka till exemplet med läraren som fick veta att hans sätt att bemöta några studenter och hans faktiska undervisning räddade livet på två studenter för 15 år sedan, så kan det faktiskt ha inträffat under en period då han själv upplevde sitt arbete som ganska trivialt och han kände en leda vid sitt liv. Lika fullt visade det sig att det han gjorde faktiskt inte var meningslöst. Furbergs ensidiga fokusering på individens inifrånperspektiv på mening leder i sin tur till att det blir problematiskt när han hävdar att människan är en social varelse som i samspel med andra människor som är viktiga för henne utför den trippelreflektion som krävs för att kunna formulera det som ytterst är viktigt för henne. Furberg menar att det är den enskilda individen

¹⁴ Furberg, M., 1987, s. 78 .

¹⁵ Levinas, Emmanuel, *Time and the Other*, 1987, s. 69-70.

som själv avgör om hennes eller hans liv har mening, men det inifrånperspektivet riskerar att bli självcentrerat. Hur ska en trippelreflekterande människa låta bli att ta intryck av vad hennes vänner säger? Det är just i mötet med andra som den självcentrerade kan öppna sig och ta emot andra perspektiv. Det kan medföra att vår lärare börjar tänka att han inte levt ett meningslöst liv. Jag skulle vilja säga att det är en illusion att tro att vi så fritt som Furberg målar upp det är förmögna att i avskildhet avgöra om vi anser att våra liv är meningsfulla eller ej. Kanske anar Furberg själv att det föreligger någon form av problem med hans inifrånperspektiv och därför behandlar han så noggrant att vår reflekterande förmåga slår ut i full blom tillsammans med andra människor. Den människosyn jag förespråkar utgår ifrån att vi är så väldigt ihoptvinnade med andra människor, deras upplevelser och berättelser, deras reaktioner på oss att det är meningslöst att säga: Detta har jag kommit på själv. Andra människors betydelse i våra liv kommer jag att ta upp mera utförligt i nästa kapitel Mening som kropp.

Furberg skiljer mellan tre former av vad han kallar börfrågor och de är av typerna 1) Frågor om vad personen bör ta sig till här och nu med de kunskaper och erfarenheter och möjligheter hon eller han har. Exempel på sådana situationer är vad man ska göra med en människa som håller på att drunkna, vilken utbildning man bör välja. 2) Frågor om hur en viss typ av handling generellt bör utföras, t.ex. hur man utför konstgjord andning eller hur man tar reda på vilka utbildningar som ges vid Gotlands högskola. 3) Frågor som handlar om hur något borde ha gjorts.¹⁶

Typerna 2 och 3 är inte brådskande frågor, vilket typ 1 är. Typ 1 är frågor den frågande inte kan avstå ifrån att besvara genom att på något sätt välja och sedan handla därefter. De är handlingsobligatoriska, i Furbergs formulering. Dessutom är de tidsbundna, d.v.s. de måste besvaras inom en viss tid för annars går möjligheten förlorad. Någon drunknar eller ett äktenskap går i kras. För det tredje är de oåterkalleliga. Svaret är givet i form av att handlingen är utförd. Det gjorda är oåterkalleligt.¹⁷ Det Furberg här driver är att livsmeningsfrågornas textfrågor, d.v.s. de mer specifika frågorna om mening i tillvaron, måste vara av brådskande karaktär. Detta för att de ska vara en agents frågor.¹⁸ Existentiell mening är för Furberg något som har med nuet och framtiden att göra. Det som det förflutna bidrar med är att ge skäl för något jag vill eller avstår ifrån. Ur det förflutna kan vi hämta skäl för varför det som är nu i våra liv är meningsfullt.¹⁹ Just den här synen på det förflutna ställer jag mig frågande till. Här gör Furbergs inifrånperspektiv sig gällande igen. Det är en man på toppen av sitt liv som blickar ut över nuet och framtiden och frågar sig vad han kan ge det för mening. Det förflutna har endast

¹⁶ Furberg, M., 1987, s. 104.

¹⁷ Furberg, M., 1987, s. 106-107.

¹⁸ Furberg, M., 1987, s. 112-113.

¹⁹ Furberg, M., 1987, s. 118.

värde om det kan tillföra nuet något. Varför skulle det förflutna inte kunna ha mening i sig? När man lyssnar till gamla människors berättelser kan man höra att det förflutna har mening, inte bara att det kan ge skäl för något de vill i nuet eller i framtiden som dessutom är betydligt kortare än vad det förflutna är i deras liv.

Furbergs indelning i olika frågor säger något viktigt om olika livsfrågor som ställer krav på oss. Men dessa frågor behöver problematiseras. Det som rör till det för honom är att han benämner den första typen av frågor brådskande, men inte de andra två. Det verkar som att Furbergs brådskande betyder att man har litet tid på sig (inte bara att man har en begränsad tid), men det brådskande skulle också kunna gälla för hur man utför konstgjord andning. Låt säga att utbildningen för konstgjord andning sker under en dag, men jag har svårt att förstå instruktionerna och fast klockan är tre på eftermiddagen har jag än inte lyckats få dockans bröstkorg att höja sig en enda gång. Jag behöver veta hur jag ska kunna ge konstgjord andning, för snart är kursen slut och om två veckor ska jag vara simlärare åt sjuåringar. På samma sätt kan frågor om hur något borde ha gjorts också vara brådskande. Ett exempel är att den person vi vet har svaret på vår specifika fråga om det förflutna ska flytta och aldrig mer komma tillbaka. Därför skulle jag vilja säga att alla Furbergs börfrågor *kan* vara brådskande, men behöver inte vara det i betydelsen ha lite tid, inte ens typ 1. Däremot ställer denna typ av frågor krav på oss att vi måste försöka hitta svar på dem när vi funderar över hur vi vill formulera vad som är meningsfullt och inte. De ställer olika krav på oss beroende på i vilken situation vi befinner oss, men vi behöver besvara dem både för att kunna fatta beslut om vilken väg vi ska ta i livet och för att vi ska kunna formulera vad som är meningsfullt och meningslöst.

Ytterligare en pusselbit till Furbergs redogörelse för vad livsmeningsfrågorna innebär är att de måste beröra, något Furberg kallar angångsfrågor. Blir vi berörda av det som är våra liv? Angår vårt leverne oss? Det är sådana frågor som Furberg knyter till livsmeningsfrågorna, och han hävdar att det krävs positiva svar på dessa för att man ska kalla ett liv meningsfullt. ”Det tycks mig säkert att ett väsentligt villkor för att ett liv ska vara i vardagsbetraktelsen meningsfullt är att det ska angå den som lever det.”²⁰ Självklart kan det vara värdefullt även om levaren själv inte upplever sitt liv som meningsfullt, men i Furbergs ögon måste det levda livet angå levaren för att vara just meningsfullt.

Den tredje pusselbiten hos Furberg är att livsmeningsfrågorna hör samman med frågor om värde. Det finns två typer av värde, menar han. En människa bidrar till något värdefullt till världen och till andra människors liv, samt att människolivet i sig har värde eller närmare bestämt egenvärde. Men, även om en individ säger ja till att hans eller hennes liv har egenvärde och att han eller hon även bidragit med värdefulla saker till andra människors liv, så

²⁰ Furberg, M., 1987, s. 178.

innebär inte det att han eller hon automatiskt svarar ja på frågan om hans eller hennes liv har mening. Furberg visar att det motsatta däremot gäller. För att någon ska kunna säga att livet är meningsfullt, behöver hon eller han också svara jakande på att hennes eller hans liv har egenvärde.²¹ Om ett liv inte har egenvärde, då kan det heller inte vara meningsfullt, är Furbergs slutsats.

Var våra idéer om egenvärde så att säga kommer ifrån är något Furberg inte fördjupar sig i, men jag skulle vilja spekulera litet för att problematisera hans resonemang något. Det jag finner problematiskt är att talet om egenvärde tenderar att bli diffust. Det kan tyckas både lätt och självklart att slå fast att vi människor är värda något för vår egen skull. Min invändning är att om vi har något som vi kan kalla egenvärde, måste vi kunna redogöra för var det består. En fråga är var egenvärdet finns någonstans. Risken finns att vi som svar på den frågan börjar spekulera i att egenvärdet är någon form av storhet som antingen är nedlagd i oss utanför vår kontroll eller finns som en bestämning utanför det vi människor kan erfara. Jag vill argumentera för att egenvärdet finns i det som är människans föreställningsvärld och uttrycks genom språket. På ett principiellt plan kan nog många av oss hålla med om övertygelsen att människans liv bör ha egenvärde. Men när vi kommer till det faktiska levda livet undrar jag vad det är som gör att vi börjar formulera oss i termer av egenvärde. Min spekulering ser ut så här: Skulle det kunna vara så att varför vi alls talar om egenvärde hänger ihop med en övertygelse om människans förmåga att göra gott? Vi vet alldeles för väl att vi människor inte alltid förmår göra det goda som vi är kapabla till av anledningar som okunnighet, rädsla eller bara för dålig kondition vid ett tillfälle när den verkligen behövdes. Ibland kan det vara hämndbegär eller likgiltighet som gör att vi avstår från handlingar vi vet skulle kunna vara goda, men emellanåt kan det faktiskt vara så att vi gör gott utan att veta om det. Trots dessa brister hos oss är denna förmåga till goda handlingar så viktig för oss att vi formulerar det så att varje människoliv har egenvärde. Ifall denna min spekulering har något i sig betyder det att vi i ännu högre grad behöver varandra för att hjälpa varandra att inpränta det egenvärde som vi själva har så svårt att uppfatta. Det gör vi genom att berätta om de goda gärningar vi uppfattar att den andra människan utfört och förmår utföra. Och i så fall behöver jag utveckla hur värden för andra, egenvärde och mening hänger ihop. Konsekvenserna av Furbergs betoning av att det är individens egna upplevelser som avgör om hans eller hennes liv är meningsfullt eller ej, ger en ensidig fokusering på inifrånperspektivet. Om han hade gett den omgivande kulturen och de människor som på olika sätt påverkar den enskilda människan lika stort utrymme i utformandet av mening som han ger den enskilda individen, då hade sambandet mellan det värdefulla vi bidrar med till varandra, vårt

²¹ Furberg, M., 1987, s. 169.

egenvärde och hur vi formulerar vad som är meningsfullt sett annorlunda ut. Detta samband återvänder jag till längre fram.

Således har Furbergs bidrag till förståelsen av både vad vi hamnar i för frågeställningar när vi berör frågan om livets mening och vilka frågor vi bör besvara, både fördelar och nackdelar. I slutet av kapitlet återkommer jag till på vilket sätt hans tankegångar är användbara för att bena ut min frågeställning *Kan man uppleva mening om allt är flyktigt?*

Att både begripa och uppleva

En annan filosof som också intresserat sig för frågan om livets mening och liksom Furberg har ett inifrånperspektiv är Martin Holmberg. I hans avhandling *Narrative, Transcendence, and Meaning* är hans främsta intresse inte att utreda vad frågan om livets mening egentligen frågar om, utan hans fokus ligger på det semantiska: vad menar vi när vi talar om mening och vad menar vi när vi frågar efter mening?²²

Det finns ett semantiskt problem med ”livets mening”, nämligen att det betyder olika saker för olika människor, enligt Holmberg.²³ Här kan man ana att Holmberg gör sig skyldig till en glidning, för det är ju inte svaren på vad som kan anses vara livets mening som är det semantiskt problematiska. Istället är det vad vi semantiskt menar med frågan om livets mening som är ett semantiskt problem. Utifrån att vi uppfattar frågan på olika sätt ger vi också olika svar på den. Det Holmberg kan vara ute efter som inte står explicit i texten är att det vi föreställer oss kunna vara möjliga svar på frågan, färgar av sig på hur vi uppfattar frågan. Det vi föreställer oss skulle kunna vara svar på frågan utgör också något slags gräns för både frågan och alla svar som är möjliga. Med detta vill jag lyfta fram att vi kan kommunicera med varandra om möjliga svar och ta dem på allvar utan att vi för den skull automatiskt anammar svaret. Vi kan förstå att ett specifikt svar är ett svar på frågan om livets mening, fast vi själva vill formulera svaret på ett annat sätt. Till detta vill jag utveckla ett resonemang om att vi alla har en intuitiv uppfattning om vad frågan berör och om vilka svar som är ”riktiga” svar på frågan, men exakt vari denna intuitiva uppfattning består, utgör det semantiska problemet.

Holmberg tar vidare upp i sin inledning att mening och referens hör ihop. Han skriver att ”[m]ening och referens är med nödvändighet sammanlänkade. Vad vi menar med en term är relaterat till det sätt som vi använder den på och till vilka entiteter, erfarenheter, handlingar och händelser som vi refere-

²² Holmberg, Martin, *Narrative, Transcendence, and Meaning, An Essay on the Question about the Meaning of Life*, 1994, s. 12.

²³ Holmberg, M., 1994, s. 15.

rar.”²⁴ I detta citat använder Holmberg referenstänkandet både på ett traditionellt sätt och på ett mindre traditionellt. Det man traditionellt menar med att språket refererar till något är att det refererar till entiteter, d.v.s. föremål i omvärlden. Med ett sådant resonemang går det inte att säga att livets mening refererar till någonting alls, för det är ju inte en sak. För att kunna använda referenstänkandet på livets mening skulle i så fall kräva att vi gjorde livets mening till en entitet som då skulle ha sin plats någonstans och det är väldigt svårt att se livets mening som en storhet av något slag. Det mindre traditionella sätt som Holmberg använder referensbegreppet på är att hävda att språket också kan referera till handlingar, händelser och erfarenheter. Där blir det lättare för oss att på något sätt placera in livets mening, fast det fortfarande är oklart hur. Det är alltså tydligt att ordet referens inte självklart är en lätt-sam ingång till filosofiska analyser av området livets mening. Ändå vill jag hålla fast vid det därför att jag vill lyfta fram att livets mening faktiskt är någonting i våra liv som både är verkligt och som vi filosofiskt behöver reda ut. Vi behöver bland annat undersöka hur det vi uppfattar vara t.ex. meningsfullt hänger ihop med vårt språk. Men jag kommer inte att använda referens enbart i den traditionella betydelsen att språket refererar till entiteter i omvärlden. Hur jag gör det reds ut i kapitel 5.

När vi vill samtala med varandra om ett fenomen använder vi språket för att bygga upp en gemensam förståelse av det fenomen som vi samtalar om. Samtalar vi om en båt behöver vi självklart inte kunna föreställa oss en exakt likadan båt. Det räcker med att vi som samtalar förstår begreppet båt för att vi ska kunna tala om en båt eller båtar. Om vi sedan flyttar över detta resonemang till existentiell mening, dyker några problem upp som citatet från Holmberg i början av föregående stycke inte riktigt rymmer. När vi tänker på svaren till vad existentiell mening skulle kunna vara, refererar svaren ibland till helt olika saker och händelser, fastän frågan refererar till samma problemområde för oss, vilket jag nämnde ovan. Om livets mening inte hänvisade till samma problemområde skulle det innebära att vi inte kunde samtala om detta fenomen i våra liv, för ingen skulle förstå vad den andra menade med sitt tal och sina beskrivningar. Med hjälp av språket, eller ännu hellre i språket, formulerar vi vad vi menar när vi talar om livets mening. Vi har egna erfarenheter som gör att vi förstår vad andra menar när de talar om det som är meningsfullt eller meningslöst. När andra berättar om erfarenheter som de gjort av sådant de betecknar meningsfullt eller meningslöst, fastän vi själva inte gjort dessa erfarenheter, kan vi ändå med hjälp av språket utforska och begripa vad de talar om. Det Holmberg förbigår är att vi är överens om vilket problemområde vi talar om, men att vi har olika svar på hur problemet ska tacklas.

²⁴ Holmberg, M., 1994, s. 12: “Meaning and reference are necessarily interconnected. What we mean by a term is related to the way we use it, and to what entities, experiences, actions and events we let it refer.”

Holmberg har ett intressant sätt att resonera om mening och tid. Även där finns något av referensproblematiken inbyggd. Det faktum att vi är tidliga varelser (vi inser tidens gång och våra liv är ändliga), gör att livets mening för oss är relaterad till tiden, menar Holmberg. Ur tidsaspekten finns det tre former av livsmening. En form av livsmening är det förflutnas mening. Det är det slags mening vi försöker få till genom att föra samman det förflutnas olika bitar till att, likt ett pussel, bilda en begriplig helhet.²⁵ Ett sådant slags mening som det förflutnas, ser Furberg som bara något som eventuellt kan tillföra nuet och framtiden något. I sig självt har det ingen mening, vilket Holmberg i sitt resonemang däremot framhåller.

Den andra formen, enligt Holmberg, är en framtida mening och den formen av existentiell mening cirkulerar kring frågan vad man ska välja och vilka mål som kan tänkas finnas i slutet av de alternativa vägarna. Vilken utbildning ska man välja, vilka arbeten ska man söka, hur ska man hitta en partner, är alla frågor som har med möjligheten till framtida mening att göra.²⁶ Hur vi väljer att göra kan ha betydelse för framtida meningsupplevelse, men behöver inte ha det, vilket gör att mening i futurum under vissa perioder i livet verkligen är en fråga som är akut. När frågan är aktuell innehåller den ett stort mått av både osäkerheter och möjligheter. Här vill jag inskjuta att det som gör den framtida meningen till något med existentiell nerv och kraft är att det är svårt att välja för vi har inte full kontroll över tillvaron och våra handlingar är inte alltid de medvetna val som vi skulle önska att de var.

Den tredje formen av mening som är knuten till tid, är det som Holmberg kallar nuets mening. Han menar att nuets mening aktualiseras genom att vi upplever att inget spelar någon roll. Det handlar om att vi saknar något i livet som vi anser borde finnas där. Det kan vara en känsla eller en upplevelse av något slag som fattas oss.²⁷ Det är den ena sidan av nuets mening, men den andra som Holmberg inte tar upp här är att nuets mening kan aktualiseras genom att vi faktiskt upplever nuet meningsfullt därför att de ingredienser som vi anser tillför mening i livet faktiskt är där just i den stunden. Det behöver inte alltid vara en brist som påminner oss, utan också att vi är tillfreds. Nuet är meningsfullt därför att solen skiner, min dator fungerar utan krångel och jag lyckas skriva några rader på min bok. Det torde dock vara så att vi inte tänker på att något är meningsfullt medan vi är i det, vi går helt upp i den stunden. Men när vi tänker på det efteråt är vi glada eller nöjda med det vi varit med om eller fullgjort och skulle kunna beteckna det som meningsfullt.

Holmberg knyter det förflutnas mening och framtidens mening till det han kallar teoretisk mening. Med det menar han att den mening vi talar om har någon form av begriplighet, att livet är något som vi på något sätt kan för-

²⁵ Holmberg, M., 1994, s. 37.

²⁶ Holmberg, M., 1994, s. 37.

²⁷ Holmberg, M., 1994, s. 37.

stå.²⁸ Vi behöver begripligheten för att orientera oss i tillvaron. När det så gäller nuets mening knyter Holmberg det till något han kallar fenomenologisk mening. Den formen av mening har mer att göra med vår upplevelse av den påverkan på oss som att leva livet innebär.²⁹ Det är med andra ord något som skiftar. Ena stunden är det underbart att se solen skina och utföra sina arbetsuppgifter, nästa stund kan ett telefonsamtal helt ändra upplevelsen av att leva det liv som man har. Den som ringer kanske har med sig sorgliga nyheter eller skäller för att man gjort ett dåligt jobb. Så här förklarar Holmberg skillnaden mellan teoretisk och fenomenologisk mening: "Teoretisk mening är vad som är i fokus när frågan [om livsmening] förstås som en fråga som kräver en förklaring, medan berättigande är grundat i den fenomenologiska aspekten av mening."³⁰ Vi behöver således både förklaringar av hur vårt liv hänger ihop och berättigande av vårt liv, att det är någon poäng med att leva. Det Holmberg inte riktigt rör vid är att nuets meningsfullhet, d.v.s. den fenomenologiska upplevelsen i nuet, inte behöver något berättigande. Det är som jag nämnde tidigare så att vi inte ställer reflekterande frågor i det nu som är meningsfullt, vi lever det bara. Men när vi tänker på våra liv behöver vi uppleva att det liv vi har faktiskt har ett berättigande för att vi också ska kunna kalla det meningsfullt. Detta berättigande av våra liv grundar sig i det fenomenologiska, nämligen i upplevelsen av att leva. Där har Holmberg en poäng.

Holmberg utgår ifrån antagandet att för att vi ska kunna "tillskriva våra liv meningsfullhet (eller meningslöshet), måste vi organisera vårt begreppsliggörande av livet så att det liknar en berättelse."³¹ Livet ses ur detta perspektiv som en pågående sammanhängande (eller osammanhängande) berättelse. Därmed blir livsberättelsen ett slags 'objekt' som vi kan relatera till. Holmberg skriver att i objektet livsberättelsen manifesteras den enskilda individens livsmening. Jag håller med Holmberg om att berättelsen är en möjlig väg för oss människor att få något slags helhetsgrepp på våra liv och det som hänt oss. Genom att berätta för oss själva och andra begripliggör vi våra liv. Men jag tror att vår egen livsmening är ännu närmare oss än vad vår livsberättelse är. Livsberättelsen sätter ord på våra livserfarenheter, men den är inte vår livsmening eller det "objekt" i vilket livets mening manifesteras, för att använda Holmbergs ord.³² Livsberättelsen handlar mycket om det förflutna, en del om våra drömmar för framtiden, men mycket litet om nuet. Han menar vidare att livsberättelsen hör ihop med teoretisk livsmening, men

²⁸ Holmberg, M., 1994, s. 30.

²⁹ Holmberg, M., 1994, s. 30.

³⁰ Holmberg, M., 1994, s. 30f: "Theoretical meaning is what is focused upon when the question is understood as a question about explanation, while justification is rooted in the phenomenological aspect of meaning."

³¹ Holmberg, M., 1994, s. 39: "for there to be any possibility of ascribing meaning (or meaninglessness) to life, we must organize our conception of life in a storylike fashion."

³² Holmberg, M., 1994, s. 39.

inte med fenomenologisk mening. ”En (teoretiskt) meningsfull berättelse kan, enligt min mening, mycket väl berättas om ett (fenomenologiskt) meningslöst liv.”³³ Det är med all sannolikhet korrekt så länge man antar ett utifrånperspektiv, d.v.s. att man berättar någon annans livsberättelse än sin egen. Jag är mer tveksam till att det är mänskligt möjligt att i den stund den egna upplevelsen av levnadens påverkan på en gör att man fenomenologiskt uppfattar livet meningslöst, är kapabel till att ur denna meningslöshet berätta sin egen berättelse om det egna livets meningsfullhet. Däremot kan vi finna berättelser om till synes meningslösa liv både begripliga och meningsfulla. Vi berättar sådana berättelser om andras liv för varandra, vi ser dem på film och läser om dem i böcker. Holmberg anger inte varför livet skulle vara en berättelse, bara att det är så.

Det som är fokus i Holmbergs arbete är egentligen inte själva frågan om livet har mening som det var hos Furberg. Istället är det vad vi filosofiskt hävdar när vi pratar om livets mening. Vi hävdar något slags referens, vi delar upp livsmening i teoretisk mening med vars hjälp vi ger förklaringar och fenomenologisk mening som utgör upplevelsen av själva levandet. Detta senare skulle jag vilja kalla den existentiella upplevelsen som ger färg åt vår uppfattning av den aktuella livsmeningen. Vidare visar Holmberg att det vi gör är att förhålla oss till tiden genom att berätta vår egen livsberättelse. Holmbergs fråga om livsmeningens referens får i hans undersökning ingen riktig förklaring. Det är sant att vi verkar mena olika saker när vi använder orden ’livets mening’, men de verkar ändå referera till något som människor runt om oss förstår oavsett om de håller med oss om att det är den rätta meningen med livet eller inte. Jag kommer att diskutera Holmbergs fråga mer utförligt i kapitel 5.

Existentiell mening

Jag vill ta upp två kritiska synpunkter som berör både Furberg och Holmberg. Båda undersöker de livets mening med lite olika utgångspunkter och syften. De kommer båda fram till att frågan om livets mening inte har ett givet svar, men att det också är en fråga som egentligen inte går att ställa. Ändå fortsätter de med att tala om livets mening som om det fanns svar att få, d.v.s. ett övergripande svar i form av ’ja, det finns mening och den ser ut så här’. Det svaret skulle dessutom gälla för ett helt människoliv, eller inte. De verkar luta åt att antingen kan man berätta sin livsberättelse i meningsfulla ordalag (Holmberg) eller beskriva sitt meningsfulla liv med syfte, värde och angång (Furberg), eller så kan man inte det. Det finns litet utrymme för det vi alla upplever, nämligen att livet mestadels består av grå vardagar av

³³ Holmberg, M., 1994, s. 40: “A (theoretically) meaningful story, it seems to me, may well be a story told about a (phenomenologically) meaningless life.”

vilka vi, om vi blev tillfrågade, skulle sätta somliga på meningslöshetskontot och säga att de riktigt meningsfulla dagarna är ganska få. Min fråga är, är detta en realistisk eller uppnåelig bild av det mänskliga livet? De kritiserar de stora, färdigutformade föreställningarna av livets mening, men håller ändå fast vid formuleringen 'livets mening'. På så sätt hålls, enligt min mening, föreställningen om att det ska finnas en mening för hela livet kvar. Därför skulle jag vilja använda en annan formulering som bibehåller möjligheten av att tala om det meningsfulla i livet utan att föra in tanken på att det måste finnas en helhetslösning i termer av ett färdigt svar eller en paketslösning som både är möjlig att finna och att formulera för det egna livet. För detta kommer jag hädanefter att använda formuleringen *existentiell mening*. Det är mitt sätt att ge filosofiskt utrymme åt de små ögonblicken av meningsfullhet. Det är också ett sätt att visa att den mening jag åsyftar inte handlar om semantisk mening. Inom uttrycket *existentiell mening* vill jag inte bara rymma det meningsfulla utan också det meningslösa. De små dagarna behöver också finnas med eftersom vi utan att uppleva det meningslösa inte skulle kunna få fatt i vad det meningsfulla är. Precis som Holmberg och Furberg antar jag ett inifrånperspektiv på mening, men det innebär inte att det automatiskt är ett subjektivt perspektiv. Jag vill i detta arbete försöka hävda något slags objektiv grund för den existentiella meningen utan att för den skull tala om den existentiella meningens sanna natur. Inifrån våra levda liv blir de små enskildheterna viktiga för vår uppfattning om existentiellt meningsfullt respektive meningslöst.

Självklart finns det problem med att använda formuleringen *existentiell mening*. En sak är t.ex. att det kan vara så att vi vill ha en mening för hela livet och inte bara för olika delar. På det skulle jag svara att det är nästan omöjligt att få eftersom det skulle kräva att vi hade förmåga att överblicka våra liv i dess helhet. En sådan position kan vi inte ta, inte ens när vi är gamla. Vi minns inte allt och emellanåt har vi en förmåga att försköna. Vi står där vi står och har vi fortfarande liv kvar, innebär det att det finns sådant i framtiden som vi inte vet något om. Svaret förutsätter självklart en sak, nämligen att vi avstår från att hävda en gudomlig förklaring till livets mening, för med hjälp av en sådan religiös förklaringsmodell skulle vi kunna få ett svar för hela livet. Det här positionstänkandet återkommer jag till i kapitel 3.

Ett annat problem finns i att när vi talar om det meningsfulla så är det om livet som helhet vi talar. Här finns en svårighet jag vill reda ut. Den har skymtat fram hos både Furberg och Holmberg, men egentligen inte varit explicit förrän nu. Denna svårighet har att göra med att när vi upplever något som meningsfullt eller för den delen meningslöst, då är det alltid i det partikulära vi rör oss. Det är i faktiska och praktiska stunder, timmar och dagar, på vissa platser och i vissa miljöer som denna existentiella mening upplevs av oss. Det är fenomenologisk mening, för att använda Holmbergs språkbruk, och den är alltid partikulär. Men, när vi uttalar oss om det meningsfulla, då talar vi om livet. För att få den där överblicken över livet och komma

till något som vi skulle kunna kalla helhet, behövs en reflektionsnivå som vi bara kan få tillsammans med andra människor. Existentiell mening görs individuellt, man går in i något och gör det. Däremot görs reflektionen tillsammans med andra människor. Då menar jag att samtalspartners inte alltid måste finnas framför ögonen på oss. Nya influenser och tankegångar som kan göra att vi kommer vidare i vår reflektion, kan också fås genom böcker, religiösa riter, filmer etc. Det är tillsammans med andra som vi kan få syn på något slags helhet eller summering av livet och det är tillsammans med andra som vi kan bli påverkade till att ändra uppfattning.

Ytterligare en kritisk synpunkt är att hos båda dessa filosofer är svaret på frågan om livets mening något som formuleras i ord. Det som de kallar livets mening verkar komma till i eller genom det talade ordet. Det kan ske i livsberättelser eller narrativer som Holmberg benämner dem. Det sker, med Furbergs formulering, hos den dubbelreflekterande människan och särskilt när hon speglar sig i en annan människas reaktion på de egna reaktionerna. Min kritik gentemot dessa båda arbetens fokusering på det språkliga uttrycket av mening kommer ur den vardagliga reflektionen 'blir något bara för att vi säger det?' Blir något verkligt först när vi har gnidit på formuleringarna och vridit och vänt på orden tills vi tycker att de ligger exakt rätt och slutligen kan uttala dem? Här finns något mycket komplicerat vad gäller existentiell mening. Det *är* något som är intimt förknippat med språket, det talade och det skrivna, på så sätt att det är med hjälp av språket eller i språket som vi talar om existentiell mening och uttrycker den. Men det är också med hjälp av eller i språket vi uttrycker vad som är verkligt och inte. Språkligt har emellanåt hävdats att det bara är verkliga företeelser som är verkliga. Så har man ansett att t.ex. fakta är verkliga, men inte känslor, kanske utifrån antagandet att fakta är något som objektivt går att bedöma, medan känslor bara är subjektiva upplevelser och inte tillgängliga för en objektiv analys. Existentiell mening har just med upplevelser att göra, upplevelser med känslomässig anknytning. Därför kan man inte göra en objektiv bedömning av existentiell mening. Alltså ser det ut som att existentiell mening inte skulle vara något verkligt. Det är bara något som uttrycks i ord, och ord som inte har med det vi uppfattar som verkligt blir med andra ord bara ord eller språk.

Hela den här argumentationskedjan vill jag gå emot. Jag vill gå emot den genom att lyfta fram att språket är viktigt för oss när vi utformar vår uppfattning om existentiell mening, men vår uppfattning grundar sig i de upplevelser vi har. Våra upplevelser grundar sig i det vi fysiskt upplevt och både för oss själva och tillsammans med andra satt ord på. Hur den här mixen mellan våra språkliga uttryck och våra faktiska upplevelser hänger ihop, är något jag vill reda ut i det här arbetet. För att kunna visa att existentiell mening är något för oss verkligt behöver vi föra in det där andra i samtalet om existentiell mening och inte se mening som enbart ordvändningar av ordvändningar, för att raljera litet. Därav min kritik mot Holmberg och Furberg för att de så

självklart förutsätter ståndpunkten att mening är något som uttrycks i ord. Jag vill hävda att mening också har med våra kroppsliga upplevelser att göra.

Sammanhang, identitet och gränsöverskridande

Furberg och Holmberg tar ett helhetsgrepp på existentiell mening i termer av att det är livsmening som är det intressanta för dem. En forskare som avgränsat uppgiften är Carl-Henric Grenholm och det område han valt för sin undersökning är arbetets mening. I sin undersökning väljer han sex teorier om arbetets värde: en platonisk teori, en luthersk och en marxistisk, samt från modern tid en tayloristisk, human relationsskolans teori och en socioteknisk teori om arbetet. De analysfrågor Grenholm ställer till sitt material är följande: 1. Vilka slags mänskliga aktiviteter uttalar sig teorierna om när de uttalar sig om 'arbete'? 2. Vad är syftet med arbetet? 3. Hur förhåller sig arbetet till människans självförverkligande? 4. Hur bör arbetet som aktivitet värderas? 5. Vilka är människans drivkrafter för att arbeta?³⁴ Med denna presentation vill jag lyfta fram skillnaden i ansats när man undersöker de filosofiska förhållandena för att tala om livets mening och när man undersöker t.ex. arbetets mening. När det gäller arbetets mening skulle det kunna finnas något meningsfullt i termer av att man arbetar för att t.ex. förtjäna sitt uppehälle, bidra till ett gott liv för andra människor eller för att utveckla egna förmågor och talanger. Det finns en agentspekt på arbete, vilket kan göra det lättare för oss att förhålla oss till det. Vad innebär det? Jo, arbete innebär att det alltid finns någon som utför något vilket allt som oftast yttrar sig i yttre resultat att betrakta. Svårare är det med livets mening. Vad gör vi när vi håller på med det? När vi utför olika former av arbete, blir det ett resultat av något slag. Barn lär sig läsa, fönster blir rena, hus byggs och böcker skrivs. Finns det något sådant resultat när vi ägnar oss åt existentiell mening? Det är inte självklart och det kanske är därför som det blir svårt att hävda att det finns en 'livets mening'. För det är ju om det vi håller på med som vi säger att det är meningsfullt eller meningslöst, alltså handlar det om att försöka begripliggöra vad detta 'om' skulle kunna vara, d.v.s. att begripliggöra vad vi menar när vi talar om existentiell mening.

Det intressanta är att Grenholms frågor andas en självklarhet när det gäller att arbetet har syfte och att människan ska kunna ägna sig åt självförverkligande och att arbetet kan bidra till det. Frågan är om det också gäller om livet, nämligen att det har ett uttalat syfte. Det finns två olika sätt att se på syfte med arbete, nämligen om arbete i sig har syfte och om den arbetande själv lägger ett syfte till sitt arbete. Grenholm själv använder sig av Furbergs

³⁴ Grenholm, Carl-Henric, Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde, 1988, s. 35-40.

uppdelning i syften-i något och syften-med något.³⁵ Det är inte det jag är ute efter här utan snarast att arbetet i sig självt har ett syfte som man själv kanske inte förstår, men som finns där ändå och det är därför man som individ bör arbeta. I perioder har vi i den protestantiska kulturen haft sådana föreställningar om arbetets välgörande funktion. Det har hindrat synd och avhållit människor från att bli luffare. I Sverige har vi ju haft en lag som förbjöd lösdriveri, d.v.s. alla var tvungna att redogöra för hur de arbetade för sitt uppehälle. Om man inte kunde det blev man arresterad. In i vår egen tid har det blivit vanligt att uppfatta arbetet som något som bidrar till självförverkligande. Det medför att arbetsuppgifterna bör vara sådana att det är möjligt att förverkliga sig. De arbeten som omöjligt kan bidra till självförverkligande, har man varit tvungen att knyta självförverkligande handlingar till i form av team-building och kompetensutvecklingskurser. Oavsett den bakomliggande ideologin är det arbeta man ska, utifrån antagandet att arbetet har ett syfte i sig som dessutom är gott. Frågan är om man kan säga detsamma om livet. Visst ska man leva livet, men har livet ett syfte i sig?

Det andra syftet med arbete jag vill uppmärksamma är det syfte som den arbetande människan själv lägger i sitt arbete. Det är intentionalitet och hör till det agerande subjektets förmågor. Det innebär att ha sin vilja riktad mot något, mot ett objekt som man föreställer sig (man föreställer sig hur den där våningssången kommer att se ut när man byggt den) och det involverar de begrepp och föreställningar som är möjliga i det kulturella sammanhang man har kännedom om.³⁶ Intentionalitet, medvetande om något eller riktad mot något och avsiktlighet, är en viktig byggsten för mening och fokuserar på det agerande subjektet. Därför lyfter jag fram det här. Intentionaliteten tar också fram en annan sak, nämligen 'Hur kan det jag har i huvudet bli till något i form av ett resultat av något slag?' Frågan går också att formulera så här: Hur sitter tanke och handling eller verklighet ihop? Det är en fråga som är avgörande för att existentiell mening ska ha med något mer än tankar att göra.

Grenholms formulering av vad som ingår i en teori om arbetets mening vill jag stanna en stund vid. "Med en 'teori om arbetets mening' förstår jag därvid en uppsättning av uppfattningar om a) vad som är arbetets syfte, b) hur arbetet förhåller sig till människans självförverkligande, c) vilket värde arbetet har i förhållande till andra mänskliga aktiviteter, och d) vad som motiverar oss att arbeta hårt och effektivt."³⁷ Denna formulering för med sig ett placering av människan i ett socialt sammanhang och av meningen i en viss kontext. Människans arbete utförs i en given kontext och i ett visst socialt sammanhang. Formuleringen förutsätter också att vi vill förverkliga oss själva. (Det kanske visar på den kulturella och ekonomiska kontext som boken

³⁵ Grenholm, C.-H., 1988, s. 38.

³⁶ Furberg, M., 1987, s. 90-91.

³⁷ Grenholm, C.-H., 1988, s. 18.

skrevs i, nämligen i antagandet att det är självförverkligande som arbetet går ut på.) Grenholms formulering är också präglad av dagens kontext där lönearbete är det naturliga sättet att få mat för dagen. Vi arbetar mot betalning och för dessa pengar köper vi mat och bostad och försäkringar och sjukvård. Men det jag vill lyfta fram genom Grenholms formulering är att detta med arbetets mening är placerat i ett socialt sammanhang och i en viss kontext där det går att förstå vad som är meningsfullt med ett specifikt arbete. För 200 år sedan var inte rådgivare konsulter, så ett sådant arbete som t.ex. teknisk konsult var inte möjligt att förstå då. Hovnarr är heller inte ett arbete som är möjligt att ha idag. Detta att arbetets mening är placerad i ett socialt sammanhang skulle jag vilja applicera på existentiell mening också. Även existentiell mening är inplacerad i ett visst socialt och kulturellt sammanhang där den är möjlig att förstå. Det får avgörande betydelse för vilken slags existentiell mening som överhuvudtaget är möjlig för en enskild människa att utforma. Skillnaden mellan existentiell mening och arbetets mening är dock den att arbetets mening handlar om meningen med det arbete man gör, kommer att göra eller har gjort, medan existentiell mening rör själva den egna existensen och de villkor man uppfattar för den.

I detta kapitel börjar jag att mening och lycka inte behöver vara samma sak. Jag hävdade också att moraliska värden och mening inte heller behöver vara samma sak. I praktiken är det ju så att vi har faktiska svårigheter med att 'spjälka upp' tre så viktiga saker som mening, lycka och värde. Men de berättar olika saker om människolivet och behöver därför hållas isär. Nu är det dags att reda ut varför de ändå hör ihop med varandra. Michael Lynch skriver om hur sanning och lycka är relaterade till varandra och han ger en beskrivning av det meningsfulla i en individs liv och den beskrivningen är av intresse här. Lynch hävdar att en viktig beståndsdel för vår identitet är att veta vad vi djupast bryr oss om. Det vi djupast sett bryr oss om är vi också beredda att kämpa för. Det ger livet mening. Utan detta skulle det fattas oss något på ett mycket viktigt sätt. Vi skulle inte längre vara samma person, skriver Lynch. "Genom att avgöra vilka handlingar, val och möjligheter som jag mest identifierar mig med, bestämmer de i sin tur vem jag är."³⁸

Svaret på hur mening, lycka och värde hänger ihop skulle jag vilja säga är att våra föreställningar om dem är delar av vår identitet. Mening, lycka och värde är sammanflätade med val, handlingar och möjligheter och bildar stommen till vår identitet. Denna stomme har självklart också yttre attribut som t.ex. yrke, familj, vänner, inkomster, bostadsort. Det räcker inte bara med att säga att om vi vet vad vi anser vara meningsfullt, vad vi betecknar som lycka och vilka värden vi anser vara viktiga att sträva efter, så vet vi också vilka vi är. Vilka val vi stått inför och står inför, de handlingar vi valt

³⁸ Lynch, M., True to Life. Why Truth Matters, 2004, s 123: "By determining what actions, choices, and possibilities I most identify with, they determine who I am."

och väljer att utföra samt de möjligheter vi uppfattat att vi haft och de vi ser nu hör samman med vad vi anser vara existentiellt meningsfullt, lycka och av moraliskt värde för oss. Hur? Jo, denna mix berättar för oss vilka vi är. Det som inträffar under loppet av vår levnad är att vi inte alltid vet vad vi vill kalla meningsfullt eller lycka och att vi inte alltid kan välja det vi vill eller vill stå för det vi gjort. Livet begränsar oss och våra förmågor är inte alltid till någon hjälp för oss. I de stunderna får vi problem med vår identitet och behöver omformulera vad som är viktigt för oss i betydelsen vad vi finner existentiellt meningsfullt, vad vi menar med lycka och vad vi anser moraliskt värdefullt. I sådana perioder behöver vi ofta också gå igenom vilka möjligheter vi har, vilka val vi står inför och vilka handlingar som vi vill och kan utföra.

Det vi djupast bryr oss om får konsekvenser för vårt handlande. De möjligheter vi ser att vi har får konsekvenser för vad vi tror att vi kan åstadkomma. Sammantaget hjälper detta till att forma oss till de som vi uppfattar att vi är. Det är vår identitet. Det Lynch inte berör är att vi har mer än en sak vi djupast bryr oss om och dessa kan krocka med varandra. Det är således inte alldeles oproblematiskt att försöka förklara identitet med att säga att det är det vi djupast bryr oss om. Å andra sidan räknar detta sätt att tala om identitet på, med hur komplicerade vi människor är. Det är inte så att vi automatiskt kan förklara vad vi t.ex. anser är moraliskt värdefullt och utifrån det handla på ett moraliskt föredömligt sätt. Människolivet handlar om att olika viktigheter krockar, att vi har svårigheter att rätt bedöma en situation och därför gör vi fel eller väljer på ett sätt som vi i efterhand kanske skulle ha avstått ifrån. Vi vet vad vi verkligen bryr oss om, men vi agerar inte alltid därefter. Ibland är det dumhet som gör det, ibland rädsla. Jag vill ha med denna filosofiskt svärbemästrade beskrivning av vad identitet är av två anledningar. Den visar att identitet handlar om vad vi ytterst bryr oss om och beskriver det i termer av lycka, mening och värden. Dessutom ger den utrymme åt människolivets inkonsekvenser som jag beskrev ovan.

En intressant tanke i anslutning till Lynchs meningsdefinition är att det skulle kunna vara så att vi identifierar oss med vissa valmöjligheter och vissa handlingar som egentligen inte längre är aktuella i vårt liv. De handlingar vi identifierar oss med kan vara något som vi inte på mycket länge har utfört, t.ex. att idrotta. Likaså kan det vara med valmöjligheter vi ser som våra och de vi inte ser som våra. Ett exempel på det senare är en person som i årtal varit fattig. När hon eller han får det bättre ställt, fortsätter hon eller han ändå med att vara sparsam och inte kosta på sig bättre kläder eller dyrare mat. Personen upplever inte att 'att kosta på sig' är något som berättar något om henne eller honom. Men identitet kan också förändras över tid. Dottern påpekar för sin far att 'du har väl inte simmat eller löptränat på 20 år' och till slut måste han ge henne rätt. En god vän säger till sin före detta fattiga vän att han alldeles säkert har råd att köpa en ny skjorta och då går det upp för honom att han inte alltid måste hålla hårt i pengarna. Identiteter och självbil-

der förändras med tiden. Ibland motvilligt och ibland med glädje, ibland mycket stillsamt.

Lynchs bidrag till mitt arbete är att han knyter den existentiella meningen till sådant vi djupast bryr oss om och till hur vi ser på oss själva som människor, vår identitet. Lynch talar om att det vi djupast bryr oss om gör oss benägna att handla på vissa sätt, men det finns ett skede innan dess och det vill jag belysa något. Det är då vi famlar och undrar över vad som är det allra viktigaste för oss och söker efter de handlingar, val och möjligheter som vi identifierar oss med. Det skedet är förstås självskrivet under någon period av en människas ungdom, men det återkommer då och då under hela livet. Vad är det som sker under sådana perioder? Holmberg menar t.ex. att lösningen på detta är att transcendera och gå utöver det liv man har för att formulera livsmening.³⁹ Han har en poäng med detta att det krävs att vi går utöver det vi har, men jag vill inte nöja mig med att, som Holmberg gör, knyta det till att transcenderandet sker när individen tvingas omformulera sin livsberättelse. Det fodras en transcendens av ett något mer handfast slag än berättelsens för att göra rättvisa åt den omvälvning som det innebär att omvärdera, ifrågasätta och formulera på nytt det man finner allra mest betydelsefullt i livet. Samtidigt har tänkandet om gränsöverskridande sina bekymmer, för var hamnar man när man kliver över en gräns? Vilka gränser är möjliga att föreställa sig?

För att komma till rätta med hur vi bör betrakta gränsöverskridande när det gäller existentiell mening utgår jag från Alessandra Tanesinis *Wittgenstein. A Feminist Interpretation*. Hon hävdar att människans ensamhet och upplevelse av meningslöshet beror på den moderna människans strävan efter att transcendera det egna livets ändlighet. Hon menar vidare att Wittgensteins intention med att diskutera logik och språk i *Tractatus locigo-philosophicus* var att hjälpa både sig själv och andra med att avstå från att försöka transcendera livets ändlighet.⁴⁰ Min intention här är inte att undersöka om hon kan tänkas ha rätt i sin tolkning av Wittgenstein, utan att se vad hennes diskussion kan bidra med för reflekterandet om existentiell mening.

Det Tanesini anser är det negativa med att försöka transcendera livets ändlighet, är att denna strävan medför att vi föreställer oss att vi är instängda i en bur. Med hjälp av språket försöker vi därför gå utöver denna gräns genom att försöka tänka oss hur livet utanför buren skulle kunna se ut, t.ex. att logikens lagar vore annorlunda i en annan värld och att Gud skulle vara den som skulle kunna skapa en sådan värld. Hon går emot tanken på att det skulle vara möjligt att göra. Vi kan bara uttrycka det vi kan uttrycka och det är saker om världens tillstånd. Om vi t.ex. försöker lägga till absoluta värden till en erfarenhet vi har, slutar alltihop i nonsens. Som jag förstår tankegången skulle dessa absoluta värden behöva 'fästa' i en värld bortom vår bur,

³⁹ Holmberg, M., 1994, kap. 8, s. 109.

⁴⁰ Tanesini, Alessandra, Wittgenstein. A Feminist Interpretation, 2004, s. 53.

men det betyder inget att tala om en sådan värld. Om vi talade om en sådan värld skulle det bara innebära att vi fortsatte vårt tal om vår egen värld. Språket utgör ingen gräns mellan det formulerbara och det som inte kan uttryckas. Alltså finns det ingen bur som stänger oss inne, för det finns inte några sanningar som vi inte kan uttrycka eller några tankar som vi inte kan tänka.⁴¹

Vi kan bara uttrycka sanningar om den värld vi har. Allt annat är meningslöst, både att tala om en större värld än vår och att säga att den världen inte finns. Tanesini menar att det inte går att sätta en gräns för vårt tänkande. En gräns kräver att man kan föreställa sig vad som finns på andra sidan den gränsen. På andra sidan den gränsen för vårt tänkande, skulle det otänkbara finnas och det otänkbara är bara otänkbart. Vi kan därför inte sätta en gräns för språket, eftersom det kräver att vi skulle kunna sätta ord på nonsens, d.v.s. det som inte har ett uttryck. På andra sidan språkets gräns skulle i så fall nonsenstalet finnas, vilket är nonsens. Vi kan alltså inte tänka vad som helst och anta att detta vad som helst dessutom skulle vara logiskt hållbart, bara för att det inte finns en gräns för tänkandet. Det handlar inte om oförmåga hos oss, utan det faller på sin egen orimlighet. Det viktiga här är att det inte i förväg går att räkna ut vad som skulle kunna vara nonsens. Nonsens visar sig i ett sammanhang. Det måste prövas varje gång. Därför menar Tanesini att vi inte behöver tänka oss båda sidorna av gränsen för att kunna säga oss stöta emot en gräns. Istället är lösningen en annan, nämligen att vi, så att säga, inifrån arbetar oss utåt och tänjer på våra möjligheter att tänka och uttrycka oss.⁴² När vi har kommit så långt vi kan i tänkandet och formulerandet, kan vi just då inte säga mer. Det är långt nog.

Är det denna beskrivning av tankens och språkets möjligheter som också beskriver det skede vi lever i innan vi kommer fram till vad som är allra viktigast för oss, det vi är beredda att kämpa för och det som hjälper till att forma vår identitet, enligt Lynch? Tanesinis tänkande kring hur vi kan förhålla oss till den gräns som det ändå innebär att vara människa är av betydelse för utformandet av existentiell mening. Vårt tillstånd är inte statiskt. Vi kan med hjälp av vårt tänkande och vårt språk tänja våra egna gränser, med hjälp av språket undersöka det mänskliga livets ”yttersta utposter”. När vi så har kunnat formulera för oss själva vad som är av yttersta vikt för oss och det som utgör de vi är, fortsätter gränstänjandet även där. Vi mejslar ut viktigheterna, ser dem från nya vinklingar och prövar dem mot den verklighet som vi erfar.

Det jag vill låna från Tanesini är att visa på vår möjlighet att tänja gränser för vårt tänkande och för vad vi kan uttrycka utan att för den skull automatiskt ta med en föreställning om att vi är instängda i en bur och egentligen inte har tillgång till den sanna verkligheten. Existentiell mening avser exis-

⁴¹ Tanesini, A., 2004, s. 63.

⁴² Tanesini, A., 2004, s. 64-65.

tentiell meningslöshet och meningsfullhet genom att vi där berör det mänskliga livets yttersta utposter. För att vi enskilt och tillsammans ska kunna komma vidare där behöver vi tänja våra gränser för att finna uttryck för det vi menar.

Det finns en form av transcenderande som inte kommit fram hittills och det är gränsöverskridande som handlar om att så att säga översätta erfarenheter från en uttrycksform till en annan. Noter är ett exempel på uttrycksform. När vi ser noter på ett papper säger de en sak och när vi hör musikstycket spelas upp erfar vi ytterligare andra saker som har med musik att göra. Ett annat exempel är när vi ser en film på bio och efteråt berättar om filmen för en arbetskamrat. Den berättelse vi såg på film översätts till talat språk och ges en annan uttrycksform. En konstnär ger uttryck åt en mänsklig erfarenhet i bild och när vi ser bilden ser vi en mänsklig erfarenhet som vi känner igen oss i. Om någon är sjuk och har ont någonstans, försöker hon eller han beskriva smärtan i ord. Exemplet är oändliga. Det jag vill komma fram till är att vi människor tycks ha en längtan efter eller en drivkraft till att vilja transcendera genom att uttrycka erfarenheter på olika sätt. Varje uttrycksform ger sin prägel åt erfarenheten. Transcenderandet in i en ny uttrycksform tillför något som den första uttrycksformen inte kunde ge. Om vi tar exemplet smärta. När vi ber människor att visa hur smärta ser ut med hjälp av sina kroppar, kommer det att berätta något annat för oss än när vi ber dem beskriva smärta med ord. Orden kanske berättar var i kroppen det gör ont och om den gör att de inte kan röra sig. När de visar smärtan med sina kroppar kanske vi förstår hur den känns. Varför talar jag alls om transcendens här? Jo, därför att det handlar om att ta sig över en gräns och gränsen är att det inte går att uttrycka sig på exakt samma sätt i alla de olika uttrycksformer som vi har tillgång till. En kemisk formel som uttrycks i ord ges en annan dimension när den uttrycks som en bild med grafiska figurer. Det tillför våra liv och vår tankevärld något nytt. Tilläggas bör att det här sättet att tala om transcendens på intet sätt har något att göra med att överskrida en gräns till en annan värld. Istället är det Wittgensteins tankar om språkets gränser och att allt inte går att säga som är en bakgrund till mina formuleringar.⁴³

Gränsöverskridande förutsätter en gräns – eller gör det inte det? Jag skulle vilja hävda att det alltid finns någon form av begränsning för vad vi kan uttrycka inom ramen för en viss uttrycksform, men vi har förmåga att gå över till nästa uttrycksform för att fortsätta uttryckandet. Det klivet berikar den existentiella meningens begriplighet och ger nya dimensioner åt upplevelsen av existentiell mening. Därför är vår förmåga att transcendera av stor vikt för utformandet av existentiell mening. Samtidigt vill jag påstå att vår förmåga att transcendera inte med nödvändighet innebär att vi när vi transcenderar hamnar i det transcendent, i en värld utanför vår. Det är snarast så att när vi transcenderar begripliggör vi i ännu högre grad det vi uppfattar vara me-

⁴³ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 2005, 5.6, 5.62.

ningsfullt respektive meningslöst. Vi har möjlighet att komma ännu närmare våra egna upplevelser.

Mening utifrån vad vi språkligt kan uttrycka

I inledningen till detta kapitel fanns en fråga: Vad är möjligt att uttrycka språkligt utifrån en filosofisk horisont när det gäller mening? Som avslutning ska jag samla ihop min ståndpunkt i frågan.

Det vi ur ett filosofiskt perspektiv kan se är att vi verkar ha ett slags intuitiv uppfattning om vad frågan om livets mening innebär. Det märks i att vi semantiskt kan vara överens om vad frågan betyder, men att vi är oense om vilka svar som är de rätta. Denna intuitiva uppfattning av vilket problemområde vi rör oss på, påverkar vår syn på vilka svar på frågan om livets mening som är riktiga svar och vilka som inte är det. Ett riktigt svar skulle kunna vara att värna om dem man älskar, medan ett oriktigt svar skulle kunna vara att lura till sig barn för att gräva ner dem i väntan på att utomjordingar ska hämta dem.

Jag antar ett inifrånperspektiv på mening. Det innebär inte att jag nöjer mig med ett perspektiv som blir självcentrerat utan jag menar istället att vi inte annat kan än att uppfatta och uppleva mening inifrån oss själva. Det är därifrån frågorna startar och det är utifrån vad vi själva varit med om, som vi försöker begripliggöra den existentiella meningen. Vi är i hög grad en del av det sammanhang där vi lever. Vår förmåga att reflektera över vår situation och över vårt eget reflekterande sker i samspel med andra. Vi behöver andra människor för att komma längre i vårt tänkande och vi blir påverkade av hur de uppfattar oss och det som är värdefullt i livet. Vi kan helt enkelt inte avstå från att bli påverkade av andra människor. På så sätt går det att hävda att inifrånperspektivet på mening inte blir självcentrerat. Vi behöver andra för att kunna utforma vår egen uppfattning om vad som är existentiellt meningsfullt och meningslöst.

I samtalen med andra får vi del av vad de finner värdefullt med livet och med mänskliga relationer. På olika sätt uttrycker de hur människor tillför deras liv värde. Det skulle kunna vara en viktig komponent till varför vi uttrycker att människan har egenvärde. Det skulle kunna hänga ihop med att vi har förmåga att tillföra andra människor goda värden och att ta emot vad andra människor tillför oss i värde. För att ge plats åt de små meningsfullheterna i livet, lämnar jag de stora paketlösningarna åt sidan genom att istället för livets mening tala om existentiell mening. I det uttrycket vill jag dessutom inrymma både det meningslösa och det meningsfulla eftersom båda behövs för vår förståelse av mening.

Den fenomenologiska upplevelsen av mening är en upplevelse av nuet, men det är inte samma sak som ett berättigande av att livet har mening. Kravet på berättigande kommer när vi tar ett steg tillbaka, när vi reflekterar över

vårt liv, den situation vi varit med om, det liv vi har framför oss etc. I den reflektionen behövs den fenomenologiska upplevelsen av det levda livet för att kunna ge ett berättigande. Meningens begriplighet är en teoretisk mening som ger orientering i tillvaron, medan den fenomenologiska meningen är själva upplevelsen av existentiell mening. Både begriplighet och upplevelse behövs för att vi till fullo ska förstå. Själva begripliggörandet sker i form av en berättelse, en narrativ. I den livsberättelsen förhåller vi oss till tiden. Det betyder att vi förhåller oss till det som varit, det som är och det som ska komma, men inte som något linjärt. Vi kan berätta fram meningsfullhet eller meningslöshet åt det förflutna likaväl som åt framtiden.

Ytterligare en anledning till att jag föredrar att tala om existentiell mening istället för livets mening har att göra med att själva upplevandet av existentiell mening alltid försiggår i nuet och därför är den fenomenologiska meningen alltid partikulär. Den är i nuet och vi gör det inifrån oss själva. Sett ur det perspektivet går det inte att fånga det meningsfulla för hela livet. Däremot när vi ska begripliggöra existentiell mening gör vi det utifrån ett annat perspektiv. Vi gör det nämligen tillsammans med andra människor, och kan bara göra det tillsammans med andra. Vill vi försöka finna en position utifrån vilken vi kan se det hela behöver vi göra det tillsammans med andra.

När vi utformar hur vi själva ser på existentiell mening gör vi det genom att tänja gränserna för vad vi tidigare trott vara möjligt att tänka och uttrycka. Vi gör det genom att kliva över gränserna för olika uttrycksformer. Vi tar in hur existentiell mening uttryckts i böcker, filmer, musikaliskt, i konst och av oss närstående personer. Vi gör det därför att vi vill formulera vad det är vi ytterst bryr oss om. Det har med vår identitet att göra. Det vi ytterst bryr oss om har att göra med hur vi ser på mening, lycka och moraliska värden, men de är sammanlänkade med vad vi uppfattar är våra val, möjligheter och handlingar. Identitet förändras över tid och det vi för ett antal år sedan identifierade oss med har vi kanske lämnat eller upptäckt att vi behöver omformulera. Det är ingen enkel uppgift och drivkrafterna är komplicerade.

Genom att uttrycka mig så här om mening uppstår en rad filosofiska problem som behöver bearbetas. Ett inifrånperspektiv på mening kan leda till självcentrering, vilket jag förklarat att jag vill undvika genom att hävda att vi står i ett socialt sammanhang som gör att vi inte kan avstå från att påverkas av andra människor. Vilken grund har jag för att hävda något sådant? Det kan vara så att inifrånperspektivets självcentrering är starkare än vad jag tror. Det behöver med andra ord bearbetas ytterligare. En annan fälla att hamna i när man ensidigt väljer ett inifrånperspektiv på mening är att mening är något alltigenom subjektivt. Jag har tidigare argumenterat för att jag inte vill nöja mig med en sådan lösning. Frågan om mening i livet eller i någon specifik situation är en högst personlig fråga och det vi anger som ett svar är också personligt, men det är något som vi kan dela, diskutera och kritisera. Det finns därmed något objektivt över svaren. Hur det går till att hävda att exis-

tentiell mening är personligt och objektivt på samma gång behöver redas ut. Med Tanesini förstår vi att vi inte kan uttrycka absoluter med hänvisning till en värld utanför vår där dessa absoluter är fast förankrade. Det blir nonsensprat eftersom det inte följer den logik som vår värld är uppbyggd kring. Alltså kan vi inte hänvisa till något utanför den mänskliga erfarenheten och formuleringsförmågan. Men olika meningsformuleringar kan krocka med varandra. Vilken är i så fall den rätta? Att hävda att vi har mer rätt i vår meningsformulering och hänvisa till en platonisk värld eller en gudomlig eller något liknande går inte eftersom det skulle vara nonsensprat. Ändå måste vi kritiskt diskutera när meningsformuleringar krockar med varandra. Frågan är hur vi kan göra det.

Vidare uppstår problem när jag vill hävda att hävdandet att människan har egenvärde grundar sig i att vi har förmåga att tillföra godheter till varandras liv. Betyder inte det att egenvärde egentligen inte finns utan att vi bara kan uppfatta varandra och det vi eventuellt tillför andra människor som instrumentella värden? Den fenomenologiska upplevelsen av nuets mening är alltid partikulär. Därför talar jag om existentiell mening istället för livets mening. Det går inte att fånga helheten där man står i sin nu-upplevelse.

I och med att jag menar att vi både behöver begriplighet och upplevelse av mening för att förstå den, finns två stora filosofiska problem: tid och referens. Just när det gäller existentiell mening samverkar de båda dessutom. Jag anar att upplevelse av mening har att göra med tid och referensen har att göra med begripligheten. Furberg och Holmberg tar båda upp tiden som något viktigt för utformandet av mening. Furberg tycker inte att det förflutna har någon mening att komma med. Han är bara intresserad av vad det förflutna eventuellt kan bidra med till nuet och framtiden. Holmberg däremot anser att det förflutna, nutiden och framtiden alla kan härbärgera mening, men då insatt i ett livsberättelsesammanhang. Deras skilda uppfattningar kan tyda på att tiden kan vara ett minerat område, eller jag kanske snarare skulle uttrycka det så att vilka filosofiska problem som uppstår omkring existentiell mening och tid, beror av vilken form av tidsuppfattning man har. Det behöver något slags utredning. När det gäller referens har jag redan presenterat det problematiska i Holmbergs användning av begreppet referens i samband med mening. Det blir en angelägen uppgift för mig att därför undersöka vad det är vi hänvisar till när vi använder uttrycket existentiell mening. Vad har uttrycket för referens? Tidsuppfattning kan spöka även här, men riktigt hur tid och referens hänger samman återstår att reda ut.

Upplevelsen av existentiell mening hävdar jag alltid är partikulär. Det gör att vi får ett filosofiskt problem som består i hur vi ska kunna förstå någon helhet när vi är instängda i våra egna upplevelser och i våra egna försök att förstå. Det är själva upplevelsen som ger oss något slags berättigande, men vi behöver begripa existentiell mening också. För det krävs reflektion, men reflektion behöver intryck utifrån. Hur bryter man partikulariteten?

Tanken på att vi tänjer gränser när vi försöker utforma vår egen uppfattning om existentiell mening är en bra bild för att undvika fällan att tro att vi instängda i en bur inte kan nå allt som egentligen är möjligt att tänka. Men gränstänjandet för också med sig ett filosofiskt problemområde, nämligen hur språk och verklighet kan sägas hänga ihop. Vi tänjer gränser, men vilka gränser? Jo, för vad vi kan föreställa oss. Men vi har väl föreställningar om något, vad är det i så fall? Jo, vi har föreställningar om den verklighet vi upplever. Alltså hör språket som vi uttrycker våra föreställningar med ihop med den verklighet som vi språkligt uttrycker något om. Frågan är bara hur.

Jag har redan tidigare tagit upp det problematiska med att grunda identitet på det vi ytterst bryr oss om. Det komplicerar identiteten på så sätt att vi har många saker som vi kan säga att vi ytterst bryr oss om och de kan krocka med varandra. Jag vill att vi ska uppfatta identitet så komplicerat, men då behöver jag reda ut vad identitet är i det här sammanhanget

Svaren på dessa frågor finns på flera olika håll och jag vill börja med att undersöka möjligheterna till en kroppslig förankring av existentiell mening. För att kunna göra det behöver jag kort redogöra för några av de lärdomar jag kan hämta från Emmanuel Levinas, Martin Heidegger och Jacques Derrida. Jag vill bara ge en uppfattning om hur dessa tre låter i sitt resonering och jag har enbart med sådant som är av betydelse för förståelsen av de nutida filosoferna John Caputo och Edith Wyschogrod som i sin tur har stor betydelse för de lösningsförslag jag kommer att utveckla. Detta innebär att kapitel 3 ska ses endast som en presentation av Levinas, Heidegger och Derrida och inte någon grundlig kritik av dem eftersom det inte är min uppgift här. Caputo och Wyschogrod som har betydelse för min övergripande frågeställning: Kan man uppleva mening om allt är flyktigt? återkommer jag till i kapitel 4.

3. Andra perspektiv

Föregående kapitel avslutades med att jag redogjorde för vad jag behöver bearbeta för att komma vidare med min frågeställning: Kan man uppleva mening om allt är flyktigt? En mycket kort sammanfattning av de problemområden jag behöver bearbeta ser ut så här: Det jag behöver bearbeta är vad det innebär att ha ett inifrånperspektiv på mening och det inifrånperspektivet ska kunna vara objektivt, egenvärde betyder att vi har förmåga att tillföra varandra godheter, tid och referens när det gäller mening, att förstå helhet inifrån partikularitet, relationen mellan språk och verklighet, samt hur vi ska se på den mänskliga upplevelsen av identitet.

Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson har i boken *Postmodern teologi* gett en kort framställning av de problemområden som de uppfattar att det postmoderna tänkandet behandlat på olika sätt. Dessa är subjektet, språket, kunskapen och historien. Dessa fyra har beröring med de problem kring existentiell mening som listats ovan. Därför använder jag Sigurdsons och Svenungssons fyra problemområden som utgångspunkt när jag ska presentera vad som är av vikt för mitt arbete hos filosoferna Derrida, Heidegger och Levinas. Dessa filosofer har nämligen påverkat två nutida filosofer vars tankar är viktiga för min frågeställning. John Caputo och Edith Wyschogrod presenteras närmare i nästa kapitel.

Subjektets koppling till sin omvärld

Den postmoderna kritiken av subjektet handlar inte om att man driver föreställningen om subjektets upplösning utan man kritiserar den ontologiska separation som gjorts mellan subjekt och objekt. I upplysningstidens kölvatten har man föreställt sig att det mänskliga jaget är något som är åtskilt, både från sin omgivning och från sin egen kropp. Denna föreställning har sedan legat till grund för en annan föreställning om att människan, utan att vare sig påverka eller påverkas av omgivningen, på ett objektivt sätt kan beskriva världen. Det man bland postmoderna tänkare har diskuterat under senare delen av 1900-talet är att subjektet alls inte är så avskild från omvärld och kropp som man ansett.

Sålunda har en rad tänkare under framför allt den senare delen av 1900-talet försökt visa att vårt självmedvetande alltid är förmedlat genom den konkreta

verklighet vi lever i, genom vår kroppslighet, genom minnen (kollektiva och individuella), genom berättelser, genom andra människors liv och många andra faktorer.⁴⁴

Jag skulle istället vilja formulera det så att vårt självmedvetande blir vad det är genom eller på grund av sådant som vår kroppslighet, vårt samspel med andra människor och våra konkreta erfarenheter av omvärlden. Användandet av ordet 'förmedla' i citatet ovan ger en bild av att det finns ett självmedvetande att förmedla före kroppsligheten, samspelet och mötet med omvärlden och att dessa tre bara skulle vara förmedlare av självmedvetande, inte faktiska storheter i utvecklingen av ett självmedvetande hos individen.

Ett exempel på en 1900-talsfilosof som behandlat frågan om subjektet är Emmanuel Levinas. Han bidrar med en diskussion av hur subjektet är relaterat till andra människor, den Andre, och hur det påverkar subjektet. När det gäller Levinas behandling av subjektet behöver allra först klargöras en översättningsprincip. När han skriver om den andra människan och menar det personliga, den andra personen, använder Levinas det franska ordet "autrui". När han diskuterar det generellt annorlunda, alteriteten, d.v.s. det totalt annorlunda, skriver han "autre" på franska. På svenska är dessa uttryck samma ord, den andre. För att inte tappa bort denna filosofiska skillnad i översättningar, används därför "den Andre" där Levinas skriver *autrui* och "den andre" där han menar *autre*.⁴⁵

Hur ser Levinas på subjektet? Subjektet är en suverän enhet, en monad kallar han det.⁴⁶ Denna enhet är för Levinas ensam. I sin ensamhet är subjektet både existerande och har existens. Själva existensen är något opersonligt, ungefär som att säga att det regnar, enligt Levinas. Men subjektets ensamhet ligger inte i existensen utan i detta att subjektet är existerande, d.v.s. faktiskt finns till som en enskild enhet.⁴⁷ Genom våra sinnen står vi som subjekt i relation både till vår omvärld och till andra. Vi lever på det som finns omkring oss: mat, ljus, arbete, idéer, sömn. De är inte medel för att kunna leva, inte heller mål för livet. Vi lever helt enkelt av dem, hävdar han.⁴⁸ Vi står i relation till andra människor genom våra sinnen. Vi ser dem, samarbetar med dem, rör vid dem. Det finns dock en viktig gräns. Vi är inte andra människor, vi ser dem bara. Däri ligger ensamhetens skärpa.⁴⁹

Jag skulle vilja formulera det så att Levinas filosofi förutsätter ett enhetligt subjekt som kan svara upp mot det den Andre begär. Vem är då den Andre och vad begär den Andre? Den Andre är en annan människa, den som är helt skild från subjektet och har en egen identitet. Genom den helt egna

⁴⁴ Sigurdson, Ola och Svenungsson, Jayne, *Postmodern teologi. En introduktion*, 2006, s 9.

⁴⁵ Cohen, Richard, A., i Levinas, Emmanuel, *Time and the Other (and additional essays)*, 1987 s. viii.

⁴⁶ Levinas, E., 1987, s. 42, samt Levinas, E., *Totality and Infinity*, 1969, s. 114.

⁴⁷ Levinas, E., 1987, s. 45-48.

⁴⁸ Levinas, E., 1969, s. 110.

⁴⁹ Levinas, E., 1987, s. 42.

identiteten stör och ifrågasätter den Andre subjektets identitet. En viktig invändning är att när vi möter en annan människa ansikte mot ansikte, innebär det inte att vi möter vår "samtida". Istället är det så att den Andres tid stör eller avbryter vår tid. Detta inbrytande etablerar tidens alteritet. (Tiden återkommer jag till.)⁵⁰ Levinas skriver att den Andre är vad jag själv inte är, alltså det för mig helt annorlunda.⁵¹ Han ger också exempel på vem den Andre kan vara: främlingen, änkan, den faderlöse.⁵² Exemplet på vem den Andre är ger vid handen att det som den Andre begär inte kommer ur en maktposition, utan ur ett underläge i förhållande till subjektet. Det är inte en befallning, det är en bön.

Vad begär den Andre? Levinas håller fram att subjektet är relaterat till den Andre på så sätt att subjektet söker sig till, är riktat mot den Andre. Detta för-den-andre stiger upp i oss som ett budord och går före vårt eget, före våra egna behov. På det här sättet har vi en relation med den Andre, en dialog med denne.⁵³ Genom den Andres bön blir subjektet en moralisk singularitet, en ansvarig.⁵⁴ Det den Andre begär finns uttryckt i hennes ansikte, d.v.s. i den Andres ansikte finns en nakenhet som uttrycker utblottelse och skörhet. Den utblottelsen begär av mig att "inte låta den Andre dö ensam", som Levinas formulerar det.⁵⁵ Jag skulle vilja formulera det så att den Andres bön kommer ur svagheten, inte ur en maktposition. Jag vill också poängtera att det är den faktiska, konkreta människan, den Andre, som kommer med ett moraliskt krav på oss, inte den andre, det annorlunda i största allmänhet.

På så sätt har vi ett ansvar för den Andre, ett ansvar vi har att underkasta oss. Det är dags att något ta upp Levinas syn på tiden, för den har att göra med ansvaret för den Andre. Jag nämnde tidigare att den Andres tid bryter sig in i vår egen tid och stör den. Men mötet med den andre är inte synkront, samtida, det för med sig en tidens diakroni, något som går genom tiden. Vad är det diakrona, det som går genom tiden, hos Levinas? Tiden är något som finns mellan människor och i historien.⁵⁶ När vi möter den Andre bryts vår egen tid och vår identitet störs. På så sätt kommer det helt annorlunda in i tiden. Jag skulle vilja formulera det så att det är ansvaret som går genom tiden. Diakroniciteten gör att jag slungas tillbaka mot det som aldrig var mitt fel, mot det som inte stod i min makt att göra något åt, som Levinas uttrycker det.⁵⁷ Ändå kan jag inte svära mig fri från ansvaret. Det förflutnas diakroni har att göra med att de Andras krav på oss finns i det förflutna. Det kravet

⁵⁰ Svenungsson, Jayne, Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi, 2004, s. 103, samt Cohen, R., A., I Levinas, E., 1987, s. 12.

⁵¹ Levinas, E., 1987, s. 83.

⁵² Levinas, E., 1969, s. 215.

⁵³ Levinas, E., 1987, s. 106-107, 111-112.

⁵⁴ Cohen, R. A., I Levinas, E., 1987, s. 17.

⁵⁵ Levinas, E., 1987, s. 109.

⁵⁶ Levinas, E., 1987, s. 79.

⁵⁷ Levinas, E., 1987. s. 111f.

går genom tiden och ställer oss till svars, fast det inte var vårt fel. Vårt ansvar framåt i tiden hänger ihop med att när vi tar på oss ansvaret för den Andre, engagerar vi oss i en framtid bortom vad som händer oss själva. Därför har tidens diakroni auktoriteten hos ett imperativ, menar Levinas.⁵⁸ Ett diakront imperativ uppfattar jag vara något som går genom tiden, alltså något som alltid är närvarande.

Subjektets inifrånperspektiv såväl som nödvändiga koppling till sin medmänniska hos Levinas är viktiga beståndsdelar för mitt arbete med min frågeställning. När Levinas hävdar att enheten och närvaron upprätthålls genom att människor faktiskt och i verkligheten talar med varandra, är det en viktig byggsten för min övertygelse om att våra kontakter med andra människor både driver oss ut ur ensamheten (inifrånperspektivet) och bidrar till att forma vår identitet. På vilket sätt Levinas är viktig kommer att visa sig när jag går över till Caputos och Wyschogrods tankegångar.

Ett annat exempel på filosoferande kring subjektet finns hos Martin Heidegger, en filosof som Levinas återkommer till i sina texter. Om man ser på hur Heidegger beskriver subjektet utgår han ifrån människans vara i världen som han kallar "Dasein" eller tillvaron som det benämns i den svenska översättningen av Heideggers *Tiden och varat*. Ordet tillvaron är en fyndig översättning, men jag tycker att ordet ändå bli missvisande i min framställning. Jag väljer den tyska termen "Dasein", men placerar ordet inom citationstecken för att markera att jag övertar Heideggers användning av det som en teknisk term.

Heidegger anser att man kommer fel i sitt undersökande om man likt Descartes börjar i människans tänkande (hans devis 'jag tänker, alltså är jag'). Istället vill han börja i människans existens, i själva varat, och förklara det.⁵⁹ Det Heidegger betecknar existentialer är grundstrukturer som är kännetecknande för varje människovarelse, medan det existentiella är det konkreta sätt som varje människa lever på.⁶⁰ Heidegger menar att vi behöver analysera det existentiella hos "Dasein". Människans i-världen-varo kan inte delas upp eftersom den är hennes grundstruktur, men den kan ses på tre olika sätt, menar Heidegger. Dessa tre sätt är i-världenhet, det varande (svarar på frågan Vem?) och i-varon som sådan.⁶¹ "Dasein" är inte bredvid världen, utan alltid i den eller, som Heidegger uttrycker det, de "två varande är för handen tillsammans". I-varon är ingen egenskap utan "Dasein" är alltid i-världen-varo. Det finns vidare olika slags i-varo och det kallar Heidegger ombesörjande. Ombesörjande kan t.ex. vara utföra, åstadkomma, att klara av något eller skaffa sig något.⁶² Man skulle kunna använda en annan formulering och säga att ombesörjandet handlar om "Daseins" olika agerande i världen.

⁵⁸ Levinas, E., 1987, s. 111-112, 113,116.

⁵⁹ Heidegger, Martin, *Varat och tiden*. Del 1, 1992, s. 71.

⁶⁰ Lübcke, Poul, (red.), *Filosoflexikonet*, 1988, existencial/existentiell.

⁶¹ Heidegger, M., del 1, 1992, s.78f.

⁶² Heidegger, M., del 1, 1992, s. 80f, 82-83.

Det är nämligen så att människans uppfattande av världen inte hos Heidegger ska ses som ett förlopp som ska överensstämma med verkligheten. "Dasein" befinner sig redan "därute" hos det varande som den träffar på hos den alltid redan upptäckta världen.⁶³ Heidegger varnar för att tala om att vi försätter oss i ett ombesörjande, t.ex. att förnimma och utröna, hantera och begagna den redan upptäckta världen. "Den alldagliga tillvaron *är* alltid redan på detta sätt: när jag öppnar dörren, använder jag dörrhandtaget."⁶⁴ Med det menar han att vår existens är att vara i världen och hantera den som vi gör. Det är ingenting som jag först måste begrunda för att sedan fatta beslut om innan jag utför det. Det är något som jag bara gör. Därför är det viktigt att se hur tingen omkring oss förhåller sig till oss och hur vi förhåller oss till dem.

Det vi använder oss av när vi ombesörjer, kallar Heidegger för don. Ett don *är* aldrig. Med det menar han att ett don kan inte finnas utanför sitt sammanhang och det sammanhanget kallar han don-komplex. Ett don-komplex kan t.ex. vara de olika don som behövs för att skriva en text. Donhelheten upptäcks alltid före de enskilda donen. Så ser vi t.ex. verkstaden först innan vi ser mejseln eller hammaren.⁶⁵

Att vara en engagerad agent i världen är vad som utgör utgångspunkten för undersökningen av det egna jaget, inte upplevelsen av att vara ett mentalt subjekt. Det finns alltså ingen substans som utgör människan. Istället definieras den mänskliga existensen, "Dasein", som en händelse, en livsberättelse som vecklar ut sig mellan födelse och död.⁶⁶ "Dasein" är möjligheten-att-vara och förverkligas bara in i konkreta möjligheter. Det betyder att "Dasein" förverkligas bara inom det som är kulturellt möjligt i den specifika kontexten. Människan utgörs inte av någon särskild identitet eller substans som finns där inunder skalet av kött och blod. 'Jag' är inget annat än det som vecklar ut sig under tiden som jag interagerar med världen under min levnad.⁶⁷

Det vi gör när vi 'gör' mening måste också i heideggeriansk anda betecknas som ett ombesörjande. Vi förhåller oss till och hanterar världen och våra liv genom att beteckna det meningsfullt eller meningslöst. Något är meningsfullt eller meningslöst endast i sitt sammanhang och det sammanhang som är, är den enskilda människans framlevande av sina dagar i den värld som är henne bekant. Det meningsfulla kan bara förverkligas in i konkreta möjligheter, om jag lånar Heideggers sätt att uttrycka det på. Det kan i sin tur betyda både en kroppslighet och en världslighet som är av betydelse för min frågeställning: Kan man uppleva mening om allt är flyktigt? Det återvänder jag till längre fram.

⁶³ Heidegger, M., del 1, 1992, s. 88-89.

⁶⁴ Heidegger, M., del 1, 1992, s. 96.

⁶⁵ Heidegger, M., del 1, 1992, s. 97-98.

⁶⁶ Guignon, C. B., *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1993, s. 6, 8.

⁶⁷ Guignon, C. B., 1993, s. 9.

Språket som en grammatik för vårt begripliggörande av världen

Sigurdson och Svenungsson lyfter fram att *språk* i det postmoderna sammanhanget ska förstås utifrån att det syftar på all den sociokulturella ”grammatik” som vi fostras in i, i en given kultur. Språk i denna bemärkelse är inte bara ord eller grammatik utan också de symboler som används i en given kultur, de sociala regler som finns för umgänge etc. Språket ska inte i detta användande av ordet ses som något som refererar till yttervärlden, för det skulle innebära att vi inte har flyttat oss alls ur den cartesianska eller moderna filosofins uppdelning mellan subjekt och objekt. Någon sådan tydlig gräns mellan subjekt och objekt finns inte, hävdar de. Därmed kan språket inte sägas referera till yttervärlden. För människan är allt en helhet och mellan subjekt och yttervärld finns inte den tydliga åtskillnad som man menar utvecklades från och med Descartes. Postmoderna tänkare lyfter istället fram att vår tankeförmåga helt är förknippad med vårt språk. ”Språket refererar helt enkelt inte till yttervärlden förstådd som en icke-lingvistisk verklighet av det skälet att det vi kallar för yttervärld aldrig kan föreställas annat än i och genom det språk som denna verklighet antas vara skild från.”⁶⁸

Jag skulle vilja problematisera Sigurdsons och Svenungssons framställning med att lyfta in möjligheten att se språket som något som vi kan använda för att ta oss ur vår kultur och fostran. De båda torde ha influerats av Wittgenstein i sin användning av ordet grammatik, men hans poäng är också den att det begripliga inte har kulturella gränser (se kapitel 2).⁶⁹ Självklart är det så att vi präglas av den kulturella grammatik vi växer upp i, men det begripliga är inte låst till ett visst sammanhang. Det begripliga går över gränser som vi människor satt upp i form av olika kulturer och språk. För oss människor är språket en väsentlig grundbult för vår förståelse av omvärlden och oss själva. Vi ser världen på det sättet. Jag skulle vilja formulera det så att vi inte bara har våra sinnen som vi undersöker världen med, vi har språket också. Det handlar om att det är vi som begripliggör världen genom eller med hjälp av språket och om vi längtar efter andra uttrycksmöjligheter än de som finns i vårt eget sammanhang kan vi med hjälp av språket lyfta oss ur det givna.

Jacques Derrida är ett exempel på en tänkare som formulerat sig om språket och dess koppling till våra liv. Derridas kritik av språket har en särskild utgångspunkt. Han menar att det behövs en dekonstruktion av den västerländska metafysiska traditionen, d.v.s. en problematisering av denna traditions sätt att tänka. Frågan är hur det egentligen ska gå till eftersom vår kultur och hela vårt tänkande är genomsyrat av den tradition som Derrida vill att vi kritiskt ska granska. Det Derrida föreslår är en noggrann inläsning av den-

⁶⁸ Sigurdson, O., och Svenungsson J., 2006, s 10.

⁶⁹ Tack till Hugo Strandberg för denna synpunkt.

na tradition för att försöka få fram dess dolda förutsättningar. En väg in i traditionen är via tecken, i Derridas fall genom skriften. Derridas antagande är att något blir närvarande endast i förhållande till något annat. Vi erfar t.ex. nutiden bara i relation till det förgångna. Det frånvarande måste därför på något sätt vara på plats i närvaron för att vi ska kunna upptäcka det som finns explicit i texten. Alltså finns det frånvarande redan där i texten. Hur frambringar man då det frånvarande så att det blir synligt?⁷⁰ Det är här det som Derrida menar med dekonstruktion kommer in. Han ger flera olika definitioner på dekonstruktion och jag tar upp tre av dem här.

Derrida är kritisk mot platoniska föreställningar han finner lever kvar i västerlandet och den första definitionen av dekonstruktion beskriver dekonstruktionens två steg. Derrida menar att platonismen bygger på övertygelsen att tillvaron består av motsatspar, t.ex. osynligt-synligt, själ-kropp, tingens natur-hur de framträder, och att dessa motsatspar är värdehierarkiska. Den ena i paret är mer värdefull än den andra. Det första steget i dekonstruktionsarbetet är att ställa denna hierarki på ända, att omkullkasta värdeordningen och ställa det synliga, kroppsliga och det framträdande främst. Derrida menar att någonstans på vägen under historiens gång har man bestämt sig för, man har gjort ett val, att det osynliga ska ha större värde än det synliga. Det i sin tur har gjort att man separerat själ-kropp, hur tingen är och hur de framträder från varandra, något som egentligen ska ses som något som är i varandra. Därför räcker det inte med att omkullkasta värdehierarkin utan vi måste också återinskriva det synliga och kroppsliga som det ursprungliga. För att kunna göra det menar Derrida att vi måste ta med i beräkningen att allt framträdande och all erfarenhet är något tidsligt. När vi upplever nuet upplever vi det i relation till något annat, nämligen till det förflutna och till framtiden. Det är en minimal skillnad mellan det ögonblick som är nuet och förflutet och framtid. Derrida menar att den här lilla skillnaden på intet sätt är dualistisk, men det är dock en skillnad som Derrida benämner ”obestämbar”. Denna lilla skillnad som inte går att fånga rubbar hela den värdehierarki som beslutades om en gång i tiden. Derrida lyfter således fram vad som finns fördolt och antaget i en text och visar på så sätt på spänningar som finns i den västerländska metafysiska traditionen. Derridas filosofi ger en ytterligare vinkling åt kritiken av språk, eftersom han visar på de föreställningsvärldar om vad som t.ex. är viktigt och sant som bebor språket och som vi inte riktigt är medvetna om.⁷¹

Den andra definition av dekonstruktion som jag vill belysa här består också av två sätt. De ska dock inte ses som korresponderande till den första definitionens delar. Derrida skriver att det ena sättet att göra dekonstruktion på handlar om en noggrann läsning av texter för att utvinna den historiska bety-

⁷⁰Lübecke Poul (red.), 1988, s. 105-106, under ”Derrida”.

⁷¹Derrida, Jacques, Dissemination, 1981 a, s. 4-6, samt Derrida, Jacques, Positions, 1981 b, s. 41-42.

delsen av ett begrepp. Med det andra sättet undersöker man a-historiska aporier (pluralis av aporia, grekiska för utan utväg) eller paradoxer.⁷² Bakgrunden till denna definition är begreppet rättvisa och på vilket sätt den förhåller sig till frihet och rätt i betydelsen lag. I *Force of Law* beskriver Derrida tre aporier.

Apori 1: Lagens (tillfälliga) upphävande.⁷³ Derrida börjar med ett resonemang som utgår från att ett beslut blir rättvist först när lagen både följs och upphävs samtidigt. För att t.ex. en domare ska kunna följa lagen måste hon eller han förstöra den och återskapa den. Hur går det till? För att domaren ska kunna upprätthålla lagen, måste domaren i varje enskilt fall utgå från vad lagen säger och samtidigt behandla målet fullständigt unikt som om lagen inte fanns. Det är så hon eller han använder sin frihet till att tolka både situationen och lagen till att ge ett unikt domslut och därmed återskapa lagen. Om domaren bara är en rättsmaskin som mekaniskt tillämpar lagen kan vi inte säga att domslutet är rättvist och utdömt på ett fritt och ansvarsfullt sätt. Lika litet kan vi säga att domaren dömt rättvist om hon eller han inte hänvisar till lagen alls utan låter dömandet ske helt utifrån sina egna tolkningar. Det ligger med andra ord en paradox i detta att rättvisan, för att den ska vara rättvis, måste både tillämpas och upphävas. I den obestämbarheten måste domaren befinna sig för att rätt kunna utöva rätten och rättvisan. Av detta följer, enligt Derrida, att det aldrig går att säga att i detta *nu är* rättvisan eller att en människa *är* rättvis.⁷⁴ Det är därför man säger en rättsstat, men inte en rättvis stat. Rättvisa *är* aldrig, den kan bara vara i ankommande.

Apori 2: Det obestämbaras spöke. På ett sätt är denna apori en fortsättning på den första. För att ett beslut ska vara rättvist, måste den som har att fatta beslutet gå in i det som Derrida kallar det obestämbara. Det innebär att fatta beslut utifrån en lag som man upplever inte är möjlig att applicera på den faktiska situationen och ändå måste man göra det. Att fatta rättvisa beslut handlar om att stå i den motsättningen, i den omöjligheten, och ändå utföra det omöjliga. Det är ett omöjligt företag som ska utföras. Derrida frågar sig när man kan säga att rättvisa är närvarande. Antingen har man följt en lag eller regel och därmed inte tagit hänsyn till den unika situation man skulle fatta beslut om eller så har man inte följt regler och därför finns ingen grund för rättvisa. Det är därför rättvisan alltid är i ankommande, aldrig framme. Det räcker således inte med att säga att denna apori har att göra med att pendla mellan två regler som motsäger varandra eller att stå i spänningen mellan två beslut.⁷⁵

⁷² Derrida, Jacques, *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority i Deconstruction and the Possibility of Justice*, 1992, s. 21.

⁷³ Derrida, J., 1992, s. 22: épokhé of the rule.

⁷⁴ Derrida, J., 1992, s. 22-24.

⁷⁵ Derrida, J., 1992, s. 24-26.

Apori 3: Det påträngande som hindrar kunskapens horisont.⁷⁶ Derrida ogillar ideal eftersom idealen skapar ett slags horisont och horisonter har rättvisan inte tid med. Vad menar han med det? Horisont är ett ord vi lånat från grekiskan som betyder ”både öppningen och gränsen som definierar en oändlig utveckling eller en väntan”.⁷⁷ Rättvisan väntar inte, menar Derrida. Ett rättvist beslut krävs omedelbart. Rättvisan har inte råd att klä sig i information och kunskap i mängd och även om den gjorde det skulle själva ögonblicket för beslutet ändå alltid vara ett ögonblick präglad av något tvingande, överhängande och brådskande, hävdar Derrida. Han lånar från Kierkegaard och säger att beslutsögonblicket är en galenskap. Det är ett ögonblick då vi handlar i det mörker som saknar kunskap och regler. Vi måste i det mörkret återinföra regler som inte först grundar sig på kunskap eller några som helst garantier. Det är detta överhängande, brådskande som gör att rättvisan inte har någon utsiktshorisont (horizon of expectation) och ändå är den i ankommande. Det är detta ankommande hos rättvisan som gör att den kan förändra både politik och lagstiftning.⁷⁸

Den tredje definitionen av dekonstruktion som jag tar upp handlar om dekonstruktionens princip. Dekonstruktion är att in i den ”storhet” (rättvisan, döden, gästfriheten etc.) som är föremål för undersökning föra det omöjliga. Det gör att det omöjliga blir dess enda möjlighet. Mellan det möjliga och det omöjliga i t.ex. rättvisan återstår bara en homonymi. Rättvisan kan bara bli möjlig som en omöjlighet, d.v.s. villkorlös, menar Derrida. Det är det omöjliga och villkorlösa i rättvisan som gör att den ska göras på oändligt många olika sätt.⁷⁹

John Caputo beskriver den normativa aspekt som finns hos Derridas dekonstruktionsbegrepp när han hävdar att dekonstruktion handlar om att skaffa sig en förhöjd känslighet för den komplexitet och obestämbarhet som omger oss både vad gäller våra reflektioner och våra val, samt se till så att vi håller oss alerta inför faran att uppslukas av tjusningen i att det ska finnas en Hemlighet eller Sanning som vi kan få tillgång till, nämligen Sanningen om att det finns ett väl avgränsat och i förväg givet svar på våra frågor om människan och den värld som omger henne. Dekonstruktion handlar om att våga korsa gränser, om att överskrida sin egen föreställningsvärld. När man lyckas lokalisera det marginella i en text, kommer textens huvudsak i stark belysning. Ibland är det marginella något som skyntar förbi i texten, ibland är det inte ens nämnt. Här kan man t.ex. tänka sig Derridas undersökning av motsatspar och då undersöka texten utifrån vilken del i motsatsparet som saknas eller får mycket litet utrymme. På så sätt möjliggörs en öppning mot

⁷⁶ Derrida, J., 1992, s. 26: “the urgency that obstructs the horizon of knowledge.”

⁷⁷ Derrida, J., 1992, s. 26: “both the opening and the limit that defines an infinite progress or a period of waiting.”

⁷⁸ Derrida, J., 1992, s. 26-28.

⁷⁹ Derrida, Jacques, Et Cetera, I Royle, Nicolas, Deconstructions. A User’s Guide, 2000, s. 300.

framtiden, mot det embryo som alteriteten utgör och som riskerar att uppslukas av det traditionella metafysiska tänkandet.⁸⁰ Det finns en stark kritik mot essentialism hos Derrida, mot tanken på att varje begrepp har sin bestämda essens eller natur. När han för in det omöjliga i ett begrepp som t.ex. rättvisa, visar han på möjligheten av att begreppet kanske inte har just den natur som vi antar att den har. På så sätt blir det annorlunda alltid en möjlighet. Alteriteten finns alltid närvarande i texten, om än bara som embryon, och därför kan dekonstruktion ses som ett bejakande av det annorlunda. Ett sådant förhållningssätt till dekonstruktion framkommer i både Caputos och Wyschogrods tänkande, vilket vi ska se längre fram i kapitlet.

Språket är för Derrida en så stark prägling av vår värld att vi noggrant måste granska det som finns implicit i en text för att upptäcka vilka förutsättningar det är som slinker med i texten. Endast så kan vi kritiskt granska texten och lyfta fram de små frön till något annorlunda som kan växa och förändra vår syn på världen.

Kunskap utifrån kontext

Medan de moderna språkfilosoferna arbetat med frågan om huruvida språket verkligen kan säga något om yttervärlden, har de moderna epistemologerna fokuserat på frågan om hur vi som isolerade subjekt kan få säker *kunskap* om objektvärlden. (Med ”modern filosofi” uppfattar jag att Sigurdson och Svenungsson menar hävdandet av den cartesianska uppdelningen av subjekt och objekt, att förnuftet har förmåga att ställa sig helt neutralt, att det finns en obunden, neutral position från vilken man kan göra sina sanningsanspråk, samt att det finns ett fast fundament för kunskapens säkerhet och objektivitet.) Även denna fråga blir i postmodern filosofi felställd. Ur postmodernt perspektiv är ”[d]et mänskliga subjektet... helt enkelt inte något isolerat psyke som på avstånd skådar ut över verkligheten och därmed erhåller objektiv och tidlös kunskap.”⁸¹ Istället är vår kunskap präglad av de faktorer som utgör vårt liv, t.ex. kultur, klass, tidigare erfarenheter, intressen, fördomar, kön, sexualitet. Det här betyder inte att kunskap alltid är subjektiv. Det betyder bara att vi inte ska tro att det finns en kontext- eller traditionsfri position att göra våra kunskapsanspråk ifrån.⁸² Vi kommer alltid någonstans ifrån och vi är alltid på väg någonstans. Det präglar hur och var vi söker kunskap och de resultat vi kommer fram till.

Heidegger utgör ett intressant exempel på hur ett kontext- och traditionsbundet resonemang om kunskap och vårt förvärvande av den kan se ut. Hur

⁸⁰ Caputo, John, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. 2000, s. 130-132.

⁸¹ Sigurdson O., och Svenungsson, J., 2006, s. 10-11.

⁸² Sigurdson, O., och Svenungsson, J., 2006 s. 11.

är det då för ”Dasein”, den mänskliga tillvaron, i sitt förhållande till världen? Heidegger formulerar frågan om varat till en fråga om föremålets tillgänglighet eller begriplighet – för oss. Därmed börjar undersökningen i den konkreta, alldeles specifika upplevelsen av oss själva mitt i detta praktiska. För att förstå hur världen och föremålen är begripliga för oss måste vi alltså förstå oss själva, och Heidegger menar att detta att vi redan är i världen tillsammans med andra ger oss en för-förståelse av vad livet och världen handlar om.⁸³ Vi människor är inga passiva observatörer utan deltagare hemmastadda i den praktiska världen. De föremål vi har omkring oss är för oss instrumentella objekt som naturligt passar in i våra aktiviteter. De är inte perceptions- eller kunskapsobjekt.⁸⁴ Heidegger börjar nämligen sin undersökning i den konkreta, vardagliga världen och inte i ett teoretiserande om vad tingens väsen är.

Redan tidigare har jag tagit upp Heideggers syn på ”Daseins” förhållande till tingen, donen, och jag fortsätter att belysa hans syn utifrån hur ”Dasein” skaffar sig kunskap om världen. Donen är för oss på det sätt som de är därför att vi ser på dem med en särskild blick, nämligen utifrån att de betyder något för oss. Vi letar efter och förstår saker utifrån ett specifikt intresse. Det gör att föremålen träder fram för oss mot bakgrund av det nät av relationella praktikaliteter som de är del av.⁸⁵ När vi ser på tingen på det sättet uppenbarar sig det Heidegger kallar donens tillhandshet. Det är när vi börjar använda ett don som vi upptäcker om det är tillhands (brukbart) eller icke-tillhands (obrukbart, trasigt eller något som fattas). Därför räcker det inte med att titta på donet för att avgöra om det är tillhands eller inte.⁸⁶ När ett don är icke-tillhands kommer övriga don och material vi behöver för att åstadkomma det vi vill att bli påträngande i sin tillhandshet därför att det don som inte fungerar gör att man inte ”kan komma ur fläcken”, som Heidegger uttrycker det.⁸⁷ När ett don är icke-tillhands förstör det våra möjligheter att använda övriga don i det donkomplex som donet tillhör. Vi kan inte skriva det där brevet eller åka till affären för att inhandla ingredienser till en födelsedagstårta därför att ett av donen som behövs inte är tillhands.

Den värld vi lever i ”gives”, enligt Heidegger, genom att vi ombesörjer de tillhandsvarande donen.⁸⁸ Man skulle kunna säga att världens världslighet ”uppenbarar” sig för oss när vi agerar i den. Världen är en verklighet av funktionella relationer där vad som är verkligt har att göra med inbördes funktioner och är verkligt därför att det är relevant för det vi gör.⁸⁹ Med

⁸³ Guignon, C. B., 1993, s. 6, Heidegger, M., Varat och tiden. Del 2, 1992, s. 183f.

⁸⁴ Hall, Harrison, Intentionality and World: Division I of Being and Time, i The Cambridge Companion to Heidegger (red. Guignon, Charles B.,) 1993, s. 125-126.

⁸⁵ Hall, H., 1993, s. 128.

⁸⁶ Heidegger, M., del 1, 1992, s. 98, 103.

⁸⁷ Heidegger, M., del 1, 1992, s. 103.

⁸⁸ Heidegger, M., del 1, 1992, s. 102.

⁸⁹ Heidegger, M., del 1, 1992, s. 97.

andra ord har ett föremål sin förklaring bara mot bakgrund av sin kontext. Ett ting är meningsfullt och har värde för oss innanför det kontextuella.⁹⁰ Det betyder att när vi talar om ett ting har det sitt värde och sin existens i en kontext.

Hammarén, eller det mer moderna exemplet datorn, presenterar sig till hands bara för den som vet dess funktion. Denna insatthet i hur föremål används finns också vad gäller det större hela, nämligen i vad det är att vara människa och röra sig i den värld som är vår. Vi har ett helt nätverk av sådant som vi har kunskap om, sådant som är angeläget för oss och det vi är väldigt bekanta med och mot den bakgrunden visar sig världen för oss.⁹¹ Människan lever i fullt samspel med sin omvärld. Hennes situation är tillhörighet och kastadhet. Hon tillhör världen och hon är kastad in i den kontext hon lever i.⁹²

Kunskap är för Heidegger kunskap i relation till "Dasein", d.v.s. något blir kunskap därför att det är vi som har undersökt vår värld utifrån det som intresserar oss. Allt det vi intresserar oss för bildar ett nätverk av angelägenheter. Det i sin tur är inte kunskap som ett neutralt objekt kan ha fångat upp utan det har gjorts av en människa som har sitt fokus på vissa saker, på sådant hon är intresserad av och har behov av.

Heideggers syn på hur vi erhåller kunskap är viktigt för min undersökning av existentiell mening. Det har att göra med att människans ställning i världen och till andra människor är en begreppslig förutsättning för att över huvud taget kunna göra distinktionen mellan meningsfullt och meningslöst. På så sätt är vi insatta i vad det är att vara människa samtidigt som vi hela tiden håller på med att förhålla oss till detta att vara människa. Där kommer de existentiella frågorna in.

Historia är alltid någons historia

I och med denna kritiska granskning av subjekt, språk och kunskap som Svenungsson och Sigurdson ser i den postmoderna filosofin, blir det problematiskt att säga att det finns ett upphöjt subjekt som med sitt språk på ett i denna bemärkelse objektivt sätt kan beskriva den kunskap som modernisterna hävdar finns att avslöja om världen. Denna kritik får också återverkningar på synen på *historia*. Arbetet med att undersöka historiens gång och vad som timade en gång i världen, görs inte av ett neutralt och objektivt subjekt. Frågan är vad 'exakt det som hände' betyder. Historia är alltid en viss historia. Därför har kritiken handlat om att historien inte alls är någon helhet och att det gäller att vara medveten om att det alltid är vissa aspekter som får mer

⁹⁰ Guignon, C. B., 1993, s. 13.

⁹¹ Hall, H., 1993, s. 132-133.

⁹² Hall, H., 1993, s. 21-22.

ljus på sig än andra. Det historiska arbetet är ett arbete som präglas av ”selektion, tillfälligheter, avbrott, intressen och inte sällan dumheter”, för att använda Sigurdsons och Svenungssons formulering. Postmodernismen har ökat medvetenheten om dessa historiarbetets omständigheter, inte minst om historiens ”andra”. De är alla de vars röster inte hörs i historieböcker. På senare tid har därför många historier berättats ur andra perspektiv än de traditionella, t.ex. orientens, kvinnors, homosexuellas, tredje världens.⁹³

Heideggers historiesyn får återverkningar för hur Edith Wyschogrod arbetar med föreställningen om historien och det historiska arbetet. Därför får Heidegger utgöra exempel på en för sofliga postmoderna filosofer viktig källa när det gäller historiesyn. Hans historiesyn utgår från att det är människan som intresserar sig för sin historia och därför är ”Dasein” en viktig komponent för att förstå vad han menar med historia och historicitet. Historiens ’objekt’ är meningen hos historiens vara och det är det mänskliga livet, d.v.s. ”Dasein”. Livet ska därför förstås som helhet och rörelse och det är här som tiden och ”Daseins” vara-i-världen kommer in.⁹⁴ Det som omsluter ”Dasein” är enligt Heidegger födelse och död. Livssammanhanget utgörs av en följd av upplevelser i tiden. Egentligen är ”Dasein” bara verklig i nuet och Heidegger ger en bild av detta: ”Dasein” hoppar genom den följd av ’nu’ som dess ’tid’ består av. Detta kallar han att vara tidslig. Trots att födelse och död utgör det ramverk som ”Dasein” existerar inom, blir det svårt att säga att ”Dasein” är verkligt över tid. Det är ju bara i just detta nu som ”Dasein” är verkligt. Så vad finns då mellan födelse och död? Heidegger menar att det är ”Daseins” omsorg som utgör detta ’mellan’ mellan födelse och död.⁹⁵ För att kunna begripa det mänskliga livet som en helhet kan man bara definiera den mänskliga ”Dasein” som en levande varelse som har ett intresse framför sig. För att kunna se något som en helhet måste man förstå vad det är som avslutar helheten, hävdar Heidegger. I det här fallet är det döden som avslutar det mänskliga livet. Döden visar på livet som ett ändligt, framåtriktat arbete vars riktning pekar mot fulländning.⁹⁶

Historien är det förgångna, menar Heidegger, men inte vilket förgånget som helst, utan härkomsten från det förgångna. Det som har en historia står för Heidegger i ett vardandes eller tillblivelsesammanhang. Det innebär att historia är ett händelsesammanhang som ”drar fram genom ’förgångenhet’, ’nutid’ och ’framtid’.”⁹⁷ På så sätt blir historien något som alltjämt verkar, något som dessutom görs av ”Dasein”. Med andra ord är människan agenten och subjektet i historien.

⁹³ Sigurdson, O. och Svenungsson, J., 2006, s 11-12.

⁹⁴ Guignon, Charles, *The History of Being*, i *A Companion to Heidegger*, (red. Dreyfus, H. L., Wrathall, M. A.,) 2005, s. 394.

⁹⁵ Heidegger, M., del 2, 1992, s. 172-174.

⁹⁶ Guignon, C., 2005, s. 395.

⁹⁷ Heidegger, M., del 2, 1992, s. 178-179.

Att vara människa är både att ”komma emot” det man är och bära fram de möjligheter som definierar ens varahet. Denna riktning framåt innebär att vi är kopplade till tiden. ”Dasein” är inte i tiden, utan är tiden, menar Heidegger. Tiden ska ses som en helhet. Framtid och förflutet är bara olika former av vara. Människan är själv historien och är samtidigt en del av den. Historien är i rörelse och denna rörelse avtäckar det förflutna. Heidegger definierar det förflutna som ett särskilt sätt att ”komma emot” framtiden. Själva är vi alltid i rörelse för att få ett grepp om vad livet handlar om. Vi sticker alltid redan ut (ex-sistere = sticka ut från sig själv) och denna framåtriktade existens gör att ”Dasein” också för framåt det som har varit. Det gör att ”Dasein” också är strukturerat genom att ha varit.⁹⁸

Vi har både möjligheter att forma våra liv samtidigt som vi har blivit insatta i en kontext som vi på intet sätt har valt. I den kontext vi befinner oss finns redan utformningar av mening och en rad för oss givna möjligheter som vi måste svara på och förhålla oss till. Att säga att ”Dasein” är insatt i en kontext betyder att denna konkreta temporala existens alltid är inbäddad i en specifik historisk kultur. Grunden för detta är tidslighetens ändlighet, d.v.s. att vi är dödliga. Detta ”Daseins” öde är också att vara en del av ett historiskt folks öde, förutom att vara del av en omvärld som vi på olika sätt förhåller oss till och agerar i. Vi för oss i medvaron med andra, d.v.s. skicket har sin grund i ödet, ödet som konstituerar ”Daseins” ursprungliga befintlighet i historien.⁹⁹

I det historiografiska arbetet är det historikerns uppgift att se det som är av betydelse i det förgångna. Detta förutsätter att historikern gör bedömningar av vart historien är på väg, men också vart den bör gå. Hur ska det gå till? Heidegger menar att i arbetet med att förstå det förflutnas framåtriktadhet, går historikerns arbete ut på ett återtagande av det förflutna. Historien bär fram de möjligheter som har- varit- där i det förflutna. Historiografen ska vara kritisk mot det som idag formar sig till det förflutna, d.v.s. historikern ska kritisera accepterade tolkningar av den historiska traditionen. Historikern har nämligen ingen reservutgång att ta till i form av neutrala fakta som kan utgöra grund för kunskapen. Historikern måste alltid röra sig i detta tolkningsrum som det förflutna utgör.¹⁰⁰

Hos Heidegger är historikern en person som är insatt i en viss kontext, nämligen det förflutna, och har att bedöma vad som var historiskt angeläget genom att ta fram de möjligheter som har- varit- där i det förflutna. Det är med andra ord en tolkningsprocess historikern för. Vad får Heideggers resonemang för konsekvenser för mitt arbete med existentiell mening? Kan det vara så att med hjälp av ett sådant sätt att se på det förflutna, finns möjligheten att tala om den meningsskapande människan som en varelse som rör sig i

⁹⁸ Guignon, C., 2005, s. 396-397.

⁹⁹ Guignon, C., 2005, s. 397, Heidegger, M., del 2, 1992, s. 187.

¹⁰⁰ Guignon, C., 2005, s. 398.

sitt skapande mellan förflutet och framtid och där hon gräver efter det som är av betydelse? För min del är den meningsskapande människan inte enbart insatt i det förgångnas kontext, hon är ingen historiker. Däremot har hon tillgång till både det förflutna och till framtiden i sitt meningsskapande i sitt eget liv. Det är därför hon gräver efter det som är av betydelse. Hur det går till återkommer jag till.

Slutsats

Postmodern filosofi är inte en specifik rörelse inom det filosofiska området. Istället är det flera olika drag, eller perspektiv om man så vill, som utgör det gemensamma för en rad sinsemellan mycket olika filosofer.¹⁰¹ Det är viktigt att komma ihåg att det i ljuset av den postmoderna kritiken av upplysningstidens ideal är omöjligt att tala om en enhetlig postmodern kritik. Den är splittrad i många olika områden för kritik, varav jag har tagit upp fyra här. Inom postmodern filosofi finns heller ingen övertygelse om att en absolut, enhetlig och universell plattform är av godo eller är önskvärd. Kritiken handlar just om skadeverkningarna av en sådan plattform.¹⁰²

När man sedan kommer till faktiska filosofer som i de exempel jag tagit, blir bilden än mer komplicerad. Heidegger och Levinas kan sägas vara föregångare eller inspirationskällor för somliga postmodernister. Derrida är både en postmodern röst och en inspirationskälla för andra. Nyanserna som i min korta framställning ändå kommer fram hos dessa tre filosofer visar på det komplicerade med att försöka se linjer, helheter och avgränsningar för ett filosofiskt fält. I min framställning uppstår en dubbelhet. Det verkar som att de tre filosoferna i någon mån harmonierar med den framställning som Sigurdson och Svenungsson ger, samtidigt som det bildas en spänning mellan den generella bilden och bilden av dessa filosofers olika synsätt. Det är precis det jag vill lyfta fram. Det är svårt att göra generaliseringar, för det är alltid något som blir en aning skevt eller som inte kommer med. Ändå vill jag tro att generaliseringar på något sätt kan hjälpa oss att något bättre komma på vad det är vi ser. Horisonten kan vidgas och vi kan öppna oss för nya sätt att se på verkligheten. Det andra jag vill lyfta fram är att samtidigt som varje filosof har sin unika röst och sitt unika utgångsläge hämtar vederbörande inspiration från andra, lägger till sitt eget till de frågor som är aktuella i den tid hon eller han lever. Man kanske skulle kunna drista sig till att använda Derridas resonemang om att vi är både något enastående unikt och samtidigt något repetitivt även i vårt filosoferande. Vi har både vår egen unika filosofiska röst och samtidigt är vi upprepningar av tidigare filosofers tänkande. Så är fallet även med Caputo och Wyschogrod. De har hämtat

¹⁰¹ Sigurdson, O. och Svenungsson, J., 2006, s 9.

¹⁰² Grenholm, Carl-Henric, Bortom humanismen. En studie i kristen etik, 2003, s. 12-15.

näring ur bl.a. Derrida, Levinas och Heidegger samtidigt som de utvecklade sitt eget.

4. Mening som kropp

Kapitel 2 avslutades med att jag lyfte fram det jag vill hävda om existentiell mening och vilka filosofiska problem jag såg med mitt hävdande. Det är dags att jag börjar reda ut dessa filosofiska problem. Det här kapitlet handlar därför om två filosofer som på olika sätt kan bistå mig, John Caputo och Edith Wyschogrod. Kapitlet börjar med en presentation av sådant hos dem som är av vikt för min övergripande fråga: *Kan man uppleva mening om allt är flyktigt?* och övergår sedan till att formulera på vilket sätt deras resonemang hjälper mig att lösa mina filosofiska svårigheter. Allra först vill jag kort sammanfatta de filosofiska problem jag såg i kapitel 2.

1. Det inifrånperspektiv jag valt att lägga på existentiell mening ger risk för självcentrering. Den självcentreringen går väl an om det inte är så att jag också vill hävda att existentiell mening är möjlig att dela med andra människor i betydelsen att de förstår vad vi menar och också är möjlig att kritiskt granska. Därför behöver jag lösa inte bara självcentreringens problematik utan också utforma något slags objektivitet.
2. Vidare vill jag hävda att människans egenvärde hänger samman med vår förmåga att tillföra varandra godheter. Var finns egenvärdet i så fall?
3. Jag vill hävda att existentiell mening har att göra med två saker: begriplighet och upplevelse. De i sin tur handlar om tid och referens. Min uppgift är att ta reda på hur.
4. Vidare hävdar jag att vi bara har förmåga att uppleva mening i det partikulära, men för att få något slags helhetsgrepp eller översikt över vad existentiell mening är för något måste vi bryta partikulariteten. Hur gör vi det?
5. Vi uttrycker mening med hjälp av språket, men om en verklighet som vi upplever. Hur hör språk och verklighet ihop?
6. Den sista filosofiska klurigheten har att göra med identitet eller snarast med att vi grundar vår identitet på det vi ytterst bryr oss om. Det vi ytterst bryr oss om kan vara flera olika saker och dessutom vara varandra motstridiga. Vad blir det för slags människa om hon är motstridig? Jag tror att människan är så komplicerad, men vad kan ta udden ur det motstridiga?

Alla frågor kommer inte att få sina svar med hjälp av Caputo och Wyschogrod, men i slutet av detta kapitel kommer jag att vara en god bit på väg.

Den Andre och det obestämbara hos Caputo

John Caputo är starkt kritisk gentemot den moderna tanken att allt går att förklara. Han hävdar i motsats till den tanken att tillvaron som helhet är obestämbart. På vilket sätt är den obestämbart? Jo, genom det som är centralt i hela Caputos resonemang, nämligen övertygelsen om att det inte finns någon Hemlighet i form av Varat, Vetenskapen, Förnuftet eller Sanningen som vi ska upptäcka. Vi föds inte till världen knutna till Varat självt, Sanningen eller Godheten. Vi är inte en gudomlig makts verktyg. Vi har inte heller någon privilegierad tillgång till en Hemlighet stavad med stor bokstav. Man skulle kunna säga att det därmed inte finns någon säker kunskap, i betydelsen tydligt avgränsad och nåbar. Författaren hävdar att den enda hemlighet som finns är en yttersta hemlighet och den innebär att det inte finns någon tillgång till Hemligheten, ingen kungsväg i form av filosofisk Metod eller gudomlig Uppenbarelse.¹⁰³

Det finns två tankar som behöver redas ut. Den första är vad Caputo menar med obestämbart. Därför behöver jag återvända för ett ögonblick till Derrida. När vi upplever nuet upplever vi det i relation till något annat, nämligen till det förflutna och till framtiden. Det är en minimal skillnad mellan det ögonblick som är nuet och förflutet och framtid. Derrida menar att den här lilla skillnaden på intet sätt är dualistisk, men det är dock en skillnad som Derrida benämner 'obestämbart'. Denna lilla skillnad som inte går att fånga rubbar hela den värdehierarki som beslutades om en gång i tiden. Jag skulle vilja definiera Caputos obestämbart utifrån Derridas resonemang. När vi blir medvetna om det vi upplever kan vi inte fånga och konservera den upplevelsen, det ögonblicket. Den har redan blivit något som tillhör det förflutna. Det är en liten tidsskillnad som gör att inget någonsin är vad det var, utan att det för den skull betyder att vi lever i en dualism. Det är detta jag skulle vilja säga att Caputo kallar obestämbart, att de värdehierarkier vi bestämmer hela tiden ruckas en aning och gör att inget är med bestämdhet. Det betyder inte att jag inte med bestämdhet kan säga att jag genom fönstret i min ateljé kan se huset där jag bor, men det betyder att de värdehierarkier jag och andra använder oss av på intet sätt en gång för alla är fastslagna. Obestämbart ska appliceras på alla sådana värdehierarkier som Vetenskap, Sanning, Godhet, Religion, men också små som Hus och Hem. Det är därför Caputo kan säga att hemligheten om att det inte finns någon Hemlighet skyddar oss från dem som på ett nesligt sätt vill skaffa sig makt över oss.

Den andra tanken som måste redas ut är vad han kan tänkas mena med att det inte finns någon säker kunskap. Han hävdar att det inte finns någon Hemlighet som ger oss tillgång till den kunskap som gör att vi vet allt. Här skulle jag vilja tolka honom så att obestämbartheten gör att vi inte slutgiltigt

¹⁰³ Caputo, John, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, 2000, s. 1-2. Jag väljer att följa Caputo här och använda stor begynnelsebokstav i Hemlighet, Varat, Vetenskapen etc.

kan fastslå något och det innebär att vi aldrig blir färdiga med vårt undersökande och tolkande av tillvaron. Detta handlar ytterst inte om kunskap utan om att se våra egna begränsningar och inte ”blåsa upp våra konklusioner”.

I hans resonemang betyder hermeneutik och dekonstruktion tillsammans att ”nödvändigheten av att tolka drivs av den yttersta hemligheten”.¹⁰⁴ Det är oklart om han menar att det inte finns något bakom allt som vi skulle kunna ha tillgång till eller om han menar att det finns något bakom allt, men vi har inte tillgång till detta. I introduktionen skriver han: ”För den absoluta och ovillkorliga hemligheten kommer aldrig att lösas eller avslöjas, inte på några villkor, inte utan att denna världens band lösgörs (och kanske inte ens då).”¹⁰⁵ Några rader längre ner skriver han: ”Den yttersta hemligheten betyder att vi alla drar på oss byxorna ett ben i taget och gör vårt bästa för att klara oss genom dagen utan några Gudomliga eller Metafysiska Hakar som kan hala oss över avgrunden.”¹⁰⁶ Det första citatet kan tolkas så att Caputo menar att det finns något bakom allt, men vi har inte tillgång till det. Det andra citatet ger möjligheter till en tolkning som ligger närmare tanken om att den yttersta hemligheten är att det inte finns någon Hemlighet eller Sanning att ha tillgång till. Det otvetydigt viktigaste för honom är dock att den yttersta hemligheten kan skydda oss från dem som utnyttjar övertygelsen om en Hemlighet i maktsyfte. Ur denna yttersta hemlighet hämtar sedan Caputo argumenten för sina ställningstaganden om att vi inte vet vilka vi är eller vem den andre är, men att detta öppnar för hopp om förändring och möjligheten att något nytt ska komma. Vi människor går heller inte att fastslå. Obestämbarheten, den där lilla fördröjningen mellan nu och sedan, finns även i oss och gör att vi inte vet vilka vi är. Vi vet inte vilka vi är eller vem den andre är därför att ett slutgiltigt fastslående av människan är ointressant.

I samband med Caputos sätt att formulera att vi bör ha respekt för det vi inte vet och inte kan veta, skulle jag vilja ta upp något som jag nämnt tidigare, nämligen att existentiell mening är något vi behöver begripa. Caputo värjer sig mot att applicera ett kunskapsperspektiv med stort K, så därför skulle jag hellre vilja tala om begriplighet. Han har rätt i att vi inte kan veta (med bestämdhet) vilka vi människor är, men jag skulle vilja gå längre och säga att ur existentiell synvinkel går det inte att fastslå någon säker kunskap om oss själva och andra människor och det gör kunskap och vetande på detta område ganska irrelevant. Det blir ointressant att fastslå saker och gör vi det ändå uppstår bara faran med att någon gör det till en Hemlighet och försöker använda det mot andra i maktsyfte. Däremot behöver vi begripa våra liv.

¹⁰⁴ Caputo, J., 2000, s. 3.

¹⁰⁵ Caputo, J., 2000, s. 1f: ”For the absolute and unconditional secret will never be cracked or disclosed, not under any conditions, not without shedding these mortal coils (and maybe not even then).”

¹⁰⁶ Caputo, J., 2000, s. 2: “The absolute secret means that we all pull on our pants one leg at a time, doing the best we can to make it through the day, without any Divine or Metaphysical Hooks to hoist us over the abyss.”

Begriplighet på den existentiella meningens område har inte att göra med att fastslå kunskap. Det handlar om att vi är fria att förhålla oss till oss själva och omvärlden och för att begagna oss av den friheten behöver vi förstå. Där kommer det ständiga tolkandet in som Caputo förespråkar.

Hur ser då Caputo på subjektet? Förenklat skulle man kunna säga att i den moderna uppfattningen av subjektet finns något statiskt. Subjektet är ett förnuft som på avstånd granskar och utröner den verklighet hon eller han har omkring sig. Subjektet är redan förutbestämt i sin upphöjdhed. Caputo kritiserar denna idé om något statiskt med att i sin undersökning utgå ifrån att vi människor inte vet vilka vi är, d.v.s. inte slutgiltigt kan fastslå det. Enligt Caputos finns inget isolerat subjekt som kan plocka fram denna säkra och tidlösa kunskap. Subjektet är i hans ögon obestämbart. Han lånar termen obestämbart från Derrida och säger att termen ska förstås utifrån att obestämbart är det tillstånd som omger och kräver beslut, som föregår, provocerar och genomtränger beslut, samt följer efter ett beslut. Det är alltså inte ett ord som ska tolkas som obeslutsamhet.¹⁰⁷ I det obestämbara föds en längtan efter något annat. Häri ligger möjligheten att resa sig ur det givna och möjligheten att möta den andre/det annorlunda. Det finns inget färdigt svar om vilka vi är och det ger oss frihet att uppfinna något nytt. Vi är aldrig de vi är – något annorlunda är möjligt.¹⁰⁸ Häri ligger möjligheten att transcendera, resa sig ur det historiskt givna. I detta att vi inte vet vilka vi är växer en längtan fram. I vår längtan efter något annat finns möjligheten till möten med den Andre. Här bygger Caputo vidare på Levinas tankegång om den Andre och hur hon påverkar oss och det moraliska krav som hon har på oss. Det finns, enligt Caputo, ett rop från den Andre, en stilla bön om det annorlunda.¹⁰⁹ Liksom i Wyschogrods tankegångar åligger det oss att svara på det ropet. Den Andre är grannen, främlingen, den andra människan, men begreppet innebär också det annorlunda i form av det oväntade som händer oss och som skär in i våra liv.

Caputo tar upp den adekvata frågan: ”Hur ska man förbereda sig på att den andre kommer? Är inte den andre, som andre, den som man inte alls är förberedd på? Gör inte förberedelsen så att den andres alteritet fråntas henne eller honom på så sätt att om vi är förberedda skulle det som kommer inte vara den andre utan det samma, precis det vi förväntade oss?”¹¹⁰ Med detta vill han ha sagt att vi aldrig helt kan förstå den andre eller till fullo ta dennes perspektiv. Försöker vi det betyder det bara att vi inte låter den andre vara den Andre. Om vi tror att vi kan vara helt förberedda för mötet med den

¹⁰⁷ Caputo, J., 2000, s. 131.

¹⁰⁸ Caputo, J., 2000, s. 35.

¹⁰⁹ Caputo, J., 2000, s. 36.

¹¹⁰ Caputo, J., 2000, s. 41: ”How is one to prepare for the coming of the other? Is not the other, as other, the one for whom one is precisely not prepared? Does not preparation relieve the other of his or her or its alterity so that, if we are prepared, then what comes is not the other but the same, just what we were expecting?”

Andre betyder det bara att vi försöker göra honom, henne eller det till en spegling av oss själva. När vi bemäktigar oss världen, har vi också bemäktigat oss medmänniskan, istället för att möta henne eller honom som ett annat subjekt, d.v.s. omöjlig att bestämma.

Hur ska vi då hantera att den Andre kommer, något som vi egentligen inte kan veta något om i förväg? Caputo hävdar att vi inte kan förbereda oss för den andres hemlighetsfullhet, men ändå måste vi förhålla oss till den Andres ankomst. Vi kan inte hantera det, istället har vi att vara öppna för varandra. Hur är vi då öppna? Det är vi, menar Caputo, genom att sätta våra egna utgångspunkter på spel i mötet med den andre och på så sätt riskera dem.¹¹¹ Man skulle kunna säga att människan lever sitt liv i skärningspunkten mellan begränsningar och oändlighet. Det är hennes egen horisont som utgör begränsningen, medan hon i mötet med den andre utsätter sig för risken att möta det oändliga/det obegränsade. Det annorlunda är det som transcenderar de egna begränsningarna. I mötet med det annorlunda kan människan således transcendera de egna begränsningarna.

Bejakandet av det oförklarliga i tillvaron innebär också att man säger ja till tillvarons obestämbarhet. Detta oförklarliga kallar Caputo det oändliga/oräkneliga (innumerable). Obestämbarheten ska förstås som något som öppnar för mer, för nya möjligheter, inte som avsaknad. Det otaliga beskriver det som inte går att fixera eller stoppa så att man kan avgränsa det och klargöra dess mening och sanning.¹¹² ”Dekonstruktion – inte skepticism och nihilism – är endast en öppning till det som är bortom, en tröskel till det möjliga ... till den ’radikala skillnaden hos det ännu inte’.”¹¹³ Dekonstruktionen är anti-essentialistisk, det vill säga förnekar att allt i tillvaron har en ursprunglig essens som varje företeelse eller varelse kan falla tillbaka på. Som exempel tar han könet och säger att någon sådan identitet eller essens kan varken män eller kvinnor hänvisa till. Det i sin tur betyder inte att vi kan återvända till en neutral planhalva före könsdifferentieringen eftersom den bara kan vara en förment neutral utgångspunkt som dessutom alltid gett män övertaget, menar Caputo.

Detta att säga nej till könsskillnader i dekonstruktionen är till för att komma bort från den negativa polariteten mellan könen och på så sätt försöka avstå från könskriget. Med dekonstruktion tas begränsningarna bort i talet om kön och genus.¹¹⁴ Allt är som ett flöde för Caputo, något som är omöjligt att sätta stopp för. På så sätt kan vi inte ’stanna’ texten och göra den till en specifik tes, mening eller sanning som t.ex. handlar om det feminina eller om

¹¹¹ Caputo, J., 2000, s. 41.

¹¹² Caputo, J., 2000, s. 128.

¹¹³ Caputo, J., 2000, s. 147, 130f, 132: ”Deconstruction – not scepticism and nihilism – is but an openness to the beyond, a threshold of the possible ...of ’the radical difference of the not yet’.”

¹¹⁴ Caputo, J., 2000, s. 149, 150.

naturen, hävdar han.¹¹⁵ Allt tolkar vi och varje läsning ger upphov till en ny tolkning. Vi kan inte komma fram till den definitiva läsningen eller tolkningen helt enkelt för att allt är flöde och fortsätter att rinna allt medan vi försöker fastställa den rätta tolkningen, för att använda den bilden. Det som är omöjligt att fixera och stanna upp använder Caputo särskilt i sitt arbete om feminism och kön. Detta flöde kallar han ”det otaliga”.¹¹⁶ Genom att avstå från avgränsande definitioner som ibland använts för att förtrycka, vill Caputo säga att utan begränsningar finns otaliga möjligheter att forma sin egen identitet, inte bara för kvinnor utan också för män.

Hur ska man då tolka det här med avgränsande hos Caputo? Vad menar han med det, för han tycks ju mena att det är något dåligt. Var hamnar man om man tar bort allt som avgränsar? Det är egentligen en felställd fråga. Jag är ganska övertygad om att han ser alla de gränser som finns i ett människoliv och hans uppmaning ligger inte i att vi ska bortse ifrån begränsningarna som om de inte fanns. Det han istället uppmanar till är att vi ska hålla oss öppna. Det behöver inte vara som det är. Det otaliga och oändliga finns så att säga alldeles runt hörnet. Det obestämbara finns även när det gäller kön. När vi tror att vi har fångat in kön är det redan något litet annorlunda än vi uppfattat det, för det är ett flöde. Caputos resonemang här är ett exempel på dekonstruktionens princip, den tredje av Derridas definitioner av dekonstruktion som jag tog upp tidigare. På ett sätt är kön något avgränsat i vår kultur, det som inte är man är kvinna. Caputo för in det omöjliga i denna könsdefinition genom att säga att kön är gränslöst. Därför ska vi gestalta kön på oändligt många olika sätt, lika många som det finns människor.

Förutom kön fokuserar Caputo på två områden till i sin framställning, nämligen etik och vetenskap. När han talar om etik, börjar han åter igen i antagandet att vi inte vet vilka vi är. Jag tolkar Caputo så att han menar att ett slutgiltigt fastställande av människan bara leder till en begränsning och inlåsning av henne. Istället lyfter han fram att det inte går att generalisera om oss, göra kolumner och staplar av oss eller fastställa vad vi är. Om vi erkänner det, kan vi heller inte säga annat än att det innebär slutet för etiken.¹¹⁷ Om vi inte gör några system eller mallar för oss själva, kan vi heller inte göra regelverk eller uppförandekoder som vi kallar etik. Etiken slutar helt enkelt där singulariteten börjar. Livet levs av singulara existenser, d.v.s. av enskilda individer, inte av principer. Därför har etiken inte särskilt mycket att komma med, enligt Caputo. Men om det inte är etik han förespråkar, finns det då något annat han håller högt? I sin bok, *Against Ethics*, skriver Caputo att han inte längre tror på etikens möjligheter att ge oss vägledning och det beror på att han förlorat övertygelsen om att vi ska kunna få vägledning utifrån. Etiken har alltid försvarat förpliktelsen, men förpliktelsen är en

¹¹⁵ Caputo, J., 2000, s. 128.

¹¹⁶ Caputo, J., 2000, s. 132, 147.

¹¹⁷ Caputo, J., 2000, s. 189f.

form av stötesten för etiken. Förpliktelsen får etiken att rodna, skriver Caputo, och därför vill etiken göra sig av med förpliktelsen, för egentligen är etik filosofi, en särskild kunskap (episteme). Vad är då förpliktelsen som gör att den inte passar som kunskap? Förpliktelsen härrör ur kraftfältet som uppstår i mötet ansikte mot ansikte, ur känslan som kommer över oss när andra är i behov av vår hjälp. Det är en känsla som växer i takt med desperationen hos den Andre. Styrkan i förpliktelsen står i direkt proportion till hur stor svagheten och maktlösheten är hos den Andre, det är styrkan i svagheten, skriver han. Genom dekonstruktion av etiken frigörs förpliktelsen.¹¹⁸ Förpliktelsen verkar i Caputos resonemang uppstå i mötet människor emellan. Därför skulle jag vilja säga att förpliktelsen rymmer en skörhet som hänger samman med svagheten hos den som uppfattar den Andres nöd. När Caputo skalar av etiken kommer det som verkligen är kärnan, nämligen förpliktelsen, fram. Förpliktelsen kan inte 'stagas upp' med hjälp av regler och etiska teorier. Förpliktelsen står där i sitt totala beroende av den som har att uppfylla den, nämligen den enskilda människan.

Caputos resonemang om etiken är ännu ett exempel på hur han använder Derridas dekonstruktion i sitt arbete. När det gäller etiken är det Derridas andra definition som han använder sig av, närmare bestämt den andra delen som handlar om att reda ut paradoxer. Man kan se Caputos resonemang som ett resonemang där han målar upp etiken som en sådan logisk apori. Inuti etiken finns både filosofin och förpliktelsen och de går inte ihop. Caputo menar att filosofin är kunskap, medan jag hellre ser att filosofi är utredning och begripliggörande. Oavsett vilken tolkning av filosofi man väljer blir den en motsättning till förpliktelsen. Förpliktelsen är något som föds i mötet, ansikte mot ansikte med varandra. Den föds inte genom reflektion. Dess kraft kommer ur den andres svaghet och dess uppmaning är till handling, inte till utredning och begripliggörande eller kunskap. Ur det perspektivet kan jag hålla med Caputo om att etiken som filosofi härbärgerar det den inte kan härbärgera, nämligen förpliktelsen och gör sig därför av med förpliktelsen. Men till skillnad från Caputo är jag beredd att utifrån min definition av filosofi hävda att både begripliggörande och förpliktelse är nödvändiga för etiken. För att jag ska kunna handla behöver jag använda reflektionen för att mitt agerande verkligen ska bli för den Andres väl. Caputo frigör förpliktelsen i och med att den inte behöver ha att göra med kunskap, men jag vill inte frigöra förpliktelsen från reflektionen. Jag skulle vilja säga att han egentligen inte vill göra det heller, men att han gör en onödig omväg för att kunna införa reflektion i förpliktelsen.

Förpliktelsen är något som händer oss, hela tiden, oavsett vart vi vänder oss, hävdar Caputo.

¹¹⁸ Caputo, John, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, 1993, s. 2, 5.

Förpliktelser frågar inte efter min tillåtelse. Förpliktelsen är inte som ett kontrakt jag har skrivit på efter att först haft möjlighet att läsa igenom det noga och konsulterat min advokat. Den är inget som jag sagt ja till att vara en del av. Den binder mig. Det är därför som Lyotard kallar förpliktelsen en "skandal" – för "jaget", för "filosofin", för "autonomin". Etiken, som är filosofi, skulle snabbt hålla detta eller någon annan skandal, någon annan stötesten för förnuftet och begripligheten, på säkert avstånd.¹¹⁹

Caputo menar att det inte går att hitta förpliktelsens ursprung. Den har en sådan densitet att den är ogenomtränglig och om en förpliktelse är min, skriver han, beror det på att jag tillhör förpliktelsen. Förpliktelsen stör jaget så till den grad att den rycker jaget ur det sammans cirkel, som Levinas skulle uttrycka det.¹²⁰

Caputo påpekar att det enskilda, singulariteten ställer krav på varje människa som vi måste besvara. Kravet ligger där i förpliktelsen, inte i etisk kunskap. Denna enskildhet i form av konkreta, vardagliga "stackars liv" som kommer oss till mötes i den andre, ställer han mot de universalitetskrav som essentialismen gör. Essentialismens anspråk blir i hans ögon för överväldigande så att det faktiska, vardagliga livet tenderar att svepas bort.¹²¹ Men genom singulariteten kommer vi inte ifrån vårt enskilda ansvar för och vår förpliktelse gentemot den andre. Singulariteten gör att vi inte kan frångå oss ansvaret. Det går inte att komma undan med att skylla ifrån sig: Visst vill jag hjälpa dig, men regler är regler.¹²² Någon sådan universalitet som regler, vill Caputo inte kännas vid. Om etiska guider skriver han att de fungerar bäst i det förutsägbara, för de vardagliga besluten, sådant som kan överblickas och liknar det förflutna. Han skriver att "det dagliga livets enskilda situationer flyger för nära marken för att kunna upptäckas av den etiska teorins radar".¹²³ Här skulle jag vilja lägga in ett förtydligande. Det är både i form av abstrakt teori och i form av konkreta regler som etikens radar inte förmår lokalisera det vardagliga livets etiska bekymmer. Det är inte så att konkreta regler skulle vara bättre på att träffa rätt. Även de tillhör den etiska kunskap som Caputo finner oanvändbar.

Den andres/det annorlundas ankomst överraskar oss på ett mycket radikalt sätt. Vi hamnar, enligt Caputo, i det oväntade och oförutsedda för vilket etikens teorier inte har något att komma med och då etiken sedd som kunskap. Det räcker inte med att beskriva det som ett nytt drag i ett gammalt

¹¹⁹ Caputo, J., 1993, s. 7: "Obligations do not ask for my consent. Obligation is not like a contract I have signed after having had a chance first to review it carefully and to have consulted my lawyer. It is not anything I have agreed to be a party of. It binds me. That is why Lyotard calls obligation a "scandal" – to the "I", to "philosophy", to "autonomy". Ethics, which is philosophy, would just as soon keep this or any other scandal, any stumbling block to reason and intelligibility, at a safe remove."

¹²⁰ Caputo, J., 1993, s. 8.

¹²¹ Caputo, J., 2000, s. 154.

¹²² Caputo, J., 2000, s. 180.

¹²³ Caputo, J., 2000, s. 173.

spel, utan det stjälpes av oss i ett helt nytt spel och vi måste hantera denna nya situation, hävdar han.¹²⁴ Genom att erkänna det totalt annorlunda erkänner vi samtidigt att t.ex. rättvisa alltid är i vardande, aldrig framme hos oss.¹²⁵

När det så gäller hans syn på vetenskapen, vill han göra vetenskapen mer situerad i den kontext där den hör hemma. Vårt bekymmer, hävdar Caputo, är att vi lätt hamnar i att hävda att vi har tillgång till Hemligheten i form av t.ex. Guds Ord, Det rena Förnuftet eller Den Vetenskapliga Sanningen istället för att nöja oss med de sanningar vi kommer på ”under dagens lopp”. Lösningen på detta är att inta förhållningssättet att allt måste tolkas så gott vi kan, en hermeneutisk hållning.¹²⁶ Vi förstår på det sätt vi gör, därför att vi är de vi är, skriver han.¹²⁷ Tillsammans med följande citat kan man skönja en viss syn på hur människan fungerar: ”naturvetenskap ... är ... ett häpnadsväckande framgångsrikt och insiktsfullt sätt att begreppsliggöra naturliga processer på och få ett grepp om dem.”¹²⁸ Man kan anta att han anser att människan förstår sig själv och världen omkring sig utifrån de begrepp hon har och utvecklar under sitt liv. Det sätt hon fungerar på gör att hon ser världen på det sätt hon gör, inte att världen faktiskt är sådan som hon uppfattar den. Människan tolkar världen. Det är så hon framlever sina dagar. Att världen skulle komma till henne otolkad eller ”ren” är inget alternativ. Han hävdar vidare att det inte finns några ”rena fakta”, fakta som skulle komma till oss som otolkade och rena fakta. Våra fakta är således redan tolkningar av omvärlden. ”Fakta är fakta inom den ram som visar fram dem, bara inom den föregivna horisont som möjliggör att de överhuvudtaget kommer fram.”¹²⁹ I citatet skyntar Heideggers påverkan på Caputos filosofi fram.

Caputo utgår från den tidiga Heideggers syn på naturvetenskapen. Utgångspunkten är att vi alltid och allaredan är i världen. Att säga att vi skulle kunna befria oss från detta faktum och kliva ur världen för att betrakta den och undersöka den, är rent nonsens. Vi vet helt enkelt inte vad det skulle kunna vara. Man ska inte tro att vetenskaparen har tillgång till tingen i dem själva. Hon eller han byter hermeneutisk förstruktur när vederbörande går från vardag till vetenskap.¹³⁰ Det betyder inte att vetenskaparen kommer närmare hur det egentligen förhåller sig i världen. Hon eller han byter bara tolkningsram.

Varje vetenskap är ett sätt för den historiska undersökaren att namnge eller nagla fast det hon eller han försöker beskriva inom ramen för en viss begreppsvärld. Caputo menar att Heidegger är intresserad av att visa hur alla

¹²⁴ Caputo, J., 2000, s. 175-176.

¹²⁵ Caputo, J., 2000, s. 177.

¹²⁶ Caputo, J., 2000, s. 154.

¹²⁷ Caputo, J., 2000, s. 156.

¹²⁸ Caputo, J., 2000, s. 170: ”natural science ... is ... an astonishingly successful and insightful way to conceptualize natural processes and to get a handle on them.”

¹²⁹ Caputo, J., 2000, s. 162: ”Facts are facts within the framework that picks them out, only within the pregiven horizon that enables them to appear in the first place.”

¹³⁰ Caputo, J., 2000, s. 152-153, 157-159.

vetenskaper möjliggörs av en hermeneutisk förstruktur. Den finns där och hjälper till i tolkningen. Hermeneutisk förståelse kommer ur ett nätverk av antaganden. Självklart måste de vara adekvata för situationen för att det ska fungera. Att förstå är att kontextualisera, att situera något inom ramen för den kontext den tillhör.¹³¹ Samtidigt är det viktigt att komma ihåg Caputos dekonstruktionsideal, nämligen att det inte går att nagla fast eller namnge en gång för alla. Det obestämbara ligger i tillvaron som ett orosmoment och låter oss inte slappna av i tron att vi nu slutgiltigt är framme vid sanningen.

Den tolkningsram vi har måste vara så duglig att den täcker allt som möjligtvis kan upptäckas inom den. Vi behöver begrepp som kan hjälpa oss förstå det vi ser. Allt detta är gott och väl, men en fråga infinner sig: Om det är så att i vår tolkningsram finns allt det som är möjligt att upptäcka eller tolka, är vi då inte låsta vid en tolkningsram som kan vara fel eller som med tiden blir omöjlig att förändra? I så fall skulle till exempel vår kunskap om hur man botar sjukdomar se likadan ut som den vi hade för 100 år sedan. Caputo väljer att undersöka frågan: Vad får vetenskapare att överge gamla horisonter eller tolkningsramar? Han nämner den modell för vetenskaplig revolution som Kuhn tagit fram, men lyfter fram en annan modell med rötter i aristoteliskt tänkande. Etisk intelligens eller phronesis (mer korrekt praktisk intelligens/vishet) hävdar att vi inte alltid har givna regler att falla tillbaka på i vår förståelse. I vissa lägen är vår intelligens utlämnad åt sig själv. Det betyder inte, skriver Caputo, att Aristoteles trodde att det skulle medföra att vår intelligens "löpte amok" och satte igång att agera irrationellt och galet. Tvärtom, i stunder av övergivenhet fungerar intelligensen som bäst. Då är den insiktsfull, förmögen att greppa det som behövs i en konkret situation.¹³² Med hjälp av dessa tankegångar går det att förstå hur vi byter tolkningsramar och hur vetenskapen formar nya. Emellanåt händer det att våra tolkningsramar inte längre kan hjälpa oss att förstå verkligheten. Det vi eller några av oss då gör är att vi frigör oss från dem och börjar finna nya vägar för förståelsen. Med tiden utformar vi nya tolkningsramar som passar den nya situationen. Ett paradigmskifte har skett, för att låna Kuhns begrepp.

Med hjälp av phronesis, den praktiska intelligensen, som fungerar bäst i stunder av övergivenhet när det verkligen gäller, är Caputo framme vid det jag tidigare nämnt vara min definition av vad filosofi är, nämligen utredning och begripliggörande. Så kan filosofin vara understödjare åt förpliktelsen vi har gentemot varandra. Vi behöver förstå vad det är vi ser genom vår egen tolkningsram för att kunna hantera en konkret situation på ett adekvat sätt.

Det finns några filosofiska svårigheter i Caputos resonemang som jag vill lyfta fram eftersom de får konsekvenser för mitt eget arbete med existentiell mening. Den första svårigheten har att göra med det obestämbara och kun-

¹³¹ Caputo, J., 2000, s. 156.

¹³² Caputo, J., 2000, s 164-166.

skap. Det verkar hos Caputo vara så att det obestämbara i första hand har att göra med våra föreställningar och han ger själv tre exempel: etik, kön och vetenskap. Exempelen handlar dessutom om föreställningar som innehåller värdeomdömen. Etik innehåller sådant som gott och ont, rätt och fel. Kön handlar inte bara om definitioner av vad kvinna och man är, utan också om avgränsningar och förbud, samt vad som är bättre och sämre kön. Vetenskap slutligen innehåller värden som sanning och prövbarhet. Det är värdehierarkierna Caputo vill komma åt för att skaka om dem och se vad som kan komma ur den blottläggningen. Frågan är vad detta har att göra med kunskap. Han hävdar nämligen att vi inte har tillgång till en säker Kunskap p.g.a. det obestämbara i tillvaron, vilket gör att vi måste fortsätta tolka. Denna oklarhet kring hur det obestämbara och kunskap är relaterade till varandra behöver redas ut.

Den andra filosofiska svårigheten som finns hos Caputo är hur något annorlunda alltid kan vara möjligt. Han hävdar att vi aldrig är de vi är och just därför är det annorlunda möjligt. Hur det ska gå till är osäkert. Dessutom finns det hos honom en oklarhet kring hur man håller sig öppen. Caputo är klar över att det är viktigt att sätta sitt eget på spel i mötet med den Andre och att föra in det omöjliga t.ex. i föreställningen om vad kön är för att öppna upp begränsningar. Men exakt hur går det till? Dessa två oklarheter om att vi aldrig är de vi är och därför är det annorlunda alltid möjligt och hur man håller sig öppen, hör på något sätt ihop och behöver få svar.

En tredje svårighet är tanken om att man inte kan avgränsa och klargöra sanning. Han hävdar att det otaliga i tillvaron är en beskrivning av det som inte går att fixera. Det i sin tur innebär att det inte går att avgränsa och klargöra mening och sanning. Min invändning är att vi ändå klargör vad som är sant. Hur går det i så fall till om man håller fast vid Caputos idé om att det otaliga i tillvaron inte går att fixera? Anledningen till att jag vill behålla föreställningen om det otaliga har att göra med att det för mina syften är viktigt att saker kan gestaltas på oändligt många sätt. Caputo talar också om de sanningar som vi kommer på under dagens lopp. Min fråga är hur man gör för att komma på de sanningarna.

De förtydliganden jag behöver för att kunna hantera dessa filosofiska svårigheter finns i Edith Wyschogrods arbete, varför jag först presenterar henne och därefter tar itu med ovanstående svårigheter.

Det kroppsligas konsekvenser hos Wyschogrod

Eftersom Edith Wyschogrod vill behålla begrepp inom en kontext och inte skilja dem från de konkreta fenomen som de beskriver, är hon inte intresserad av att tala om universalitet med metafysiska strukturer. Då kan man tycka att hon inte skulle vara intresserad av det universella alls, men så är inte fallet. Hon vill kunna generalisera och bygger därför en form av univer-

salitet som är intressant för mina syften. Wyschogrod vill kunna tala om det etiska krav som den Andre ställer på oss. Hon vill inte hänvisa till en metafysisk struktur för begrepp som rättvisa och medlidande men ändå tala om något slags allmängiltighet. Hon menar att vi inte kommer åt vissa former av mening genom att hänvisa till begrepp, istället behöver vi hänvisa till något annat.¹³³ En viktig hörnsten för hennes uppfattning om allmängiltighet blir därför förkroppsligandet. Vi är kroppar och kan inte annat än genom våra kroppar gestalta det som är viktigt för oss. Genom att vi alla är kroppar, ges de av oss gestaltade begreppen allmängiltighet.

Uttrycket 'den Andre' är av central betydelse för Wyschogrod och jag har tidigare presenterat Levinas utformning av det. I begreppet kan ingå både kvinnor och män, främlingen och grannen, samt det annorlunda. När man ska översätta Wyschogrods 'the Other' till svenska uppstår ett problem. Vi har inget könsneutralt ord att använda motsvarande engelskans 'the Other', inte heller något som skulle kunna rymma både människor, händelser och företeelser. För att något mildra det enkönade svenska ordet kommer jag att där det i texten fungerar skriva "den andre – dennas eller hennes" och "den andre – det annorlunda".

Man skulle kunna säga att Wyschogrods förkroppsligandebegrepp både är kopplat till kroppar och kroppslighet, samt till hennes tankar om tid. "The time that is left" översätter jag "Tiden som återstår",¹³⁴ vilket är ett uttryck hon använder för att lyfta fram människans begränsning och vad denna tidslighet får för konsekvenser för hennes liv, och Wyschogrod använder uttrycket i både negativ och positiv bemärkelse.

Tiden som återstår är tiden mellan nuet och döden, för var och en av oss. Döden är den yttersta upplevelse vi inte kan dela, för vi kan inte dö i någon annans ställe, skriver hon. Den person som någon annan dör för skulle ändå komma att ha sin död kvar. Döden kan inte undvikas. Relationen till den egna döden påverkas av medvetenheten om Tiden som återstår. Vetskapen om den egna döden exkluderar på ett sätt den Andre, hävdar Wyschogrod. På vilket sätt? Hon resonerar som så att min tid innan jag dör är bara min tid och varje människa har ett eget intresse av tiden nästan som att man gjorde sin egen utmätning av den. Vi ställer krav på tiden av egenintresse, av självbevarelse. Det betyder inte att människan alltid är självcentrerad, men det innebär att just i relation till hennes egen död har hon ett egenintresse av tiden. Wyschogrod talar om tidens oåterkallelighet. Den tid som går innebär åldrande. På sätt och vis är vi instängda i nuet, vi kan bara vänta. Åldrandet och väntan kallar Wyschogrod tidens mörka diakronicitet.¹³⁵

¹³³ Wyschogrod, Edith, *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*, 1990, s. 50.

¹³⁴ Jag väljer att skriva Tiden som återstår trots att Wyschogrod skriver 'time' med liten bokstav. Mitt val beror på att jag vill markera att det är ett specifikt uttryck.

¹³⁵ Wyschogrod, Edith, 1990, s. 94-95, 64-65.

Wyschogrod lämnar dock en öppning ut ur instängdheten, nämligen i att vi delar den i nuet med andra människor. Vi kan inte dela själva döden, men vi delar det faktum att vi alla är dödliga. Vi möter andra som, liksom vi, i sina ansikten speglar den skörhet som ändligheten utgör. Vi kan överskrida den egna situationen genom medkänsla inför den Andre och dennas skörhet. Tidens oåterkallelighet ska också ses i ljuset av möjlighet, för den som lever har fortfarande tid kvar.¹³⁶ Diakron kommer ursprungligen från grekiskan och betyder 'genom tiden'. (Jämför med synkron som kan översättas med 'samtida'.)

Genom medkänslan öppnar sig en vardandets diakronicitet.¹³⁷ Det finns utrymme för oss att ta oss från tidens mörka diakronicitet till en vardandets diakronicitet. Tack vare att vi är kroppar som genom våra sinnesupplevelser är känsliga för omvärlden utsätter vi oss för den andre, för det annorlunda och däri ligger möjligheten att transcendera det egna livets begränsningar.¹³⁸ 'Vardande' kännetecknar möjligheten för det okända att bryta in, det okända som i ett slag förändrar vår omgivning och vårt sätt att se på den. Detta det okändas inbrytande brukar också gå under beteckningen alteritet. Alteriteten är så annorlunda att vi inte kan föreställa oss den.

Våra ansikten uttrycker sin egen negation, d.v.s. i ansiktet som förmedlar liv förmedlas också skörhet och ändlighet. Denna skörhet utgör ett krav på den som möter ansiktets bärare. Den Andre har således ett moraliskt krav på oss.¹³⁹ Hos både Wyschogrod och Caputo finns denna tanke som härstammar från Levinas om att i mötet med den Andre uppstår ett moraliskt krav som vi inte kan slingra oss undan. Wyschogrod betonar den instängdhet som varje människa lever med, men som kan överbryggas. Öppningen ligger i medkänslan för den Andre. Genom mötet med den Andre kan något nytt som är i vardande få bryta in och genom medkänslan komma till fullt uttryck. För detta behöver vi förebilder, menar Wyschogrod. Dem hittar hon i helgonen. De var under sin livstid angelägna om att svara på den Andres skörhet och gestalta medkänslan i arbete för den Andre .

Wyschogrod vill göra en poäng av den sårbarhet helgonen förmedlar genom sina kroppar. De är sårbara i att de svälter, blir sjuka, tar någon annans straff på sig eller mördas på bestialiska sätt. Den kontext helgonen handlar i är människors nöd. Den kontexten blir också tolkningsramen för den som lyssnar till helgonberättelsen.¹⁴⁰ Det är i denna kroppslighet och sårbarhet, i vår förmåga till sinnesupplevelser, som helgonen påverkar andra.

¹³⁶ Wyschogrod, E., 1990, s. 64: "Death is the nonbeing of a being who first must exist: and to exist is to have time left."

¹³⁷ Wyschogrod använder uttrycket 'a structure of becoming'. Wyschogrod, E., 1990, s 187, 89.

¹³⁸ Wyschogrod, E., 1990, s. 98, 166-167.

¹³⁹ Wyschogrod, E., 1990, s. 122, 229.

¹⁴⁰ Wyschogrod, E., 1990, s 35-36.

Det författaren frågar sig är hur enskilda individer som t.ex. helgon ändå kan komma att förkroppsliga universella innebörder. För att begripliggöra detta använder Wyschogrod uttrycket "carnal generality", d.v.s. "kroppslig allmängiltighet". Vissa begrepp kan inte ges mening annat än genom att de manifesteras i ett subjekt. Sådana begrepp finns till exempel på det moraliska området: medkänsla, godhet, rättvisa. För att komma åt vad de betyder måste de förkroppsligas och gestaltas av en människa. Begreppet medkänsla uttrycks således i en människa. Hon har förmåga till självtranscenderande handlingar och till ett diskursivt språk, hävdar Wyschogrod. Med andra ord kan hon handla så att handlingen får konsekvenser utöver henne själv och hon kan uttrycka detta i ord. Istället för att värden som godhet och rättvisa blir till universella entiteter genom universalitet kan man säga att de 'förkroppsligas' och går att med ord och handlingar kommunicera mellan människor.¹⁴¹ Människors möten med varandra tillsammans med de förhållanden där dessa möten äger rum, konstituerar den plats där de kroppsliga allmängiltigheterna manifesteras, skriver hon.¹⁴² I berättandet av helgonlegenderna blir helgonens kroppar den plats där allmängiltigheter som generositet och rättvisa manifesteras.

Wyschogrod presenterar en apori, en paradox, inom postmodern filosofi, nämligen begäret och subjektets enhet. Hon hävdar att postmodernt tänkande har anammat Freuds tanke om att det undermedvetna härbärgerar människans begär men samtidigt vänt sig mot att människans ego skulle kunna kontrollera sitt begär. Somliga postmodernister menar att det i så fall bara skulle handla om att begär kontrollerar begär. När det gäller subjektets enhet pekar hon på den rädsla för en enhetlig grund för sanning och mening som hon menar finns inom postmodernismen, d.v.s. en enhet antingen i form av ett enhetligt mänskligt medvetande eller i form av en transcendent gudomlighet. Istället förordar man en pluralistisk beskrivning av mening och sanning. Hon menar att dessa båda ger problem för hennes möjligheter att skapa en postmodern etik med helgonen som förebilder. När man säger nej till ett enhetligt subjekt innebär det att subjektet reduceras till ett opersonligt begär av "pandemisk karaktär". I så fall, menar hon, finns varken helgonen, de lidande eller lidandet självt. Hon frågar sig också hur ett fritt flödande begär kan föda ett moraliskt liv i och med att begäret kan rikta sin kraft mot vad som helst.¹⁴³ Svaret är att begäret inte är fritt flödande. Individens utgör en stabil enhet, inte genom att vara ett cartesianskt medvetande skiljt från sin kropp och sin omgivning, utan genom sin kroppslighet och dödlighet. Hon menar att det begär helgonen ger uttryck för är knutet till den andres lidande.

¹⁴¹ Wyschogrod, E., 1990, s 49-50.

¹⁴² Wyschogrod, E., 1990, s 52.

¹⁴³ Wyschogrod, E., 1990, s 191.

Helgonen vill med alla till buds stående medel lindra den Andres lidande. Helgonens begär är begär i någon annans ställe.¹⁴⁴

Wyschogrod löser paradoxen genom att bevara helgonens singularitet. Det går till så att hon fäster helgonets enhet i helgonets ändlighet. Hon eller han föds, lever och dör. Helgonen verkar inom tidsligheten för människor som också lever i Tiden som återstår och drivs av ett ställföreträdande begär. Deras arbete måste få konsekvenser inom den ramen. När döden inträffar kan inget förändras längre. Så länge det finns liv finns möjlighet. Ur helgonens synvinkel är den Andres singularitet omåttlig och den Andres lidande överträffar all den medkänsla som helgonens arbete kan omfatta.¹⁴⁵ Man skulle kunna säga att hennes fasta punkt i detta resonemang är begreppet Tiden som återstår. Födelse och död utgör ramverket för hennes filosofi. Inom den ramen utspelar sig den skörhet som är människoliv. I dessa liv gestaltas värden som generositet och rättvisa. Utan gestaltning och förkroppsligande kan vi inte förstå dem.

Medkänsla och generositet kommer hos helgonen till uttryck i handling. Deras arbete är medkänslans. I helgonens begär efter att lindra den andres lidande, ligger deras avsikt. Denna avsikt kan förändra världen. I det resonemanget binds hantverkarens tankemöda till det material han eller hon bearbetar. Tänkande och hantverk förenas i det objekt som står i tillblivelse.¹⁴⁶ Wyschogrod ställer sig frågan om jaget kan tolkas som ett arbete.¹⁴⁷ Hon utreder både vad som kan menas med jaget och vad som kan menas med arbete. Hon går vägen via Descartes och utgår från att jaget är tänkande. Tänkande är inget som uppstår ur ingenting, skriver hon, för det krävs något materiellt i form av kropp och huvud. De är själva den fysiska förutsättningen för att tänkande ska uppstå. Det betyder inte att Wyschogrod anser att neurofysiologiska processer är samma sak som tänkande. Hon tar avstånd från idén om att det är fysiska tillstånd som orsakar mentala tillstånd och att mentala tillstånd inte orsakar något alls. Hon understryker att tänkandet förutsätter något materiellt utan att för den skull bli epifenomenalist. Vidare är tänkandet något som upplevs komma från en plats. Tänkandet startar någonstans ifrån, från en position som är aktiv, vilket hos Wyschogrod innebär ”att hålla sig beredd”.¹⁴⁸

Detta att hålla sig beredd får konsekvenser för jagets existens. Jaget återtar nämligen sin existens i varje ögonblick. Det är här tiden kommer in i hennes resonemang igen. När det gäller jaget ska tiden inte ses som ett kontinuum ur vilket nuet försvinner. Istället vill hon se tiden som ett ögonblick som sträcks ut och förlängs, för det är bara ögonblicket som jaget har sin existens i. Ögonblicket kan liknas vid en bit orörlig tid som bryter in i den

¹⁴⁴ Wyschogrod, E., 1990, s 234, 223, 227, 229.

¹⁴⁵ Wyschogrod, E., 1990, s 255-256.

¹⁴⁶ Wyschogrod, E., 1990, s 81-82.

¹⁴⁷ Wyschogrod, E., 1990, s. 74.

¹⁴⁸ Wyschogrod, E., 1990, s. 78.

tidsliga förändringen. Men det är fortfarande så att det föreligger en skillnad mellan tanke och handling och handling är ju arbete. Därför behöver hon fortsätta analysen. Jaget intar sin plats i ögonblicket och distanserar sig på så sätt från tidens föränderlighet. Det betyder inte att jaget slutar att vara kroppsligt. Istället betyder det att jaget öppnar upp sin kroppsliga position samtidigt som jaget återvänder till den. Jaget lever tiden i form av ögonblick som byter av varandra. Jaget intar sin plats i ögonblicket och gör det i den värld som omger henne. Hon gör det genom arbete och det är i samband med det som kopplingen mellan tänkande och hand kommer in hos Wyschogrod.¹⁴⁹ Hon lånar resonemang från Heidegger och Derrida om handens verk men utvecklar det vidare.

Människans hand har en performativ förmåga, den kan forma och åstadkomma saker. Det märks inte minst i hantverket där själva hantverket följer eller blir ett med det som ska formas. Hantverkaren har ett mål med sitt arbete och för att uppnå det använder han eller hon verktyg. Utifrån sin plan förvandlar hon eller han materialet till ett objekt. Tänkandet är också ett sådant hantverk i termer av att något blir till. Det något som blir till genom tänkandets hantverk är jaget.¹⁵⁰ Det innebär att även tänkandet ska anses ha en performativ karaktär. Själva arbetet är då något som rättar sig efter det vara som bearbetas. Tänkandet rättar sig efter det som blir till, nämligen jaget. Handarbetet rättar sig också efter det som blir till, efter det material som ska bli ett skåp, ett par vantar eller städning av ett hem. Jaget är därmed ett arbete. I hantverket/handarbetet förenas två performativa aktiviteter, handens och tänkandets.

Människans hand kan göra mer än att bara forma. Den kan t.ex. ge, ta emot, välkomna, lindra smärta. Wyschogrod är kritisk till Heidegger som hon menar ser givandet som något som kommer ur överflöd. Istället vill hon se givandet som något som hör ihop med handens arbete. Givandet grundas då i en avsaknad som finns hos den Andre. Det grundas i den Andres skörhet.¹⁵¹ Så ser Wyschogrod på det hantverk helgon utför med sina liv och sina kroppar för den Andres skull. En kritik mot hennes resonemang om hur tänkande, hand och värld hänger samman skulle kunna vara att det arbete helgonen utför bara är för deras egen skull. Jag skrev tidigare att helgonens begär är begär i någon annans ställe. Jag skulle vilja tolka Wyschogrod så att begäret är något som hålls i vårt undermedvetna och har sin ram och sin gräns i den människa som lever mellan födelse och död. Jaget uppstår genom tänkandet och tänkandet är likt ett handens verk som både skapar något och formar sig efter det som det ska skapa. I helgonens fall formar sig tänkandet efter det begär om att lindra den Andres nöd som helgonen hålls i sig. Det jag som då blir till i helgonet är ett jag som till varje pris

¹⁴⁹ Wyschogrod, E., 1990, s. 78-80.

¹⁵⁰ Wyschogrod, E., 1990, s. 81.

¹⁵¹ Wyschogrod, E., 1990, s. 82.

vill lindra nöd. I varje ögonblick som helgonets jag återtar sin existens förändrar helgonet sin omvärld därför att helgonet drivs av sitt begär efter att lindra. Helgonens begär efter att lindra den Andres nöd är det som driver deras praktiska arbete. Lindring av den Andres lidande, borttagande av smärta och nöd är det som blir till av helgonens handlingar. Genom deras händers verk blir något annat till, en öppning mot alteriteten är i tillblivelse.

Allt detta äger rum i den tidslighet som Wyschogrod kallar Tiden som återstår. Kroppens skörhet är en kontrast både till det bemäktigande (empowerment) som arbetet är för jaget och den makt jaget har innan jaget avsäger sig den när det utsätter sig för den Andre. Detta avsägande beskriver Wyschogrod som tålmod, väntan medan man låter tiden gå. Men att låta tiden gå för med sig åldrande, för Tiden som återstår är alltid närvarande.¹⁵² Det verkar vara ett växlande mellan att bemäktiga sig livet och jaget genom att arbeta, att utföra handlingar som på olika sätt förändrar omgivningen för oss och ett avsägande av makt när vi låter den andre och alteriteten påverka oss. Människan kan ta och avstå makt samtidigt som hon genom sin tidslighet och kroppslighet är en skör varelse. Att avstå makt för den Andres skull skulle kunna vara att visa medkänsla, att i tålmod vänta henne. Men det innebär samtidigt att man genom att göra något som den Andre har behov av skapar något utanför sig själv, något som förändrar. Medkänsla öppnar för förändring. Genom medkänsla kan vi transcendera Tiden som återstår och forma något utanför vårt eget jag, något som blir verkligt genom att det manifesteras och förkroppsligas i oss. Det är detta att vi bär vår egen negation i våra ansikten, d.v.s. vår egen dödlighet, som stänger in oss i Tiden som återstår och den till synes enda öppning som finns är döden. Därför är det av betydelse att vi kan transcendera just vår instängdhet i Tiden som återstår. Genom att överskrida de egna gränserna ruckas det statiska och något nytt är i vardande.

Detta att vi kan gå ut över oss själva, transcendera, har att göra med medkänsla för den Andre. Det är medkänslan som jag uppfattar är nyckeln till detta hos Wyschogrod. Därför är helgonen viktiga som förebilder eftersom de visar hur överskridandet kan gå till. När vi tar oss utanför våra egna behov och låter oss styras av vad den Andre saknar, kan vi med vårt tänkande och vårt agerande förändra något i världen. Vi öppnar oss för det annorlunda och för samtidigt tillbaka det annorlunda till våra kroppar.

Historia och referens hos Wyschogrod

Wyschogrod för ett intressant resonemang kring hur vi kan resonera om att referera till något som inte finns och det är av vikt även för existentiell mening. Hennes resonemang rör historia och historisk kunskap. Det har vidare

¹⁵² Wyschogrod, E., 1990, s. 99.

betydelse för hur man kan se på sanning när det gäller existentiell mening och hur vi förhåller oss till förflutet och framtid i vårt berättande av den egna existentiella meningen. Den enkla, vardagliga synen på historia är, enligt Wyschogrod, att den återberättar sådant som hänt i det förflutna. Hon hävdar att det som försvårar för oss när det gäller historia och referens har att göra med att vi antar att historikerns syfte är att berätta sanningen om det förflutna och vi antar också att sanning är likt ett mönster som går att matcha mot det som sagts om det inträffade. En sats sanning beror då på dess korrespondens med ett objekt eller en referent. Hur vi ska se på historiens sanning försvåras ytterligare av att ordet "historia" refererar både till objektet för den historiska berättelsen (d.v.s. det som hänt) och till den verbala berättelsen eller skrivandet om den historiska händelsen.¹⁵³ Från många håll har denna uppfattning om sanning och historia kritiserats och Wyschogrod vill försöka hitta ett sätt att komma ur denna förenklade sanningsuppfattning om historien och det historiska arbetet.

Hon undersöker historisk kunskap och vilket sanningsbegrepp som är möjligt med hjälp av den person som håller på med historia som kunskap, nämligen historikern. Hon frågar sig hur vi ska kunna hantera dilemmat att vi inte kan matcha våra påståenden om en händelse med själva händelsen och ändå kunna säga att vi berättar sanningen.¹⁵⁴ Hur ska historikern kunna referera till något som inte längre finns annat än som något förflutet? Objektivitet i termer av att formulera hypoteser om verkligheten som sedan understöds av observationer är inte möjliga att göra på det historiska området. Historikern som lever nu kan inte observera ett tal som Hitler höll till nationen, inte heller vara vittne till Laga skifte i Sverige under 1700-talet. Den representation orden ska utgöra, där ord och objekt korresponderar med varandra, går inte att kontrollera med hjälp av observationer. Hur ska man då kunna tala om historisk kunskap som refererar till något?¹⁵⁵ Wyschogrod startar med att låna ord från Jacques Rancière och hävdar att historien rymmer två tomrum. Det ena tomrummet är "saken" själv som inte längre finns annat än i det förflutna. Det andra tomrummet är det som aldrig var, nämligen att historien aldrig var som den berättas.¹⁵⁶ I historieskrivningen finns berättelsen om de historiska händelserna. Att berätta det som var är att göra historien begriplig, men att berätta exakt hur det var (om det vore möjligt) skulle kanske inte göra det begripligt för oss. Dessa två tomrum måste tas i beaktande i det historiska arbetet.

Hennes resonemang för med sig två saker att undersöka. Hur kan man referera till något som inte längre finns? Den frågan leder tillbaka till hennes syn på tiden. Den andra frågan är: Hur kan man göra historien meningsfull i

¹⁵³ Wyschogrod, Edith, *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others*, 1998, s. 2.

¹⁵⁴ Wyschogrod, E., 1998, s. 3.

¹⁵⁵ Wyschogrod, E., 1998, s 23, 38.

¹⁵⁶ Wyschogrod, E., 1998, s 18.

betydelsen begriplig? Meningsfullhet och begriplighet är inte samma sak, men de behöver varandra. Om vi inte förstår en sak eller en händelse kan detta något inte bli meningsfullt för oss. Svaret på frågan ligger i hennes uppfattning om att historien inte bara är fakta utan också narrativ, dvs. berättelse.

Wyschogrod resonerar om tiden utifrån två perspektiv. Det första kallar hon utsträckt tid. Det är uppfattningen att tiden kan ses som en materia som man kan tänja ut och dela upp i olika block eller delar: dåtid, nutid och framtid. Tiden blir till allt medan vi rör oss framåt, skulle man kunna säga. Med hjälp av det här synsättet kan vi hantera den omedelbara framtiden eller det nyss förflutna, framtiden på längre sikt och det för länge sedan förflutna. Våra känslomässiga reflektioner om tiden kommer här till uttryck i form av att vi t.ex. ser på framtiden med längtan eller det förflutna med avsky. Det andra perspektivet på tid är att tiden uppfattas som händelser som kommer efter varandra, likt pärlor på en tråd. De är punkter av olika "nu" som följer på varandra och det som kan skilja dem åt är ord som 'tidigare' och 'senare' eller 'före' och 'efter'.¹⁵⁷ Om man jämför med det jag tidigare beskrev om hennes uppfattning om jaget och tiden, skulle man kunna säga att den första tidsformen, den utsträckta tiden, är den tid som kan ses som ett enda kontinuum, medan punktformstiden kan jämföras med att tiden är en räckta ögonblick i vilka jaget ständigt återtar sin existens.

Wyschogrod tar upp ett fenomen hos tidens gång som vi upplever som att "allt återvänder". Egentligen är det de små händelserna som upprepar sig och det i sin tur gör att tillvaron går att beräkna. På det här sättet förleds vi att tro att det finns en lagbundenhet i det som endast är periodicitet, skriver hon. Repetition är på intet sätt exakt samma sak som att duplicera något, som om det vore det identiskt lika som återkommer. Vore det så, skriver Wyschogrod, skulle det innebära att allt skulle vara ett fruset nu som aldrig kan övergå i något annat. På så sätt kan hon hävda att nuet i sig alltid bär med sig dåtid och framtid för att kunna röra sig. Men istället för det samma är det det annorlunda som återvänder. Det är inte samma sak som återvänder utan det är alteriteten som återvänder.¹⁵⁸ På detta sätt kan tiden också ses som en enda helhet, vars rörelse gör att vi upplever att saker återkommer men också att saker förändras. Det intressanta med att tänka sig att nuet alltid bär med sig både förflutenheten och framtiden är att det medför att vi kan förändra både det som varit och nuet i det som ska komma, för framtiden för med sig det annorlunda. Vi kan förändra det genom vårt berättande, i den narrativa formen.

Wyschogrod hävdar att vi behöver både den utsträckta tiden och punktformstiden för att kunna förstå historien. Vi behöver den utsträckta tiden för att kunna säga när sakerna inträffade och om de återkom, men vi behöver

¹⁵⁷ Wyschogrod, E., 1998, s. 147.

¹⁵⁸ Wyschogrod, E., 1998, s. 155.

framför allt ha punktformstiden för att kunna avgöra när väsentliga saker inträffade. För historikern är uppgiften att med hjälp av dessa punkter av olika nu försöka ange de betydelsefulla ögonblick då allt tog en ny vändning. Denna beskrivning av historiens avgörande ögonblick är det historikerns uppgift att formulera och hon gör det i termer av vad som är signifikant. Här ska inflikas att Wyschogrod konsekvent kallar historikern 'hon' för att med det aktivt ta med alteriteten i det historiska arbetet. Utgångspunkten är före och efter, att vara uppmärksam på när ett nytt sakernas tillstånd uppstod.¹⁵⁹ Då kan historikern beskriva det som t.ex. var avgörande för att utgången i andra världskriget blev som den blev eller vad som ledde till att berlinmuren föll. Det blir både en undersökning av och en beskrivning av ett före och ett efter.

Vad är det då som historikern refererar till, enligt Wyschogrod. Det är bekymmersamt att referera till det förflutnas händelser och för att förklara det problematiska med det använder hon sig av bilden av den spatiala världens motstånd. Världen visar sig inte bara som något synligt utan också som motstånd. Det är motstånd som vi emellanåt kan övervinna. Med hjälp av en hävstång kan vi flytta på en väldigt tung sten och flygplan övervinner gravitationen, skriver hon. Det här gäller inte för tidens gång. Vi kan inte med hjälp av en hävstång flytta det som hänt in i nutid för att undersöka det som om det händer nu. Vi kan aldrig ta tillbaka det förflutna.¹⁶⁰ Ändå står historikern där, likt en tidsresenär, och har att förhålla sig till två öppningar (eller maskhål som tidsresenären skulle kalla det) i tiden, det förflutna och nuet. Detta relaterande till två olika tider samtidigt kan göra historikern förvirrad. Denna tidsförvirring kan hon övervinna genom att se på tiden som en räkka av nu-punkter, enligt Wyschogrod. Hon kan orientera sig med hjälp av orden 'före' och 'efter'.¹⁶¹ Historikern är inte i ett då eller ett nu utan relaterar hela sitt jag och hela sin forskning kring dessa båda ord.

Wyschogrod gör en intressant vinkling av idén om punktformstiden. Hon säger att förespråkarna av idén om punktformstiden menar att händelser som inträffat vid olika tidpunkter har samma ontologiska status, dvs. påståendenas sanning eller falskhet förblir desamma över tid. Sanningsvärdena förändras däremot hos de påstående som ryms i den utsträckta tidens sfär. Hon ger två exempel. Meningen "det är sant i dag och kommer att fortsätta vara sant år 3000 att den franska revolutionen skedde före den ryska" har permanent sanningsvärde. Följande menings sanningsvärde förändras däremot, beroende på när den yttras: "franska revolutionen hände för länge sedan".¹⁶² Den första meningen har karaktären av punktformstid, medan den andra antar den utsträckta tidens form. Men frågan handlar egentligen inte om huruvida det

¹⁵⁹ Wyschogrod, E., 1998, s. 153, 168-169.

¹⁶⁰ Wyschogrod, E., 1998, s. 166.

¹⁶¹ Wyschogrod, E., 1998, s. 151.

¹⁶² Wyschogrod, E., 1998, s. 160f.

förflutna, sett ur nuets perspektiv, är verkligt eller överkligt, utan om att det förflutna ska ses som hyperverkligt, för att låna Wyschogrods ord.¹⁶³ Vad menar hon med det? Det förflutna är alltid flyktigt och kan "återvända" endast i form av ord och bilder, aldrig som faktiska händelser. Det förflutna grundar sig också i ett icke, i en negation, i det som inte blev och har en flyktighet som kommer sig av att det förflutna lätt byter skepnad och måste göra det för att vara tillgängligt för oss. Historiens händelser blir till ord och bilder när vi ska återföra dem till nuet. Här är det viktigt att förstå att i den kontinentala filosofitraditionen utgör negationen eller det som inte blev också ett utrymme. Man skulle kunna säga att det som inte blev också *tar* utrymme. Det är förvisso ett tomrum, men med betoning på rum. Historiens ogrundadhet beror på att den grundas också i ett inte (vi kan bara vara säkra på det som inte inträffade) och jag uppfattar det som att det som gör det förflutna hyperverkligt för oss är dess flyktighet.¹⁶⁴

Det förflutna öppnas genom en negation i form av "det var", skriver Wyschogrod. Historikern kan fånga in det förflutna och få det att återvända, men bara som ord eller bilder, aldrig som en materiell verklighet inför våra ögon. Det är här det narrativa i historien kommer in och jag återvänder till det längre fram. Man kan, enligt Wyschogrod, inte ha ett absolut sanningsideal (d.v.s. kunna säga: det måste ha varit så här, på något annat sätt kan det inte ha varit) om det förflutna därför att det inte går att referera till ett objekt eller en händelse som inte längre är. Det går nämligen inte att med bestämdhet konstatera saker om det förflutna. Det vi kan referera till är egentligen negationen, det utrymme som tomrummet tar. Wyschogrod formulerar det som så att historikern förvisso inte kan hänvisa till att "det måste ha varit på sättet X", men hon kan hävda en viss säkerhet vad gäller en icke-händelse: "det kan ha varit X eller Y, men jag är säker på att det inte kan ha varit Z".¹⁶⁵ En viktig fråga här är vad hon kan tänkas mena med historisk bestämdhet. Med hennes metod kan det betyda att vi kan utesluta alternativ, men ändå inte komma fram till hur det egentligen var.

För att kunna skapa en historisk narrativ och inte bara rada historiska fakta, behöver historikern ta fram och undersöka också det som kunde ha blivit men inte blev. Om Sverige inte fått en borgerlig regering vid valet 2006, hur hade det format landet? Om Skåne hade fortsatt att vara danskt in i modern tid, vad hade det gjort med den svenska identiteten? Med synsättet att allt återvänder är det inte det identiska som återkommer. I så fall skulle allt bli till ett enda fruset nu, inget skulle förändras. På ett sätt är nuet både förflutet och framtid, för annars skulle nuet inte kunna ge vika och bereda plats för nästa ögonblick, skriver hon.¹⁶⁶ Jag tolkar henne så att hon med detta vill

¹⁶³ Wyschogrod, E., 1998, s. 166.

¹⁶⁴ Wyschogrod, E., 1998, s. 167.

¹⁶⁵ Wyschogrod, E., 1998, s. 168.

¹⁶⁶ Wyschogrod, E., 1998, s. 155.

säga att tid är en sammanhängande enhet. Det är också ett sätt att beskriva hur olika tidsformer hänger ihop med varandra. Hur är då förflutet och framtid relaterade till varandra? Det uppenbara är ju just att framtiden ser ut att innehålla möjligheter, medan det förflutna är stängt. Framtiden för med sig olika möjligheter som nuet så att säga avverkar. ”Framtiden levs som ett förintande av möjligheter”, skriver hon. Men även det förflutna innehöll olika möjligheter.

Den förflutna händelsen hade också en relation till sin framtidens olika möjligheter. Detta binder dåtid och framtid samman, nämligen att båda rymde och kommer att rymma möjligheter. Det är således historikerns uppgift att avslöja historiens faktiska händelser samt inkludera de vägar som inte togs. Det tillsammans är hela dåtiden, menar Wyschogrod. Hon ger ett vardagligt exempel på detta i meningen ”förra sommaren stannade jag hemma”. Det är inte bara ett sakpåstående utan rymmer så mycket mer. Där finns kanske en längtan efter att resa bort, en utlandsresa som inte blev av, ett nej-tack till vänner som bjöd in till gemenskap. Detta menar hon är viktigt att ta fram även i de större historiska skeendena, allt det som kunde ha blivit men inte blev.¹⁶⁷ Man skulle kunna säga att det därmed finns två negationer i det historiska arbetet att ta hänsyn till. Det första är att det vi refererar till inte är, det var. Det andra är de vägar historien kunde ha tagit, de möjligheter som då fortfarande fanns, men som inte blev. Det är enda sättet att skapa referens bakåt i det förflutna. Det går inte att slå fast en absolut sanning om det förflutna, men det går att få referens på det sätt som Wyschogrod menar. Referens utvecklar hon vidare i sitt resonemang om historien som narrativ.

Den andra frågan som behöver undersökas i Wyschogrods resonemang är: Hur kan man göra historien meningsfull i betydelsen begriplig? Svaret på den frågan tar sin utgångspunkt i att det inte räcker med att se på tiden som en utsträckt form som vi kan dela upp i delarna förflutet, nutid och framtid.¹⁶⁸ Om vi bara såg tiden på det viset skulle det innebära att historikern enbart radade upp fakta om det förflutna: 1949 kom Mao tse Tong till makten i Kina, under 1800-talet användes viktmåttet aln i Sverige. Det skulle bli väldigt ointressant till slut, för det säger oss inte så mycket. Historien behöver också säga oss något för att vara begriplig. Den behöver berättas. Här kommer vi tillbaka till uppdraget Wyschogrod anser att historikern har, nämligen att berätta också om det som inte blev, inte bara om det som faktiskt blev. Historikerns uppgift är att fånga det förflutnas ”negerade möjligheter”, det som hon kallar det förflutnas ogrundadhet. Historikern måste skapa något av det fält av bilder om det som inte blev, allt det som är av relevans för den historia som utforskas. För det krävs inte bara fakta, utan också en berättel-

¹⁶⁷ Wyschogrod, E., 1998, s. 167.

¹⁶⁸ Jämför min presentation av Holmbergs uppdelning av tiden i kapitel 2.

se.¹⁶⁹ Med hjälp av historiens negerade möjligheter förstår vi den historiska berättelsen bättre.

Tidigare har jag tagit upp att hon menar att historien aldrig kan återuppstå annat än som ord och bilder. Hon verkar se det förflutna som ett fält av bilder, somliga i form av fakta, andra som oblivna möjligheter. Historikern behöver därmed också använda fiktionen för att fånga upp alla dessa historiens bilder. Det dilemma hon tar avstamp ifrån handlar om hur man ska förhålla sig till historiker som förnekar att massutrotningar som t.ex. förintelsen eller massakrerna i Kroatien har inträffat. Vad är lögn och vad är bara osanning i betydelsen felaktighet, frågar hon sig. Ett sätt att se detta på är att hävda att en förnekelse av förintelsen ska ses som något moraliskt förkastligt, en lögn helt enkelt. En osanning i historiska sammanhang däremot är ett misstag som beror på att man missuppfattat det material som man haft tillgång till. Hon prövar denna distinktion mellan lögn och osanning genom att undersöka relationen lögn och fiktion. Historikerns uppgift är att med hjälp av den narrativa formen ur fältet av bilder plocka fram dem som är betydelsefulla för förståelsen av vårt förflutna. Detta uppdrag stöter på patrull genom vår inte riktigt korrekta övertygelse om att fiktion är lögn. Det man berättar innehåller alltid ett visst mått av fiktion. Fiktion är något påhittat. Det man ljuger ihop är inte sant. Alltså är fiktionen lögn. När det däremot gäller osanning handlar den om att ha fel, men så är det inte med lögnen. Den är på den punkten besläktad med fiktionen i form av att den vill skapa en illusion. Wyschogrod menar att lögnen tillhör två olika tidsordningar. Den ena är den historiska tiden, den som var, och som lögnen utger sig för att skildra. Den andra tidsordningen är fiktionens och för den tidsordningen gäller att man vill skapa något som inte är.¹⁷⁰

Den sedan 1600-talet allt överskuggande övertygelsen om fakta är att fakta är det sediment som blir kvar när man vaskat bort allt annat, skriver Wyschogrod. Vi kan använda metoden att observera för att få veta fakta om hur något förhåller sig. Vi kan också formulera en hypotes som vi prövar mot hur verkligheten förhåller sig eller betar sig. På så sätt blir fakta det som är sant och det som är sant är fakta, hävdar hon. Fiktionen, det ihopljugna, och fakta, det sanna, är ömsesidigt beroende av varandra. Den ena bestäms av den andra. Fakta lyfter fram det som är och fiktionen det som inte är. "[F]iktion försöker föreställa sig det som inte är, att föra det frånvarande in i det närvarande, att konstruera en värld som inte existerar."¹⁷¹ I Derridas anda vill hon utgå ifrån antagandet att något blir närvarande endast i förhållande till något annat. Vi erfar i det här fallet fakta därför att fiktionen finns närvarande. Den frånvarande fiktionen måste ges plats för att vi ska kunna upp-

¹⁶⁹ Wyschogrod, E., 1998, s. 167.

¹⁷⁰ Wyschogrod, E., 1998, s. 26, 31.

¹⁷¹ Wyschogrod, E., 1998, s. 27: "[F]iction attempts to imagine what is not, to bring absence into presence, to construct a world that does not exist."

täcka det som finns explicit, nämligen fakta. Problemet är bara att vi gett fiktionen en sådan diminutiv roll när vi menar att den är en lögn. Fakta där-
emot har fått rollen av att vara värdehierarkiskt överlägset. Den ordningen
omkullkastar Wyschogrod och frigör därmed fiktionens potential som är att
föra det frånvarande in i det närvarande och hjälpa oss förstå vad det är vi
ser.

Fakta är det som kan sägas vara explicit för oss i det historiska arbetet,
medan fiktionen är det implicita. Det är nämligen inte så enkelt som att fakta
och fiktion är varandras motsatser, enligt Wyschogrod. Hon menar istället att
de båda är beroende av den motsatsställning som de har till varandra. Utan
den kan narrativen inte fungera. När det gäller Wyschogrods eget arbete med
historikern och det förflutna, hävdar hon att historikern måste tala ur det
tomrum (den frånvaro) som till exempel massutrotningar och folkmord ut-
gör. Det är ett alldeles särskilt slags tomrum som har en särskild moralisk-
existentiell mening. I och med massutrotningen steg nihil in i världen, intet
tog plats i människans värld. Det här gapet som nihil utgör kallar hon kata-
klysmen, katastrofen. Den tvingar historikern att tala för att namnge, inte ka-
taklysmen, utan de namnlösa andra, de döda andra som dödades i massutrot-
ningarna, hävdar hon.¹⁷² Historikern tvingas till detta därför att historia hand-
lar om människor. Tomrummet i det Wyschogrod målar upp utgörs av de
döda som inte ens fick behålla sina namn efter döden. De blev objekt istället
för subjekt.

Wyschogrod vill därmed kunna använda både fakta och fiktion i arbetet
med att återta historiens bilder. I citatet ovan om att fiktionen ”försöker föra
det frånvarande in i det närvarande” framgår det att vi behöver fiktionen för
att kunna föreställa oss det som är frånvarande, i Wyschogrods fall det för-
flutna. Det kan också gälla när vi ska föreställa oss en person som just nu
inte är här, men som vi ska köpa en födelsedagspresent åt. Vi vill att det ska
bli något som hon eller han tycker om. Då behöver vi föreställa oss vad per-
sonen har sagt att hon eller han behöver eller längtar efter. När det gäller mitt
arbete om mening, gäller en likartad tankegång. När vi ska föreställa oss det
som är meningsfullt, behöver vi föra det som är frånvarande in i det närva-
rande med hjälp av fiktion.

För detta arbete använder Wyschogrod uttrycket ”ficciones”. Ficciones är
vad fiktionen blir när fiktionen i sig själv integrerar berättelsen om alla sina
egna ontologiska felaktigheter. Genom att omkullkasta värdeordningen fak-
ta/fiktion kan nya metaforer för sanning och säkerhet komma upp till ytan.
Historiska narrativer ska ses som ficciones. Med det menar hon en mix av
fakta och fiktion som varken är en exakt återspeglning av händelser i det för-
flutna eller rent påhitt.¹⁷³ Det ontologiskt korrekta att säga om historien är att
den inte är, den var. I och med den ontologiska statusen kan historien inte

¹⁷² Wyschogrod, E., 1998, s. xiii.

¹⁷³ Wyschogrod, E., 1998, s. 162, 32.

vara en vetenskap byggd på exaktheter. Trots fiktionens ontologiska felaktigheter hjälper den till att göra den historiska berättelsen begriplig och den hjälper oss att utesluta vissa alternativ om det historiska förloppet. Det vi kan mena med historisk bestämdhet är att kunna säga vilka alternativ som inte kan anses möjliga och vilka som skulle kunna vara det.

Att hon talar om en återspeglning av det förflutna är en intressant bild som jag vill stanna vid något. Föreställningen om att man skulle kunna återspegla det förflutna med något slags exakthet är hon självklart kritisk mot. Anledningen till att hon är kritisk till denna föreställning är att den har förvridit vår syn på det historiska arbetet och fått oss att tro att fiktionen, som är en nödvändig del av arbetet för att begripliggöra det förflutna, är av samma dignitet som lögnen. Föreställningen kommer ur att vi inbillat oss att sanning och fakta är utbytbara termer. Det hänger i sin tur ihop med följande antaganden: 1. Våra föreställningar är relaterade till händelser och saker på ett sådant sätt att vi kan skilja falska föreställningar från sanna. 2. Våra strategier för hur vi ska kunna berättiga det vi påstår gör att hur världen och tingen är förs samman med våra påståenden om dem och förvandlar våra påståenden till berättigade påståenden. 3. Den undersökning som behöver göras för att berättiga våra påståenden om världen bör ske utifrån en neutral position, från utsikten från ingenstans.¹⁷⁴ Saken är dock den att fakta är en sak och sanning en annan. Fakta tillhör motsatsparet fakta/fiktion, medan sanning tillhör motsatsparet sanning/osanning eller falskhet. Fakta och sanning är inget motsatspar som lyfter fram varandra, lika litet som fiktion och osanning är det. För att beskriva sanningen behövs både fakta och fiktion. De samspelar med varandra och för att förstå den ena måste man ha med den andra. Det behövs en epistemologisk grund i form av fakta där vi säger det som är. Till det behövs också fiktion för att göra fakta begriplig. För Wyschogrod är sanningen inte en neutral plats, den uttalas inte av en neutral forskare och den är i sig själv inte opartisk. Därför skulle jag vilja formulera det så att sanningen ständigt måste berättas för att inte stelna.

Vi kan inte se världen som en återspeglning, för vi är inte levande speglar. Inte heller hittar vi enbart fritt på det vi talar om, för vi är kroppar som med våra sinnen upptäcker och erfar omvärlden. Vi kan inte berätta mot våra egna kroppsliga erfarenheter. Denna blandning, ficciones, är en del av hur vi berättar världen och oss själva. Jag väljer medvetet att skriva så istället för att använda formuleringen ”hur vi berättar *om* världen och oss själva”. Detta gör jag för att betona den talhandling som just berättande om oss själva och världen är.¹⁷⁵ Vi formar världen och vår egen identitet genom berättande. Hur vi beskriver oss själva och världen kan sägas vara en mix av fakta och fiktion. Den mixen, ficciones, gör att världen och vår tillvaro blir begriplig för oss.

¹⁷⁴ Wyschogrod, E., 1998, s. 27.

¹⁷⁵ Wyschogrod, E., 1998, s. 32.

Obestämba och sanning

Här vill jag börja med att med hjälp av en del av Wyschogrods resonemang besvara de frågor som uppstod i samband med Caputo och därefter besvara de filosofiska problem jag såg i det jag hävdade i kapitel 2 och som jag upprepade i början av detta kapitel.

Hur har det obestämba och kunskap med varandra att göra i Caputos resonemang? Det verkar hos Caputo vara så att det obestämba i första hand har att göra med våra föreställningar, inte minst föreställningar som innehåller värdeomdömen. Frågan är vad detta har att göra med kunskap. Han hävdar nämligen att vi inte har tillgång till en säker Kunskap p.g.a. det obestämba i tillvaron, vilket gör att vi måste fortsätta tolka. Svaret på detta kan finnas i en förutsättning som bara är antagen hos Caputo, nämligen att all kunskap också är laddad med våra värderingar av den. Vår kunskap är behäftad med våra värdeomdömen och därigenom insatt i de värdehierarkier som Caputo vill blottlägga. Vidare har han en bild för nödvändigheten av att tolka, vilken består i att vi aldrig kan stanna tiden. Allt är ett flöde som vi måste tolka om och om igen. Bilden är jag dock tveksam till som en korrekt beskrivning av hur det går till när vi undersöker världen. Bilden kan vara en bra påminnelse så att vi inte blir alldeles för säkra på att vi slutgiltigt har rätt. Likafullt är det inte så vi framlever våra dagar. Vi bestämmer oss ju för att vi kommit fram till något och på så sätt stannar vi tiden för att använda Caputo, om än bara för ett ögonblick. Jag skulle därför anta att det obestämba först och främst har med vårt värderande av tillvaron att göra, så att anledningen till att Caputo hävdar att kunskapen är obestämba har att göra med att inflärd i all kunskap finns också värderingar som vi dessutom gärna gör hierarkier av. Jag tolkar Caputo så att han menar att i själva vårt intresse för något ligger en värdering och i den värderingen startar vi vårt kunskapsökande. Vi börjar inte kunskapsökandet utifrån en helt neutral position eftersom vi redan är i världen och inte kan kliva utanför vad det är att vara människa. Den fortsatta frågan är hur kunskap och värderingar är relaterade till varandra för oss människor. Det ska jag komma in på i nästa kapitel om människan.

Caputos andra filosofiska svårighet är hur något annorlunda alltid kan vara möjligt. Han hävdar att vi aldrig är de vi är och just därför är det annorlunda möjligt. Hur det ska gå till är osäkert. Ur ett sätt att se på tiden är vi aldrig de vi är därför att den ofrånkomliga förändringen ligger i tidens gång. Vi ruckas ur vår nuvarande position och nuets ögonblick blir till förflutet och vi har blivit aningen annorlunda. Det jag finner bekymmersamt är att resonemanget har en anstrykning av isolerat subjekt över sig. Hur ska det annorlunda bli synligt om det bara handlar om subjektet? Caputos svar verkar vara att vi ska förhålla oss öppna genom att våga sätta vårt eget på spel, som om det bara är att förhålla sig öppen, men utan anledning. Vad är det som säger att vi är stängda från början? Det här problemet kan beskrivas med hjälp av

det Wyschogrod lägger in i uttrycket Tiden som återstår. Subjektet är instängt i tiden och kan inte annat än följa med i den. Subjektet är instängt i Tiden som återstår, i den väntan och det åldrande som det medför. Dessutom är subjektet rädd om sin egen tid som något som subjektet utmäter åt sig och inte vill undvara en minut av. Det är ytterligare en form av instängdhet. Subjektet kan dock bryta den isoleringen eller instängdheten med hjälp av den Andre. Med den här förklaringen är subjektet från början instängt men delar skörheten och dödligheten med andra.

Vi är alla sköra, en skörhet som syns i våra ansikten och som gör att vi påverkas av andra människor. Skörheten gör att vi påverkas däri att vi ser andras lidande och begriper vad det är vi ser. Det kan vi inte undgå, men det betyder inte att vi per automatik öppnar oss, enligt min mening. Vi *kan* öppna oss genom medkänsla för den Andre. Hur medkänsla och generositet kan gestaltas är något vi behöver andra människors exempel på. De kan vara våra förebilder och ge oss inspiration till att göra nya gestaltningar av medkänsla och generositet. Genom vår skörhet kan vi inte låta bli att påverkas av andra och för att gå dem till mötes i t.ex. medkänsla och generositet behövs två saker: det ena är andra människors föredömen och inspiration, det andra är ett eget handlande genom medkänsla. Det måste finnas en anledning för oss att öppna oss och den anledningen finns i den Andres ansikte. Hennes skörhet berör oss och vi sträcker oss utanför oss själva i medkänsla och gestaltar medkänslan i våra kroppar. Då kan det annorlunda bryta in, då är det annorlunda möjligt.

En tredje svårighet hos Caputo är tanken om att man inte kan avgränsa och klargöra sanning. Han hävdar att det otaliga i tillvaron är en beskrivning av det som inte går att fixera. Det i sin tur innebär att det inte går att avgränsa och klargöra mening och sanning. Min invändning är att vi ändå klargör vad som är sant. Caputo talar också om de sanningar som vi kommer på under dagens lopp. Min fråga är hur man gör för att 'komma på' att de är sanningar. Hur går det i så fall till om man håller fast vid Caputos idé om att det otaliga i tillvaron inte går att fixera men ändå vill hävda att vi på något sätt klargör vad som är sant, och hur kommer man i så fall på att det är sant? Först vill jag återgå till Derridas bild av domaren som har att skipa rättvisa, vilket jag presenterade i kapitel 3. Jag skrev tidigare att domaren är tvungen att helt frigöra sig från lagen samtidigt som hon eller han måste hålla fast vid den för att åstadkomma rättvisa. Den bilden skulle jag vilja använda på vårt åstadkommande av sanning. Vi vet vad sanning är, både som begrepp och vad det innebär att något är sant. I samma stund som vi påbörjar vår undersökning måste vi tillfälligt upphäva vad vi vet om det som är sant därför att vi måste komma till rätta med det som är fullständigt unikt i det som vi undersöker. Istället går vi in med två verktyg. Det ena verktyget är fakta och det andra är fiktion. Båda behövs för att vi ska kunna visa vad som är sant. Vilka fakta finns det och hur ska vi med fiktionens hjälp kunna förklara dem? När vi kommit en bit på väg i utforskandet av vad som är unikt och

sett hur fakta och fiktion kan samspela med varandra i just detta fall, prövar vi det mot frågan: Kan detta vara sant? Likt domaren som ska åstadkomma rättvisa, åstadkommer vi sanning genom vår undersökning i det att vi både frigör oss och håller fast vid fakta och fiktion. Det finns alltid en obestämbarhet i glidningen mellan fakta och fiktion eftersom vi behöver båda för att erhålla sanning. Vi kan inte i alla fall avgöra var fiktionen börjar och fakta slutar, och tvärtom. I den obestämbarheten måste vi uppehålla oss och har att åstadkomma sanning fast den inte går att fixera. Sanning blir till på nytt och på nytt igen för oss genom ficciones.¹⁷⁶

Lösning på självcentrering och egenvärde

I kapitel 2 hävdade jag ett inifrånperspektiv på existentiell mening, d.v.s. att det är individen själv som behöver både uppleva och förstå den existentiella meningens båda dimensioner: meningslöshet och meningsfullhet. Det är inget som kan beslutas åt individen av någon annan. I det hävdandet finns risk för självcentrering och risk för att man skapar föreställningen om ett subjekt som är sig självt nog.

Hur gör jag för att kunna behålla inifrånperspektivet som jag beskrivit det ovan utan att det medför föreställningen om ett subjekt som är sig självt nog? Svaret finns i att vi är kroppar och som sådana är vi inte eviga. Det finns en skörhet i oss och den skörheten för det med sig att vi lätt påverkas av andra. Vi skulle kunna förbereda oss, kanske stålsätta oss inför vad som kan hända i mötet med andra människor. Saken är den att det inte är möjligt och det beroende på att den Andre kommer med alteriteten, det vi inte kan föreställa oss. Det innebär att vi inte kan vara förberedda oavsett hur mycket vi än försöker. Det annorlunda är ändå alltid i ankommande.

Vår kroppslighet och skörhet gör att vi påverkas av andra och i mötet med andra människor händer något med vårt inifrånperspektiv. Vi kan inte låta bli att börja där vi är, för var någonstans skulle vi annars börja? Inifrånperspektivet förändras i mötet med andra människor, men det kommer ändå inifrån oss.

Det kan verka lätt att hävda att alla människor har egenvärde och det är där min kritik ligger. Ändå vill jag inte bara avfärda egenvärdet, samtidigt som jag inte vill grunda det med hjälp av värderealism, alltså tanken om att värden existerar på grund av sin egen tyngd. Var finns egenvärdet i så fall? Om det sitter likt en etikett på varje människa är det förvillande likt värderealismen som jag inte accepterar. Därför skulle jag vilja formulera det så att människans egenvärde hänger samman med vår förmåga att tillföra varandra godheter. Denna förmåga har att göra med den Andres moraliska krav på

¹⁷⁶ Tack till Eberhard Herrman för denna idé om att likna sanningsprocessen vid domarens arbete!

oss. Förmåga till godhet uppstår inte ur ingenting. Den uppstår ur den bön som den Andre förmedlar genom skörheten som visar sig i hennes ansikte. Förmågan till godhet är ett svar på den bönen. Skörheten i sin tur beror på våra kroppar som är dödliga. Vi har förmåga att sträcka oss utanför oss själva, bryta självcentreringen därför att vi har förmågan att se att vi alla är kroppar. Vi är subjekt, men inte oss själva nog. Huruvida vi besvarar den bönen från den Andre som vi möter är en moralisk fråga som ställs till oss om en specifik situation. Vårt egenvärde däremot grundas i själva vår kroppslighets förmåga till godhet, inte i vad vi specifikt gör.

Begriplighet och upplevelse

Jag har tidigare hävdad att existentiell mening egentligen förutsätter två saker. Det ena är begriplighet och det andra är upplevelse. De utgör de båda ben som både det meningslösa och det meningsfulla s.a.s. står på. Utan upplevelsen vet vi inte vad vi talar om och utan begripligheten kan vi inte förstå vad vi eller andra upplever. Framför allt kan vi inte avgöra vad vi finner vara det ena eller det andra om vi bara har tillgång till begriplighet eller upplevelse. Med begriplighet menar jag i det här fallet språkliga formuleringar som hjälper oss att sortera våra upplevelser. Eftersom existentiell mening utgår eller startar från ett inifrånperspektiv, d.v.s. från individens egen horisont är upplevelse och begriplighet nödvändiga verktyg för henne eller honom. De är också nödvändiga förutsättningar för att en dialog om existentiell mening ska vara möjlig.

Begriplighet och upplevelse förutsätter i sin tur referens och tid. Frågan är på vilket sätt dessa hör ihop. Om vi börjar med upplevelse, hör upplevelsen ihop med tid. Det krävs tid för att det ska bli upplevelse, nämligen i form av att det finns kroppar i tiden som kan uppleva något. Holmberg, som jag tog upp i kapitel 2, talar om mening som något som formas i en livsberättelse, en narrativ. Wyschogrod talar i sin tur om narrativen som ett sätt att begripliggöra det förflutna. När vi berättar våra liv är tiden av central betydelse. I berättelsens form kan vi få dåtiden att gestaltas nu och det vi önskar ska hända i framtiden att te sig fullt möjligt. Tiden som återstår ger dessutom en alldeles särskild nerv åt berättelsen, en existentiell angelägenhet skulle man kunna kalla det. Tiden som återstår finns i berättelsen både som en principiell sak och som något faktiskt verkligt för berättaren och de som lyssnar. Det principiella handlar om att vi alla vet villkoren för våra liv och det faktiska handlar om den egna livssituationen, den egna Tiden som återstår. Samtidigt som tidens mörka diakronicitet ligger där som något som går genom hela berättelsen, finns också hoppet om att något annorlunda ska bryta in. Den som lever har tid kvar. Jag skulle vilja formulera det så att anledningen till att tiden samtidigt kan bära både instängdhet och hopp om det annorlunda beror på att tiden är obestämbar. Det faktum att vi upplever ett nu hänger

samman med att vi upplever detta nu i relation till något annat, nämligen det vi kallar förflutet och framtid. Nuet är, därför att det inte är förflutet. Det är en minimal skillnad mellan det ögonblick som är nuet och förflutet och framtid. Den här lilla skillnaden utgör tidens obestämbarhet. Den obestämbarheten gör det möjligt för både instängdhet och hopp.

När det gäller begriplighet har den att göra med referens. Jag återkommer till referens längre fram, men så här långt skulle jag vilja knyta referens till kroppsligheten och till uttrycket kroppslig allmängiltighet. Wyschogrod använder kroppslig allmängiltighet på värden som t.ex. rättvisa och medkänsla. Jag skulle vilja jämställa existentiell mening med dessa värden som bara kan ges mening när de gestaltas av ett subjekt. Varför det? Är de likvärdiga digniteter? Ja, på så sätt att de bara kan ges mening genom att manifesteras i ett subjekt. Likheten ligger i gestaltandeaspekten. De är alla djupa mänskliga erfarenheter som vi förstår när vi ser dem hos andra människor. De rör dessutom våra gemensamma erfarenheter av Tiden som återstår och det faktum att vi är dödliga. Vi kan inte upptäcka dem utan att de gestaltas av andra människor och vi ser dem p.g.a. vår förmåga att leva oss in i andra.

Ur ett perspektiv skulle man kunna säga att begriplighet har med språket att göra, men språket är ett verktyg som vi använder för att reda ut saker och händelser med och för att begripliggöra vad vi menar. Språket *är* inte begriplighet eller referens. Här använder jag ordet verktyg på samma sätt som jag skulle kunna säga att ögonen är våra verktyg att se med utan att för den skull mena att vi med hjälp av ögonen 'tittar ut' genom våra ögonhålör. Ögonen är en del av oss och så är också språket. När det så gäller existentiell meningsreferens förhåller det sig så att det existentiellt meningsfulla respektive meningslösa har sina referenser i våra kroppsliga erfarenheter, erfarenheter som vi människor delar. För att något sådant som existentiell mening ska bli begripligt eller få mening för oss, måste det gestaltas av ett subjekt, i en kropp.

Vi gestaltar meningsfullt och meningslöst i och med hjälp av våra kroppar och vi gestaltar det i berättelser. Existentiell mening är en kroppslig allmängiltighet vars innebörd är något vi därigenom begriper. Vi kan dela dess innebörd genom att vi alla är kroppar. Människors möten med varandra tillsammans med de konkreta förhållanden som just då råder utgör den plats där den kroppsliga allmängiltigheten existentiell mening manifesteras. Det betyder att manifestationerna eller gestaltningarna skiftar från plats till plats, utan att deras begriplighet behöver göra det. Det hänger i sin tur ihop med att gestaltningarna är kopplade till våra erfarenheter av att vara kroppar och i förlängningen till erfarenheten av Tiden som återstår. Erfarenheten av Tiden som återstår ger åt existentiell mening en dubbel referens; först till upplevelsen av instängdheten i Tiden som återstår, att allt som återstår är att vänta, därefter till möjligheten att transcendera de egna gränserna. Därför är existentiell mening en kroppslig allmängiltighet, d.v.s. något som bara kan ges mening genom att manifesteras i ett subjekt. Existentiell mening visar sig i våra kroppars gestaltning som instängdhet och överskridande. Därmed rymmer

existentiell mening både meningslöshet och meningsfullhet. Därför kan vi förstå varandra när vi talar om existentiell mening utan att för den skull ha identiska åsikter om hur den ska gestaltas, för den refererar till vår kroppsliga erfarenhet av skörhet och transcendens. Själva det individuella gestaltandet måste dock ta hänsyn till den andres skörhet, för det är grunden för kommunikationen, detta att vi delar skörheten. Att vi delar skörheten är dessutom utgångspunkten för att vi ska kunna transcendera, enligt Wyschogrod. Genom medkänsla med den Andre öppnas möjligheten för det annorlunda att träda in och därmed för att kunna överskrida de egna gränserna.

I och med att jag hänvisar existentiell menings referens till våra kroppar och det vi med dem gestaltar, skulle man kunna säga att den existentiella meningen förankras i det enskilda människolivet och i den värld där den enskilda människan lever. Det är då i det individuella livet och i den individen omvärld som det meningsfulla har sin plats. Bekymret blir att människan i så fall är instängd innanför sitt eget tänkande och sitt eget historiskt givna. Den existentiella meningen hotar att stagnera och stelna. Det blir bara mer av samma. Öppningen ligger i att se existentiell mening som något obestämbart och det föder längtan efter det annorlunda. Jag uppfattar det obestämbara så att det hela tiden sätter oss i rörelse. Just därför att vi inte vet vilka vi är så söker vi hela tiden.

Partikularitet och helhet

När det gäller att uppleva av mening kan vi bara göra det i relation till det partikulära, enskilda. Det beror på att vi är kroppar, vi är subjekt som är kroppar. Det innebär att vi upplever det liv vi har, vi kan inte uppleva någon annans liv. Vi utgår från den faktiska livshorisont som är vår, inte någon annans och inte heller en grupp eller ett lands horisont. Vi är med andra ord instängda i Tiden som återstår. Mötet med en annan människa ger oss möjlighet att komma loss ur det partikulära. Det sker inte genom att vi träffar folk i största allmänhet utan genom att vi möter den Andre, ser hennes skörhet och öppnar oss i medkänsla. Vi kan t.ex. mötas i en berättelse som gestaltar existentiell meningslöshet och det gör att våra partikulära livshorisonter vidgas. I själva gestaltandet läggs våra olika livshorisonter samman till ett större helt.

Det räcker alltså inte med att ha sin partikulära upplevelse av existentiell mening. För att uppnå begriplighet om vad det är vi upplever behöver vi reflektion. Jag beskrev tidigare i samband med presentationen av Caputo den reflektion som behövs som ledsagare åt förpliktelsen för att det förpliktelsen uppmanar oss att göra också blir för den Andres väl. Reflekterar gör vi bäst tillsammans med andra människor därför att de hjälper oss att vidga vår förståelse.

Kroppsliga allmängiltigheter som existentiell mening manifesteras av människor i deras möten och i de förhållanden där dessa möten äger rum. Manifesterandet är med andra ord en kommunikativ sak. Människor kommunicerar inte bara med språket utan också med sina kroppar. De ord vi använder för att uttrycka existentiell mening har sin fysiska gestaltning i mänskligt liv och i enskilda subjekt. Människors möten med varandra och de förhållanden som råder där mötena äger rum konstituerar den plats där den existentiella meningen manifesteras, d.v.s. i de faktiska liv som människor lever. Det generella ligger i det specifika, nämligen i subjektets gestaltande. Gestaltandet blir generellt genom att vi alla är kroppar. Existentiell mening får här sin dubbla förankring, dels i det gestaltande som görs i ett subjekt, dels när vi sätter ord på upplevelsorna och erfarenheterna och mejslar fram en beskrivning och förklaring till det levda livet. Existentiell mening är inte någon entitet utan utformas i ett socialt samspel.

Identitet utifrån det vi ytterst bryr oss om

I kapitel 2 hävdade jag att vår identitet grundar vi på det vi ytterst bryr oss om vilket kan vara flera, ibland motstridiga, saker. Mötet med den Andre kan ta udden ur det motstridiga genom att den Andre för med sig två saker in i vårt liv: det ena är att utgöra en gräns och det andra är det totalt annorlunda.

Kommunikation, skörhet och gränsöverskridande hör ihop. Existentiell mening blir inte till utan andra människor, för utan dem får vi inte tillgång till det annorlunda som öppnar för möjligheten att överskrida våra gränser. Utan överskridande av gränser blir vårt formulerande och formande bara mer av samma, det blir instängdhet i nuet. Utformandet av existentiell mening kan således inte avstå den andre. Kommunikation är en nödvändighet för själva utformandet och via kommunikationen, den språkliga och den kroppsliga, kan andra människor vara våra förebilder, liksom helgonen är det i medkänsla och rättvisa. I utformandet av existentiell mening kan vi därmed inte avstå från relationen till den andre, inte heller kan vi i själva utformandet eller gestaltandet av den gå emot den Andres väl. Den Andres ansikte som uttrycker dödlighet, ställer ett etiskt krav på oss som utformningen av existentiell mening inte kan väja för. Det etiska kravet gör att existentiell mening inte kan vara vad som helst som vi språkligt kan formulera. Det finns en gräns och den består i relationen till den andre. Det etiska krav som finns i den relationen avgör om något kan sägas vara existentiellt meningsfullt eller ej. I mötet med den Andre inser individen sina förpliktelser gentemot den Andre.

En ny utformning av existentiell mening

I Wyschogrods tänkande behöver vi helgonen som förebilder för hur medkänsla kan praktiseras för att vi själva ska kunna välja att visa medkänsla och därmed öppna oss för den Andre. Det synsättet vill jag använda på individens utformning av existentiell mening. För att vi ska komma vidare i vårt eget meningsformande i ord och handling behöver vi förebilder. Vi behöver berättelser och gestaltande som kan lära oss om det meningslösa såväl som det meningsfulla. Varför inte bara det meningsfulla? Här vill jag låna Wyschogrods tankar om de oblivna händelserna i det förflutna som också berättar något om historiens skeenden.

Det existentiellt meningslösa tar plats, utgör ett tomt rum som också finns i våra erfarenheter. Därför berättar det meningslösa något om det existentiellt meningsfulla som tar gestalt i berättelser och i subjekt. Det meningslösa är det meningsfullas klangbotten. Det är inte för intet som konst i form av romaner, musikstycken, teaterpjäser, målningar, filmer etc. i alla tider försökt gestalta det meningslösa. Det meningslösa är den mörka färg som allra bäst lyfter fram ljuset i det meningsfulla. Religioner är också fulla av berättelser om hur något djupt meningslöst övergår eller förvandlas till den yttersta meningsfullhet. I konst och i religion kan vi hitta dessa förebilder, men det finns en källa till och det är de människor vi möter. De kan i allra högsta grad gestalta det existentiellt meningsfulla, men de lär oss också om sådant vi själva vill undvika. Då inte enbart i det till synes uppenbara (jag vill inte utöva det eller det yrket, jag tänker aldrig vara fattig), utan framför allt i förhållningssätt till det som händer i livet (jag måste försöka se till att inte bli bitter, jag vill inte nedvärdera mig själv så där mycket).

Våra medmänniskors kroppsliga gestaltande av meningsfullheter är väldigt betydelsefulla just därför att kommunikationen är ordlös. Det finns i sådant som att omsorgsfullt putsa fönster, att mata ett barn, att laga ett par skor, sköta en sjuk eller att spela ett instrument. Men det meningsfulla finns inte alltid i just de exemplen eller i något annat för den delen. Det existentiellt meningsfulla finns där genom det Wyschogrod talar om i samband med helgonens arbete som ett arbete som förändrar tillståndet för den andre vars nöd helgonen lindrar. Människan har förmåga att handla så att det hon gör får konsekvenser för fler än henne själv. Möjligheten till det öppnar sig genom medkänslan för den Andre och genom längtan efter det annorlunda. Det är när tanke, i form av riktad längtan efter det annorlunda, och handling förenas i en självtranscenderande handling som subjektet gestaltar existentiell mening. De ögonblicken får inte bara betydelse för subjektet självt, personen som utför handlingen, utan också för hans eller hennes omgivning. Det formar något nytt i världen. Det totalt annorlunda träder in.

Den existentiella meningen som det totalt annorlunda går också att berätta om som något som har hänt eller som något som kommer att inträffa. Det intressanta för mitt utforskande av existentiell mening och hur den kommer

till uttryck är Wyschogrods resonemang om det förflutna och framtiden. Hon hävdar att i det historiska arbetet är de båda storheterna möjliga att relatera till varandra genom sina möjligheter. Som berättelse, narrativ, innehåller de båda möjligheter. Framtiden för självklart möjligheter med sig som kan komma att förverkligas. Men även det förflutna står där med sina möjligheter. Det är möjligheter som kunde ha blivit. Även om de oblivna möjligheterna är det viktigt att berätta, för de säger något om varför det blev som det blev.

Uttrycket *ficciones* skulle jag vilja använda i tänkandet kring hur den enskilda människan berättar sitt eget liv, det Holmberg benämner livsberättelsen (se kapitel 2). Han hävdar att man kan se det som att livet gestaltas som en berättelse, men att vi också kan formulera livet som en berättelse. Dessa båda är inte samma sak. Med hjälp av *ficciones* ska jag försöka visa hur det kan gå till. Holmberg säger att vi förstår vårt eget liv genom att berätta det. Berättandet gör det möjligt att tillskriva livet meningsfullhet eller meningslöshet. Holmberg menar att i det objekt som livsberättelsen utgör för individen manifesteras hans eller hennes livsmening. Jag har redan tidigare tagit upp att jag anser att detta förhållningssätt blir för inriktat på språket och att det ger sken av att existentiell mening enbart skulle vara ett språkligt fenomen. Jag ska här utveckla livsberättelsetanken åt ett något annat håll.

Livsberättelsen går inte att göra begriplig utan att den innehåller ett visst mått av fiktion. Om man bara radar fakta, blir det inget liv i det man berättar: födelse 1965, studier i Uppsala 1985-1992, äktenskap ingånget 2002. Det säger oss inte alltid så mycket. För att fakta ska bli begriplig för oss behövs också fiktionen. I narrativen är det inte alldeles klarlagt vad som är fakta och fiktion. Den mix av fakta och fiktion, varken en exakt avspegling av verkligheten eller rent och skärt påhitt, som behövs för att berättelsen ska vara begriplig, den bestämmer individen själv. Men inte alldeles. Vad som går an, d.v.s. vad som är acceptabla *ficciones*, avgörs av den omvärld han eller hon lever i. I hennes berättande blir existentiell mening åter gestaltad i det utrymme som utgörs av henne själv, lyssnarna och den kontext i vilken berättandet sker. Hon berättar även om de meningslösa händelserna och handlingarna och de blir till klangbotten åt det meningsfulla. Det som inte blev, men kunde ha blivit om hon valt en annan väg, kommer med i lika hög grad som det som faktiskt blev.

Själva berättelsen tar med lyssnaren in i den existentiella meningen. Den är inget objekt som berättaren förhåller sig till, utan den blir genom berättandet existentiell mening manifesterad, det totalt annorlunda bryter in. Så kan den enskilda människan också berätta sin framtid. Även det är *ficciones*, en mix av fakta och fiktion, som förhåller sig till de möjligheter som kan komma att förverkligas. Det meningslösa tar plats i den berättelsen, likaväl som det meningsfulla. Individens existentiella mening manifesteras i hans eller hennes livsberättelse genom berättandet för andra, inte genom att ha en berättelse som Holmberg tycks hävda. Narrativen är både ett gestaltande och

ett språkligt förhållande, nämligen en berättelse. Man skulle kunna säga att livsnarrativen är jämförbar med Wyschogrods uppdelning av historia. Livsnarrativen är dels det som faktiskt inträffade, dels berättelsen om det inträffade. Individens manifesterar också sin existentiella mening i det kroppsliga utförandet av det meningsfulla och det meningslösa. I berättande och i förkroppsligande blir existentiell mening (med sina båda poler meningsfullt och meningslöst) begriplig för oss.

Det allmänna blir således något specifikt och individuellt genom att det allmänna i konst och religion kan användas som förebilder för individen i dennes eget meningsutformande. Genom längtan efter det annorlunda och genom medkänsla för den Andre öppnar sig individen och tar emot det som möjliggör hans eller hennes eget självöverskridande. Genom att förena tanke och handling i självöverskridande handlingar gestaltar individen i sin tur existentiell mening. Något nytt träder in i världen.

Slutsats

Det här kapitlet har gett nya dimensioner åt vad existentiell mening innebär och hjälpt mig komma vidare i vad jag vill hävda omkring uttrycket existentiell mening. Med hjälp av Caputo och Wyschogrod har jag fått en fastare förankring i det mänskliga livet och kroppen, samtidigt som dess flyktighet på ett sätt har ökat. Existentiell mening har något av tidens obestämbarhet över sig. Det går inte att säga "Här är den!" för nuet har redan runnit genom våra fingrar. Samtidigt kan vi tala om, beskriva och gestalta både existentiell mening och tid. Och vi begriper vad de är för något.

Jag har kommit så här långt, men det räcker inte riktigt för att jag ska nå ända fram till det jag vill undersöka, nämligen möjligheten att tala om objektivitet i samband med existentiell mening. Nästa steg är därför att diskutera människosyn.

5. Människokännedom – förtrogenhet med det mänskliga

Jag vill inleda detta kapitel om människosyn genom att ge en sammanfattning av den människosyn som framskymtade genom hela föregående kapitel. Det gör jag både för att visa på exempel på människosyner i filosofiska arbeten och för att förtydliga det som jag låter mig inspireras av i mitt eget människosynsutförande, nämligen det som skulle kunna kallas förtrogenhet med det mänskliga.

En naturlig utgångspunkt för föregående kapitel är den att människan är obestämbar. Det uttalandet kanske snarast ska ses utifrån två synvinklar. Det ena är att människan inte är förutbestämd. För genom förutbestämning sätts gränser för människan: hon är så och så konstruerad, fungerar på det här sättet och reagerar utifrån sin förutbestämning. Något sådant i form av slutgiltig kunskap eller orubblig sanning om människan finns inte att hänvisa till. Gör vi det är det bara ännu en form av maktanspråk, inte kunskapsanspråk.

Det andra vad gäller obestämbarheten är att människan kan göra något annorlunda av sig än det hon är. Människan har förmåga att transcendera. I tanken kan hon förflytta sig från det som är nu till något som skulle kunna bli. Genom handens arbete i samspel med de intentioner hon med tanken lägger i arbetet, kan hon dessutom förändra den omedelbara framtiden för sig själv och för andra. Denna överskridandeförmåga öppnar sig i mötet med den Andre. När vi tar in en annan människas annorlundahet, när vi öppnar oss för en situation eller en händelse som vi aldrig skulle ha kunnat föreställa oss, då tänds vår förmåga att transcendera vår egen situation och belägenhet. I vår ensamhet är vi bara instängda i våra egna vanor.

I mötet med det annorlunda förändras synen på oss själva och på vad en människa är. Stillsamt och knappt märkbart. Människan kan inte naglas fast och definieras. Hon förändras stillsamt över tid. I en kommentar till obestämbarheten säger Caputo att han inte ifrågasätter jaget. Däremot behandlar han jaget som en fråga. Vi vet inte vilka vi är och vår uppgift är att hålla den frågan levande. Det är vad det är att vara människa.¹⁷⁷ Caputos kommentar är viktig utifrån den kritik som riktats mot postmodern filosofi att den skulle verka för ”subjektets upplösning” som Sigurdson och Svenungsson tar upp i *Postmodern teologi*. Jaget är inte ett skenande begär, men inte heller en väl

¹⁷⁷ Caputo, J., 2001, s. 27.

definierad, slutgiltig bestämning. Det är ett jag som är konstant genom sitt förkroppsligande. Kroppen "bor" i tiden, dvs. begränsas genom sin födelse och sin död. Wyschogrod fäster helgonens singularitet i Tiden som återstår, den stillsamma förändring som deras kroppar genomgår och som märker dem med skörhet. Det vill jag föra över på alla människor, nämligen detta att våra jag är konstanta genom att vi är kroppar och lever i Tiden som återstår. Vi lever alla i Tiden som återstår, både med den mörka diakroniciteten som är instängdhet och obeveklighet och med Tidens vardande, hoppet om att något annorlunda ska bryta in. Jag skulle vilja säga att vi är kroppssubjekt, inte bara subjekt. När vi säger att vi är subjekt leds vi in i föreställningen om att subjektet sitter inuti kroppen och likt en gubbe i en låda tittar ut på omvärlden. Med uttrycket kroppssubjekt vill jag lyfta fram kroppens absoluta betydelse för att det över huvud taget ska finnas ett subjekt. Med uttrycket vill jag också undvika föreställningar om vilka mentala kapaciteter som anses behövas för att ordet subjekt ska kunna användas.

Människan är ställd i en gemenskap med andra människor. Denna gemenskap ställer krav på henne. Hon är ingen enskildhet, utan en del av ett större helt. Människan har att besvara med omsorg den skörhet som visar sig i den andra människans ansikte. Det finns en intressant tankens förlängning med att vara öppen för den andre och det annorlunda, både hos Caputo och Wyschogrod, och det är att om vi inte öppnar oss för den Andre blir vi kvar i vår egen mörka diakronicitet. Det är i mötet med den Andre som något nytt kan bryta in. Människan har möjlighet att transcendera och kliva ur sina egna ramar. Människan kan förändra med sina tankar och sitt fysiska arbete både sin egen och andras situation och framtid. Det är en viktig förutsättning för att kunna föreställa sig en mening som man som människa inte upplever i sin nuvarande livssituation. Det är också en viktig förutsättning för att i praktisk handling kunna förändra sin nuvarande situation.

Jag vill på intet sätt skilja jaget från kroppen, utan tala om jaget som ett kroppssubjekt. Tänkandet uppstår inte ur ingenting. Kroppen är den fysiska förutsättningen för att tänkande ska uppstå. Samtidigt vill jag poängtera att jag inte vill anamma idén om att enbart fysiska tillstånd orsakar mentala och att mentala tillstånd inte orsakar något alls och det av en enda anledning. Idén för med sig reduktionism av människan, nämligen att hon inte skulle vara något annat än fysiska händelser. Det i sin tur begränsar tänkandet om människan som varelse. Istället vill jag låna Wyschogrods uppfattning om att subjektet är en position, en aktiv handling, det är att 'hålla sig beredd'. Men, jag vill inte, likt Wyschogrod, grunda det i tänkandet, utan jag vill grunda denna aktiva position i den mänskliga kroppen. Det ger nämligen utrymme för alla möjliga slags människor. Den mänskliga kroppen kan rymma tänkande, men den behöver inte nödvändigtvis göra det för att kunna vara ett kroppssubjekt.

Kroppssubjektet är i tiden. Det lever tiden i form av ögonblick som byter av varandra. Kroppssubjektet intar sin plats i ögonblicket och gör det i den

värld som omger henne eller honom. Det återtar sin existens i varje ögonblick. I detta att kroppssubjektet håller sig berett, intar det ett aktivt förhållningssätt till sin omgivning och är berett att interagera med omvärlden och med de människor som finns runtomkring. Det existerar. Att existera är en aktiv handling i varje ögonblick, det är inte ett passivt tillstånd.

Jag har tidigare formulerat det så att jag vill hävda ett inifrånperspektiv på existentiell mening som är objektivt. När det gäller objektivitetens grund vill jag hävda att den finns i människan och i de erfarenheter hon förmår göra. Därmed blir det nödvändigt med ett avsnitt som behandlar människan och den syn jag har på henne. Anledningen till att jag vill lägga objektivitetens grund hos människan för sådant som t.ex. existentiell mening är för att jag vill hävda att det finns en objektivitet för sådant som existentiell mening, inte bara för det som vi traditionellt kallar fakta och som på något sätt är mätbart. Hur vi avgör vad som är sant ligger i det mänskliga och därför behövs en diskussion om vad det mänskliga skulle kunna vara.

Människosyn eller människokänedom

Anledningen till att ett kapitel om människosyn finns med i ett arbete om existentiell mening, är att mitt arbete kretsar kring hur människor förhåller sig till existentiell mening såsom ett fenomen i mänskligt liv. Jag vill undersöka det mänskliga fenomenet existentiell mening ur ett filosofiskt perspektiv och fokus ligger på människan som den varelse hon är. Mitt arbete förutsätter därför någon form av generalisering för att jag ska kunna arbeta med frågan om existentiell mening, en generalisering om oss människor.

Anders Jeffner skiljer mellan människokunskap och människosyn. Med människokunskap menar han kunskap om människan som bygger på empirisk forskning. Människosyn, däremot, är våra övriga antaganden om människan.¹⁷⁸ I det ryms t.ex. föreställningar om vad ett gott mänskligt liv kan innebära, i hur hög grad människan har en fri vilja eller är determinerad, om människan är en social varelse eller först och främst fri från sin sociala omgivning, i vilken utsträckning människan styrs av egoism och hur miljön påverkar henne. Jeffner försöker göra åtskillnad mellan människokunskap och människosyn och medger enbart att människokunskapen kan fungera som inspiration till vår människosyn. I en människosyn ingår enbart antaganden som inte är empiriskt prövbara, menar han. Malin Löfstedt gör inte den skarpa åtskillnaden, utan menar att människosynen bygger på den människokunskap vi har. Människokunskap ingår därför alltid i vår människosyn. Hon definierar människosyn med att den ”omfattar ett antal övertygelser

¹⁷⁸ Jeffner, Anders, Att studera människosyn. En översiktlig problemanalys, 1989, s. 4-5.

om människan som överskrider, helt eller delvis, vad som är empiriskt provbart.”¹⁷⁹

Problemet med Jeffners avgränsning av människokunskap är att han menar kunskap om människan av empirisk art som har sin grund i vetenskaplig forskning. Men det finns annan slags kunskap eller kanske hellre kännedom om människan som också är befogad. Det kan vara existentiella insikter om människan och människans livsvillkor och de förs vidare mellan människor och uttrycks inte minst i romanens form. Om man ser till vad som faktiskt ingår i våra enskilda förhållningssätt eller inställningar till människan innehåller de en blandning mellan sådant vi lärt oss utifrån t.ex. populärvetenskap om människan och insikter av människokännedomskaraktär. Därför vill jag utvidga människokunskapen till att omfatta dessa existentiella insikter som vi får genom att leva och ta del av varandras berättelser och erfarenheter. Därmed byter jag ut beteckningen människokunskap till människokännedom och med det innefattar jag både sådant som vi lär oss via vetenskapen och sådant som vi lär oss genom att leva och lyssna till andra människor. En 80-åring har definitivt människokännedom, men det har även en 10-åring.

Människosyn verkar hos både Löfstedt och Jeffner vara ett ganska avancerat tankebygge. Frågan är om man kan hävda att alla människor har en sådan. Det verkar vara något som man enbart kan få ihop om man arbetar på det, som t.ex. i en vetenskaplig text. Ändå agerar vi alla utifrån något slags inställning till människan. Vi förutsätter t.ex. att människor är ärliga, så därför stannar vi när en människa står utanför sin bil längs vägen. Vi stannar för att hjälpa till, inte för att bli rånade. Vi har alla litet olika inställningar eller värderingar till människan som vi utgår ifrån i vårt agerande, utan att det går att kalla dessa inställningar för människosyn. Jag skulle vilja säga att denna människoinställning är något som präglar de undersökningar vi gör om människan. Därför är jag inte övertygad om att Löfstedt har rätt i att människokunskap alltid ingår i en människosyn. Det kan vara precis tvärtom. Jag säger inte att det är en uttalad människosyn som finns i naturvetenskapliga teorier om människan, men definitivt en inställning till människan. Inställningar till människan och människosyner, människokännedom och människokunskap har inte så tydliga gränser mellan sig som man först kan tro. Det kommer att visa sig när jag tar exempel på några forskare, filosofer och naturvetare, som alla berättar sin berättelse om människan. De går alla in i och ut ur det jag här kallar människokännedom respektive inställningar till människan i sin försök att säga något faktiskt om människan.

¹⁷⁹ Löfstedt, Malin, Modell, människa eller människosyn. En analys av kritiska perspektiv på bilden av människan i neoklassisk ekonomisk teori, 2005, s. 30.

Har människan en natur?

På många områden talas det om människans natur oavsett om det görs i form av människokunskap eller människosyn, eller i människokunskap som glider över till en uttalad människosyn. Är det inte biologer eller evolutionspsykologer som försöker fånga den mänskliga naturen, så är det representanter för olika religiösa synsätt. Lockelsen är stark, eftersom människan är en sådan fantastisk varelse. Ur enbart kött och blod som i sin sårbarhet när som helst kan bli stoft och aska, kommer de mest fantastiska drömmar och berättelser, vetenskapliga projekt och byggnationer. Hur fungerar hon? Varför är hon den enda varelsen på jorden med en avancerad förmåga att kommunicera i form av tal? Och när hon talar utstöter hon inte bara ljud utan med hjälp av sitt språk kan hon utforma sin syn på sig själv, andra människor och världen och planera ensam och tillsammans med andra för att förändra världen en smula. Så visst är det väl ändå så att det måste vara något mer med människan än just bara kött och blod? Frågorna är många och svaren skulle kunna finnas där i formen av en mänsklig natur.

Det finns dock problem med talet om människans natur och jag skulle vilja ge några exempel. Ett av problemen visar sig när man söker den mänskliga naturen i människans biologiska kropp. En sådan undersökning brukar vanligtvis handla om att plocka fram det unika med människan, det som skiljer henne från djuren.

Senare tiders forskning har jämfört delar av den mänskliga fysiken med andra däggdjurs, och framförallt människoapornas, kroppsliga funktioner och där funnit både skillnader och likheter. Om man tar igelkotten som exempel har även den en hjärna. Med hjälp av hjärnan och hela sin taggiga lilla varelse kan den ta sig fram i världen, fokusera på andra igelkottar för eventuell parning och på att få tag på mat. Den kan sälla bland sinnesintrycken och fästa sin uppmärksamhet på dagmasken den vill ha till föda. Alla däggdjur har utvecklat en hjärnbark. Hos igelkotten upptar luktsinnet en mycket stor del av hjärnbarken. Människan använder en mycket liten del av hjärnbarken för luktsinnet. Däremot har hon stora ytor som används för s.k. sekundärområden, d.v.s. tvärmodal samordning av sinnesinformation.¹⁸⁰ När det gäller kroppsliga funktioner och begåvningar har människan således mer ibland och mindre ibland jämfört med andra däggdjur, men själva uppbyggnaden av kroppen, hur hjärnan är uppbyggd och hur kropp och hjärna samspelar med varandra är ganska likadant. Att det därmed på biologisk och fysisk basis skulle finnas en unikhetsaspekt hos människan som vi skulle kunna placera en människans natur på, får vi svårt att hävda. Mitt intresse för det biologiska hos oss människor och våra likheter och skillnader med djuren, beror inte på att jag tror att det biologiska bestämmer den filosofiska diskussionen om människan. Mitt intresse hänger samman med min överty-

¹⁸⁰ Gärdenfors, P., Hur homo blev sapiens. Om tänkandets evolution, 2000, s. 21, 59f.

gelse om att det kroppsliga sätter sin prägel på hur vi tänker och uppfattar världen. Vi är ”stationerade” i våra kroppar och därför vill jag lyfta fram kroppsligheten som en möjlighet att också uttrycka de filosofiska tankarna om människan.

David J. Buller lyfter i sin kritik mot evolutionspsykologiska strävanden att bevisa en mänsklig natur, fram ytterligare en dimension. Han hävdar att det inte går att hitta en enskild anatomi som delas av alla människor. 0,25 procent av alla människor föds med bara en njure, andra föds med tre njurar. En person på 8000 till 25000 människor föds med något som kallas situs inversus på latin. Deras inälvor är spegelvända. Alla dessa människor lever fungerande liv, skriver han. Personer med spegelvänt inre lever fungerande liv i så hög grad att situs inversus upptäcks först efter döden vid en eventuell obduktion.¹⁸¹ Med andra ord kan man säga att det vi egentligen kan säga om människans kropp, blir på en mycket generell nivå och för att inte utesluta vissa människor måste vi hela tiden göra undantag från det vi påstår om människan. Någon detaljerad beskrivning av människan som utan undantag gäller oss alla går inte att få. Möjligtvis kan vi säga att vi alla har hud, ett hjärta och lungor, men det delar vi med väldigt många däggdjur. En sådan beskrivning blir väldigt vag. Med den kan vi inte ens precisera vilket däggdjur vi talar om.

Ett annat område där många söker bevis för den mänskliga naturen är människans psyke. Även det för med sig sina problem. Så försöker t.ex. evolutionspsykologer se psykologiska strukturer i det mänskliga medvetandet, som bl.a. Buller visat för med sig vissa problem. Buller beskriver evolutionspsykologins antagande så här: Våra kroppar har utformats under evolutionens gång genom selektion. Våra kroppar har förmåga att anpassa sig. På samma sätt finns det ett system för psykisk anpassning (och inte bara anatomin och fysisk).

Dessa psykologiska strukturer är i Bullers sammanfattning:¹⁸²

1. Strukturerna är domänspecifika, d.v.s. utformade för att lösa ett begränsat antal nära besläktade adaptationsproblem.¹⁸³
2. Dessa moduler utvecklas därför att det inte finns några explicita instruktioner i de problemområden som de är specialiserade för.
3. Modulerna kan därför sägas ”förkroppsliga” medfödd eller naturlig kunskap om de problemområden som finns i världen. Man skulle

¹⁸¹ Buller, D. J., *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, 2005, s. 427.

¹⁸² Buller, D. J., 2005, s 128.

¹⁸³ Med adaptation menas i detta sammanhang att hjärnan är konstruerad så att den ska finna praktiska lösningar på anpassningsproblem. Dessa anpassningsproblem som hjärnan utvecklat lösningar för, hör till de miljöer som hjärnan varit utsatt för i det förflutna. Man kan säga att hjärnan därför är anpassad till tidigare miljöer. Det evolutionspsykologerna vill göra är därför att försöka beskriva den miljö som hjärnan utvecklades i. Buller, D. J., 2005, s. 58f.

kunna ta bilden av att de har en lathund med sig som gör att de redan vet en massa om adaptationsproblemet som de ska lösa.

4. I viss utsträckning är en modul isolerad från övrig kognitiv verksamhet som försiggår i andra delar av medvetandet. Varje modul kan sägas jobba isolerat med det adaptationsproblem som den är konstruerad för att lösa.
5. Denna informationsisolering möjliggör en snabbare problemlösning än om varje modul hade tillgång till alla andra modulers information. Modulen löser sitt adaptationsproblem automatiskt utan att behöva ”grubbla”.

Dessa moduler kan liknas vid instinkter, instinkter som skulle kunna kallas förnufts- och inlärningsinstinkter. Men om det är en korrekt beskrivning av hjärnan och medvetandet, skulle det medföra att människan hade ett oräkneligt antal sådana förnuftsinstinkter som hon dessutom skulle vara styrd av. De löser ju problem automatiskt, enligt punkt fem. Buller använder sig här av Charles Crawfords distinktion mellan operationella adaptationer och medfödda adaptationer. Med operationella adaptationer menar Buller i anslutning till Crawford de både fysiska och psykiska anpassningar som utvecklas hos en organism i det faktiska mötet med omgivningen och som då hjälper organismen att överleva. Medfödda adaptationer är den genetiska information som möjliggör operationella adaptationer.¹⁸⁴ Buller är kritisk till sådana begrepp och hävdar att merparten av de adaptationer vi ser hos människor är resultatet av en plastisk hjärna som anpassar sig och utvecklas, inte att hjärnans utveckling skulle styras av medfödda moduler för utveckling.

Buller själv menar att det därmed inte kan finnas några för alla människor gemensamma psykologiska mekanismer av den enkla orsaken att vi inte föds lika och inte in i exakt samma omvärld. Istället menar han att människans hjärna fungerar som en generell problemlösare. Hjärnan är formbar och löser problem på olika sätt beroende på de miljöer som människan lever i. Hur problemlösandet faktiskt utvecklar sig i varje enskild människa, formar också de psyken som blir till. Ingen blir den andra lik.¹⁸⁵ Vi människor kan dela ett visst genetiskt material, men vi kan aldrig dela psyken eller psykologiska strukturer, för de är resultaten av vad som hänt oss i de miljöer där vi lever.

De människosynsantaganden eller inställningar till människan som Buller driver i sin kritik av evolutionsbiologernas teorier är människans unikheter, men inte utifrån att vara unik i relation till alla andra däggdjur, utan utifrån att varje enskild människa är en unik varelse och det gör att man inte kan förutsätta något sådant som psykologiska strukturer eller instinkter gemensamma för alla människor.

Att tala om en mänsklig natur är för mina syften ganska ointressant. Det låser in snarare än det ger möjligheter. Det här avsnittets exempel visar på att

¹⁸⁴ Buller, D. J., 2005, s. 122f.

¹⁸⁵ Buller, D. J., 2005, s. 126-127.

alla de olika sorters människor som kan rymmas inom min definition av kroppssubjekt, får svårt att rymmas i den avsnävning som jag uppfattar att talet om en människans natur kommit att bli. Om man fokuserar på fysiska definitioner av människan är de antingen så allmänna att ganska många däggdjursarter skulle kunna inrymmas i definitionen och då blir den betydelslös när man vill säga något om arten människa. Eller så är definitionen så pass specifik att det bara går att plocka ut människor med hjälp av den, men då är risken överhängande att inte alla människor ryms. Människor med situs inversus kanske inte ryms eller de som inte kan stå på egna ben eller har en viss längd. Om man fokuserar på psykiska funktioner, gäller samma sak där. Antingen får vi en definition där kanske min hund kan rymmas och definitivt människoaporna eller så får vi en där människor som inte kan tala eller som inte kan förstå abstrakt tänkande inte räknas som människor.

Det tredje problemet med att försöka hitta en mänsklig natur, är av mer filosofisk art. Dessa filosofiska försök att formulera en mänsklig natur förutsätter att tänkandet om människans natur är essentialistiskt. Essentialismen grundar sig i Aristoteles lära om att vissa storheter, t.ex. människan, har väsensegenskaper. Det är bestämda egenskaper som gör att människan är den hon är. Utan dem skulle människan vara ett helt annat slags varelse eller kanske inte ens existera.¹⁸⁶ Om vi jämför denna förklaring till essentialismen med det Caputo beskriver som människans obestämbarhet, är det lätt att anta att Caputo inte är essentialist när det gäller människan.

Med allt detta sagt om svårigheterna med antagandet om en mänsklig natur, vill jag stryka under att jag inte tänker utarbeta en teori om en mänsklig natur. Ändå behöver jag, som jag tagit upp i början av kapitlet, säga något om människan. Detta mitt försök ska ses som en skiss som aldrig är ämnad att bli en färdig målning. Det finns många dimensioner hos människan. Vi kan betrakta henne ur många olika synvinklar, men aldrig ur alla samtidigt. En röntgenbild ger oss ett svar, ett blodprov ett annat. Det gör att vi alltid väljer position från vilken vi betraktar människan och berättar om henne.

Dualism, materialism – ett filosofiskt förslag

I samma stund som jag vill undvika föreställningen om en människans natur vill jag också undvika dualism, nämligen föreställningen om att människan består av två olika delar. När det gäller människan handlar föreställningen om att människan består av en fysisk del och en mental eller själslig.¹⁸⁷ Anledningen till att jag vill undvika dualism är egentligen tvådelad. För det första är det underligt om det skulle finnas en storhet inuti oss som styr

¹⁸⁶ Lübecke, P., (red.), 1988, under 'essentialism'.

¹⁸⁷ The Cambridge Dictionary of Philosophy, Audi, Robert (red.), 1999, s. 244-245, samt Searle, John, R., Mind. A Brief Introduction, 2004, s. 4.

kroppen. Vart tar den storheten vägen när kroppen inte längre är vid liv? I en religiös kontext vore svaret självklart. Den storheten, själen, uppgår i nirvana, väntar i dödsriket på domens dag etc. Denna form av dualism kallas substansdualism.¹⁸⁸ I en vetenskaplig kontext som inte uttalar sig om det religiösa är svaret snarare att det mentala inte kan överleva kroppen. För det andra leder dualism lätt till att vi inte bara tänker i binariteter, sant – falskt, gott – ont utan också i sådana som själ – kropp, ande – natur, rationellt – irrationellt, manligt - kvinnligt, och vi har då en tendens till att värdera den första i varje binaritet högre än den andra och att bortse ifrån att det är fråga om olika slags begreppspar. Sådana värdeskalor gör, enligt min mening, att vi får fel fokus när vi ställer frågor om människan. Vi hamnar på så sätt i godtyckliga värderande ställningstaganden av sådant som vi inte har tid eller möjlighet att närmare undersöka.

Det ser därmed ut som att jag skulle sälla mig till materialisternas skara vad gäller människosynen. Det vore väl i sin ordning om det inte vore för att jag inte är nöjd med den hållningen heller. Jag vill inte nöja mig med att säga att det mentala kan reduceras till materia eller att det mentala egentligen inte behöver användas som begrepp eftersom det är onödigt därför att allt finns i kroppen. Materialism innebär att den enda verklighet som existerar är den fysiska. Om man vill hävda att det mentala är verkligt, måste man därför mena att det mentala är reducerbart till det fysiska.¹⁸⁹ Varför nöjer jag mig inte med materialism i sin enkla form att allt är kropp? Jo, därför att jag tror att vi behöver kunna säga något mer om människan än enbart vad som kan sägas i fysiska påståenden för att kunna förstå oss på henne. Helheten är så att säga mer än sina delar. Därför behöver vi kunna tala om också det mentala. Nog säger väl människans tankar mer om hennes tankeförmåga än att tankarna är kemiska processer i hjärnan? Denna populärvetenskapliga bild av människans tänkande har med sig en inställning till människan som är mycket tveksam. Det jag är intresserad av är att försöka säga något om människans medvetande som går utöver våra fysiska påståenden om henne, men där jag ändå inte övergår till dualism eller essentialism.

John Searle är en filosof som tagit sig an problemet med att arbeta fram en syn på det mänskliga medvetandet där människan och hennes medvetande är en enhet, utan att medvetandet reduceras till enbart materiella fenomen.

Searles utgångspunkt är hur vi ska kunna säga att vi är tänkande, talande och fria agenter, när merparten av vetenskapen hävdar att världen är uppbyggd av partiklar som är godtyckliga och inte har medvetande. Det finns därmed ingen utifrån kommande mening.¹⁹⁰ Det är just det som är min materialistiska återvändsgränd. Searle kritiserar både dualism och materialism som möjliga förklaringsmodeller till vårt medvetande. Med dualismen finns

¹⁸⁸ Searle, J. R., 2004, s. 41.

¹⁸⁹ Searle, J. R., 2004, s. 48.

¹⁹⁰ Searle, J. R., 2004, s. 11.

riskan att vår tillvaro splittras i en materiell verklighet och en mental, med materialismen att vår tillvaro reduceras till endast en förklaring på alla fenomen.¹⁹¹ Han har dock två poänger han vill föra fram, en från vardera läger. Från materialismen lånar han påståendet att världen består uteslutande av fysiska partiklar i kraftfält. Från dualismen att det finns mentala karakteristika (features) i världen (särskilt medvetande och intentionalitet) som inte kan reduceras eller elimineras. Bekymret är att dessa båda inte verkar gå ihop.¹⁹²

Searle menar att vi för att kunna hävda båda dessa behöver förändra vår syn på och vårt användande av vissa av de vedertagna begreppen. Han kritiserar fyra antaganden genom att visa på deras orimlighet. Det första är distinktionen mellan det mentala och det fysiska. Han menar att vi antar att det är en skarp åtskillnad mellan dessa båda, om något är fysiskt kan det inte vara mentalt och tvärtom. Men om man antar att världen är fysisk och försöker få det mentala att passa in, blir konsekvenserna att man går med på en reduktion som gör att det mentala inte finns alls. Det andra antagandet handlar om föreställningen om reduktion. Den har vi fått från naturvetenskaperna. I den världen innebär det att om medvetandet går att reducera till processer i hjärnan, då är medvetandet inget annat än hjärnprocesser. Av det har vi gjort antagandet att medvetande därmed inte finns, men så är inte fallet, enligt Searle. För det behövs en distinktion mellan kausal reduktion och ontologisk reduktion. Det tredje antagandet som Searle kritiserar är antagandet om kausalitet och händelser. Kausalitet antas handla om olika händelser som i tid följer varandra. En orsak följs av en effekt, kort och gott, aldrig tvärtom. Searle för samman antagande 1 och 3 och säger att av dessa båda följer att om "hjärnhändelser" följs av mentala dito, då har vi fått dualism. Det fjärde antagandet, slutligen, handlar om identitetens transparens, d.v.s. att allt är identiskt med sig självt. Men, menar Searle, det kan vara så att i fallet med medvetande visar det sig att mentala tillstånd inte är identiska med sig själva utan med neurofysiologiska tillstånd i hjärnan. På grund av detta antagande lurar vi oss själva att tro att eftersom det inte går att visa att mentala tillstånd är mentala tillstånd, så finns de inte.¹⁹³

Searles syfte är att låta mentala fenomen vara en del av den naturliga världen. Det gör han genom att hävda något han kallar biologisk naturalism. Den går, för det första, ut på att medvetandetillstånd med deras subjektiva, förstapersonsontologi är riktiga fenomen i världen. Om vi skulle vilja göra en reduktion, d.v.s. inte bara återge utan förklara, medvetandet utifrån det perspektivet skulle det innebära att vi reducerade vår egen upplevelse och vår egen förmåga till reflektion till något annat, vilket är en omöjlighet för då talar vi inte längre om oss själva. För att kunna göra en sådan reduktion

¹⁹¹ Searle, J. R., 2004, s. 131-132.

¹⁹² Searle, J. R., 2004, s. 106.

¹⁹³ Searle, J. R., 2004, s.108-111.

måste vi anta ett tredjepersonsperspektiv. Det skulle i sin tur utelämna förstapersonsontologin. För det andra är medvetandetillstånd kausalt reducerbara till neurobiologiska processer, de har därmed inget eget liv utan är helt beroende av det som pågår i hjärnan. För det tredje, hävdar Searle, är medvetandetillstånd särskilda särdrag i hjärnans system. Neuroner och synapser har inte medvetande, men områden i hjärnans system som består av neuroner, har medvetande. Här tolkar jag honom så att det är något större helt i hjärnan som ”bär” vårt medvetande och det i sin tur är uppbyggt av mindre delar. För det fjärde, slutligen, hävdar han att mentala tillstånd fungerar kausalt eftersom de är verkliga egenskaper i en verklig värld.¹⁹⁴

Searle gör läsaren uppmärksam på att kvalitativa tillstånd som smärta eller medvetande inte ska avfärdas som ickefysiska bara för att de är subjektiva. Den gamla distinktionen mellan mentalt och fysiskt håller inte här, menar han. Alla medvetandetillstånd är ett kvalitativt tillstånd, det upplevs av ett subjekt.¹⁹⁵ När det handlar om reduktion är det viktigt att förstå att vi kan göra en kausal reduktion av medvetandet till att kunna förklaras med vissa processer i hjärnan, men därav följer inte en ontologisk reduktion. Det betyder inte att medvetandet enbart ska ses som neurobiologiska processer. En ontologisk reduktion medför att själva poängen med att använda begreppet ’medvetande’ försvinner. Det finns saker vi vill säga med att hänvisa till egenskaper med förstapersonsperspektiv, t.ex. sådant som smärta och musikaliska upplevelser. Allt det skulle försvinna om vi bara kunde tala om tredjepersonsontologi (t.ex. träd och hus).¹⁹⁶ Medvetandet har m.a.o. en förstapersonsstatus som bär upp dess existens och som gör att det inte går att omdefiniera som tredjepersonsontologi. Ifall vi gör det, slutar begreppet medvetande att säga oss något.

I sitt resonemang om kausalitet hävdar Searle att vi måste förstå att den kausalitet som naturen är uppbyggd av handlar om små mikrofenomen som förklarar hela systems makroegenskaper, inte om att händelser följer kausalt i termer av tidsligt på varandra. I vår vardagsförståelse av kausalitet är kausalitet något som är en tidlig företeelse, något kommer före något annat som kommer efter. Det är den vardagsförståelsen av medvetandet som Searle vänder sig emot. Den vardagsförståelsen kan inte appliceras på naturvetenskapliga teorier om människan, för då får vi en felaktig bild. Antagandet om identitet som han också vänder sig emot, löser han på följande sätt: Vi kan bestämma oss för att se på ett och samma tillstånd på två sätt, ett neurobiologiskt och ett fenomenologiskt. Det specifika tillståndet kan både beskrivas som händelser i och mellan neuronerna, men också som ”ont i ryggen”.¹⁹⁷ Slutatsen Searle drar är att medvetandet har förstapersonsontologi, medan neu-

¹⁹⁴ Searle, J. R., 2004, s. 113.114.

¹⁹⁵ Searle, J. R., 2004, s. 117.118.

¹⁹⁶ Searle, J. R., 2004, s. 119-121.

¹⁹⁷ Searle, J. R., 2004, s. 124-125.

ronala processer har tredjepersonsontologi.¹⁹⁸ Beskrivningen av neuronala processer är expertens utifrånperspektiv på det som hon eller han skulle säga vara ont i ryggen för att beskriva den smärta hon eller han själv känner. Bekymret för oss lekmän är att vi antar att expertens beskrivning av ont i ryggen i form av neuronala processer är den korrekta beskrivningen. Searles poäng är att vi refererar till samma sak men med olika beskrivningar. Båda är korrekta.

De två poängerna han lånar från vardera materialism och dualism får han således att fungera tillsammans på följande sätt: de mentala grunddrag vi besitter i form av medvetande och som har sin grund i förstapersonsontologi är nödvändiga för att förklara vissa saker om människan. Därför ska vi inte göra oss av med det. Dessa grunddrag elimineras inte bara för att vi hävdar att deras kausala grund är fysisk. Vi kan beskriva samma fenomen på två olika sätt, utifrån två olika perspektiv, både fysiskt och fenomenologiskt. Detta skulle kunna vara en väg ur den materialistiska återvändsgränd som jag tycker att jag hamnat i. Jag kan säga att vi är materia och samtidigt kan jag hävda att det mentala också är i sin fulla rätt att vara verkligt. Det mentala som system bygger på enklare neurobiologiska reaktioner och är på så sätt materia, men vi upplever det mentala som kvalitativt medvetande (vi är medvetna om att vi har ett medvetande och är egna subjekt) och det kan inte reduceras till "bara" materia. Vi människor är förmögna att beskriva ett fenomen ur olika perspektiv och behöver också göra det för att kunna förstå världen och oss själva.

Den människosyn eller den inställning till människan som är Searles drivkraft är att människan är en enhet, men en enhet som rymmer storheterna medvetande och materia. Han hävdar att vi låter oss luras av antagandet om identitetens transparens, att allt är identiskt med sig självt. I fall det antagandet skulle stämma här, skulle det innebära att medvetandet visar sig för oss som medvetande. Jag förstår Searles invändning, men bara om man ser medvetandet som ett problem. Det är i så fall ett problem som hänger ihop med att allt som är verkligt måste vara synligt för människan, antingen synligt för blotta ögat eller också synligt genom att vi kan mäta det på olika sätt. Bakom det kan i sin tur ligga en föreställning om att det finns sådant som helt enkelt är kalla fakta och det skulle i Searles fall vara det fysiska, något som naturvetenskaperna arbetar med. Under de förutsättningarna är medvetandet ett problem. Searle blir en aning för reduktionistisk när han beskriver att medvetandetillstånd är särskilda särdrag i hjärnans system. Om man istället utgår ifrån att medvetandet inte är ett problem, är det fullt möjligt att säga att medvetandet visar sig för oss som medvetande. I de flesta fall är vi alla rätt duktiga på att ta reda på om en person är vid medvetande eller inte, vi kan se det. När det så gäller själva roten till medvetandet, har det ju sin rot i vår hjärna och vår kropp. Utan kropp existerar inte hjärnan. Jag håller således med Se-

¹⁹⁸ Searle, J. R., 2004, s. 128.

arle om hans inställning till människan att hon ska ses som en enhet i form av att medvetandet har sin rot i våra kroppar där också hjärnan finns. Men jag vill inte anamma hans syn på att medvetandet skulle vara ett problem.

En annan teori, som jag anser har likheter med Searles (trots att Searle menar att han inte är så förtjust i den¹⁹⁹), är Donald Davidsons anomal monism (d.v.s. inget lagbundet samband mellan kropp och själ). Med anomal monism vill Davidson förklara relationen mellan det mentala och det fysiska. Han menar att mentala entiteter är fysiska entiteter, men att mentala begrepp varken definitionsmässigt eller lagbundet är reducerbara till fysiska begrepp.²⁰⁰ Så här ser hans tre premisser ut:

1) [D]et finns kausala relationer mellan händelser som beskrivs som fysiska och händelser som beskrivs som mentala, 2) det finns inga strikta lagar som relaterar händelser med fysiska beskrivningar och händelser med mentala beskrivningar till varandra, 3) om två händelser är relaterade som orsak och verkan, finns det en strikt lag som förklarar relationen.²⁰¹

Det Davidson menar med den första premissen är att händelser som vi beskriver i fysiska termer orsakas av och orsakar tankar, alltså mentala händelser. Det finns med andra ord en djup samhörighet mellan dessa två, så djup att Davidson vill tala om en monism.

För att förstå honom behöver man förstå hans användning av begreppet 'lag'. Med lag menar han ett orsakssamband som jag vill översätta med naturlag (Davidson kallar det en strikt lag), alltså något som likt de naturlagar vi känner ger samma effekt i alla fall. Det betyder att om man kan säga att en händelse har ägt rum, innebär det att den gett en specifik effekt. Och att det alltid inträffar. Davidson menar att en sådan lag inte kan sägas gälla när man talar om händelser i mentala termer.²⁰² Mentala händelser är kausalt relaterade till fysiska händelser. Alla kausala händelser har med fysikens lagar att göra, alltså är det mentala något fysiskt, enligt Davidson. På så sätt kan han tala om en monism. Men däremot kan man inte säga att mentala begrepp kan reduceras till fysiska begrepp. Däri ligger anomalin, nämligen i att mentala begrepp inte kan reduceras till fysiska.²⁰³ Han gör således en skillnad mellan själva händelsen och vår beskrivning av den med hjälp av begrepp. Dessutom menar han att talet om medvetandet är nödvändigt för att förstå de processer som sker i hjärnan och övriga kroppen. Det är nödvändigt på så sätt att vi kan reducera det mentala till det fysiska, men vi kan inte reducera vårt

¹⁹⁹ Searle, J. R., 2004, s. 76-78.

²⁰⁰ Davidson, Donald, *Truth, Language, and History*, 2005, s. 185.

²⁰¹ Davidson, D., 2005, s.204: "1) [T]here are causal relations between events described as physical and events described as mental, 2) there are no strict laws relating events under physical descriptions with events under mental descriptions, and 3) if two events are related as cause and effect, there is a strict law covering the case."

²⁰² Davidson, D., 2005 s.191.

²⁰³ Davidson, D., 2005, s. 193-194.

tal om det mentala till att bara använda fysiska förklaringsmodeller. Den mentala begreppsvärlden förutsätter den fysiska och säger något mer om människan än vad den fysiska gör. Det mentala förutsätter det fysiska. Vårt tal om det fysiska förutsätter dock vårt tal om det mentala. Om vi inte kan tala om det mentala kan vi inte tala om det fysiska. I vårt begreppsliggörande förutsätter mentalt och fysiskt varandra.

Om man ser på de neurala processerna i hjärnan just bara som små delar och inte också som större system vilket Searle gör, då verkar behovet bli större av att behöva förklara hur helheten medvetande uppstår genom att hänvisa till en lag som styr detta. Vad jag vill säga här är att det finns en fara i att utgå från ett antagande om att det inte finns något annat än delarna och att de förklarar helheten. Har man en sådan föreställning är chansen stor att man också har föreställningen om att något måste ha en och bara en förklaring för att förklaringen ska kunna sägas vara sann, d.v.s. man kan inte ha flera olika förklaringar till samma fenomen och hävda att de alla är sanna. Om man t.ex. anser att hjärnan är dess enskilda celler och de elektriska impulser som går mellan cellerna och att medvetandet är hjärnan, då blir det svårt att kunna förklara vad medvetandet är. Säger man att medvetandet är elektriska impulser i hjärnan, kommer vetgiriga människor bara att fortsätta med sin frågor, t.ex. undrar de vad tänkarna då är. För att begripliggöra medvetandet och förklara hur dessa små delar kan utgöra något mer än bara enskildheter, kan det bli nödvändigt att förklara det med en lag. En psykofysikalisk lag blir lösningen, en lag som håller ihop och styr alla dessa små delar till att bli t.ex. helheten medvetande. Men om man ser till vad en strikt naturlag går ut på, enligt Davidson, kan en naturlag inte användas för att förklara medvetandet. Hjärnan är för komplicerad och varje enskild hjärnas kopplingar så unika p.g.a. de unika erfarenheter just den människan gjort att det omöjligt kan bli tal om naturlagar som vi menar ska gälla på samma sätt i alla likadana fall.

Jag vill mena att Davidsons poäng är att om man bara talade om kroppen och hjärnan i strikt naturvetenskapliga termer skulle vi inte tala om människan som en intentional varelse, men det är just människan vi talar om och då fungerar inte talet om lagar. Lagar utesluter möjligheten av att hävda att kroppssubjektet håller sig berett och intar en aktiv position i världen med sin existens därför att naturlagar är deterministiska. Jag vill dessutom hävda att sådana lagar skulle göra att människan avgränsades på ett otillfredsställande sätt. Varje mentalt begrepp skulle alltid förklara en specifik fysisk entitet, vilket vore helt orimligt. Det skulle dessutom gå emot den obestämbarhet som jag tidigare tillskrivit människan. Den behövs för att vi människor ska kunna förstå att vi inte är förutbestämda ting och kunna sträcka oss utanför oss själva, mot andra människor och mot en annan form av liv än vi har nu.

Bara för att vi beskriver en händelse som en psykisk sådan (mental eller intentional) betyder det inte att vi har tappat den på kraft eller att det mentala skulle vara överksam, som Davidson uttrycker det. Det är inte våra beskriv-

ningar som gör att en viss händelse får effekt, utan det är själva händelsen som orsakar en verkan.²⁰⁴ Det som händer i omvärlden och uppfattas av en människa, får henne att välja en särskild metod för att komma till rätta med det problem som uppstått. Hennes perception och mentala bearbetning av det hon uppfattat är en mental händelse som får konsekvenser för hennes agerande, men detta mentala är också en fysisk händelse som pågår i hennes kropp. Av det som vi fysiskt kan registrera eller mäta kan vi inte säga något om det mentala. Det räcker inte med det fysiska för att kunna säga något om det mentala. Vi behöver också kunna använda de mentala begreppen för att kunna säga något om det mänskliga livet. Låt oss ta ett exempel.

En enbart fysisk rapportering av en händelse skulle kunna se ut så här: Vi ser en man i ett rum. Plötsligt reser sig den mannen från det bord han sitter vid och tittar ut genom fönstret. Han för handen fram och tillbaka i sidled i höjd med huvudet, ger ljud ifrån sig, springer mot dörren och vänder tillbaka till bordet. Han står ett ögonblick stilla och börjar sedan dra bordet från fönstret. Därefter öppnar han fönstret och hoppar ut. Allt det här är fysiska händelser som inte bara kan registreras av en annan människa utan kan också mätas. Vi kan få reda på vilka områden i hjärnan som var aktiva hos den här mannen, vilka nervimpulser som skickades mellan hans olika kroppsdelar och hans hjärna. Tyvärr förklarar det inte så väldigt mycket av det inträffade. Det förklarar inte det som mentalt pågick hos mannen. Han såg nämligen en god vän på gatan utanför. Rummet han satt i fanns i ett stort hus vars ytterdörr vette åt motsatta hållet. Om han hade gått ut genom dörren skulle vännen med all sannolikhet vara försvunnen när han tagit sig till den sida av huset där vännen hade synts. Därför hoppade han ut genom fönstret. Om man ser till den beskrivning jag gett av händelseförloppet säger det väldigt lite och ändå är det fullt av mänsklig information. Ord som bord, fönster, dörr, i höjd med är ord som har med människoliv och människoförställningar att göra. Går vi sedan över till kurvor eller bilder över hjärnverksamhet säger de ännu mycket mindre om det mentala hos mannen i exemplet. Ändå är dessa diagram eller röntgenbilder också fulla av mänsklig information.

Det här låter likt det som jag beskrev från Searles tankar med orden ”vi kan bestämma oss för att se på ett och samma tillstånd på två sätt, ett neurobiologiskt och ett fenomenologiskt. Det specifika tillståndet kan både beskrivas som händelser i och mellan neuroner, men också som ”ont i ryggen”.²⁰⁵ Där Searle utgår ifrån övertygelsen om att människan är en enhet och kämpar mot dem som hävdar motsatsen eller vill hävda materialism, har Davidson en annan övertygelse om människan. Davidson menar att människan inte är ett ting som hon blir om vi bara beskriver henne med hjälp av fysiska förklaringsmodeller. Vi kan nämligen inte beskriva allt om människan med sådana förklaringsmodeller, menar han. De mentala måste också

²⁰⁴ Davidson, D., 2005, s. 195.

²⁰⁵ Searle, J. R., 2004, s. 124-125.

till och det visar sig genom att de mentala modellerna inte är reducerbara till fysiska begrepp. Den mentala begreppsvärlden förutsätter den fysiska, men inte tvärtom. Människan är en helhet utan att det därmed betyder att det är möjligt att beskriva henne ur enbart ett perspektiv.

Var skiljer sig Davidson och Searle åt? Davidson vill hävda en monism som har ett stråk av anomali över sig, medan Searle kallar sin teori biologisk naturalism. Jag misstänker att de skiljer sig åt genom de betoningar de gör. Searle betonar att det subjektiva mentala är en storhet lika verklig som den fysiska omvärld vi kan uppfatta med våra sinnen. Den är verklig därför att den är fysiska händelser i en fysisk kropp, men den behöver förklaras med hjälp av fenomenologiska uttryck. Annars säger den ingenting om det mentala utan enbart om det fysiska. Davidson å sin sida betonar att det mentala är reducerbart till det fysiska och följer därmed en kausalitet, men de begrepp vi använder för att förklara det mentala går inte att reducera till fysiska begrepp. Searle lyfte fram den verklighet som vi alla upplever, nämligen vårt medvetande. Davidson kommer från ett annat håll och därför lyfter han fram att vi behöver kunna tala om en enhet på två olika sätt. Däri ligger anomalin, vi förklarar en storhet eller entitet på två oförenliga sätt, med hjälp av fysiska begrepp och med hjälp av mentala begrepp. Men, det senare sättet säger något mer än det förra, därför kan vi inte vara utan någon av dem.

Innan jag går in på biologiska människosyner vill jag avsluta det här avsnittet med ett resonemang Hilary Putnam för om rationalitet och vetenskapliga metoder. Han menar att vetenskapliga metoder på intet sätt garanterar rationalitet. Istället är det så att vi människor har en informell föreställning om vad rationalitet är. Vi har ett slags intuitiv uppfattning om vad som är hållbart, hur saker och ting hänger ihop i t.ex. orsak och verkan, vad som är sunt förnuft etc. Denna informella rationalitet ligger till grund för vad vi menar med rationalitet inom naturvetenskapen. Det är inte tvärtom.²⁰⁶ Det här får betydelse för min användning av de människosyner som framkommer i de naturvetenskapligt inriktade framställningarna som jag presenterar nedan. Det finns inte i vetenskapen som verksamhet en rationalitet som avgör vad som är verkligt eller sant. Det är hur vi människor fungerar, hur vi interagerar med omvärlden och intuitivt förstår rationalitet som avgör vad som är rationellt inom vetenskapen.

Biologiska människosyner

Eftersom min övertygelse är att det i all människokunskap, även den naturvetenskapliga, också finns en inställning till människan eller en människosyn i botten som avgör både vad man som forskare väljer att inrikta sin forskning på och hur man väljer att presentera sin forskning, vill jag här ge några ex-

²⁰⁶ Putnam, Hilary, Reason, Truth, and History, 1981, s. 192,195.

empel på naturvetares presentation av hur människan kan tänkas fungera. De hjälper också till att komplicera eller fördjupa aspekter hos människan. Innan jag presenterar det första exemplet vill jag lyfta fram en grund för mitt resonemang och det är att jag antar att läran om evolutionen²⁰⁷ till stora delar stämmer. Det gör jag på intet vis för att skapa en syn på människans natur utan för att möjliggöra begreppsliga redskap. Människan har utvecklats genom årmiljoner till den hon idag är och denna resa fortsätter. Hennes konstitution och förmågor har mejslats fram och hjälpt henne att överleva och emellanåt frodas som art.

Mary E. Clark har gjort mig uppmärksam på en sak, nämligen att det är lätt att tro att evolutionen är en utveckling som tar fram de absolut bästa konstitutionerna och förmågorna hos varje art i den miljö där den befinner sig. ”De flesta arter utgör effektiva kompromisser”, skriver hon. Det kan till och med vara så att vissa egenskaper i en art är dåligt synkroniserade med varandra.²⁰⁸ Peter Gärdenfors ger ett exempel på dåligt synkroniserade förmågor hos oss. Han lånar det från Deacon som undrar om vår insikt om att vi ska dö egentligen borde ses som en ”evolutionär återvändsgränd”. Det finns inget i känslodelen av våra hjärnor som kan ta hand om rädslan och sorgen som dödsmedvetandet skapar.²⁰⁹ Min kommentar till detta är att ändå försöker vi hantera dessa känslor, många gånger med rationella metoder som utgörs av både bättre sjukvård som ett medel för att skjuta upp döden och av religiösa och kulturella berättelser om meningen med döden. Nu över till det första exemplet.

Jan Helander är åldringsforskare och han belyser på sitt sätt ytterligare komplexiteten hos människan. Jag väljer här att ta med hans presentation av begreppet fenotyper. För att förstå det begreppet, behövs en kort förklaring av vad arvsanlagen i våra gener innebär. En människas genetiska utrustning består av struktur och funktion. Individens nedärvda möjligheter finns i hennes eller hans gener. Dessa nedärvda möjligheter finns i DNA-molekylens struktur. I DNA-molekylens funktion, å andra sidan, finns de talanger och förmågor som kan komma att förverkligas i framtiden. Dessa förmågor kan manifesteras eller förbli latenta. Varje individs DNA-arv finns där som möjligheter, en del kommer att utvecklas till något fantastiskt, andra till något som fungerar bra och ytterligare annat kommer att förbli outvecklat.²¹⁰ Självklart är det så att denna genetiska rikedom har sina begränsningar. Hur långt bort gränsen ligger eller hur högt taket är, kan vi inte veta. Vi vet att människans miljö tillsammans med hennes kroppsliga förmågor avgör hur snabbt hon kan springa eller hur högt hon kan hoppa. Helander ställer en intressant fråga i samband med människans begränsning och det är om det i vår gene-

²⁰⁷ För en mer utförlig beskrivning av evolutionsläran, se Buller, D. J., 2005, s. 17-48.

²⁰⁸ Clark, M. E., 2002, s. 59.

²⁰⁹ Gärdenfors, P., 2000, s 128f.

²¹⁰ Helander, Jan, Att leva medan tiden går, 1991, s. 25.

tiska utrustning finns gränser för hur mycket information vi kan bearbeta. Eller ligger hindren snarare i förmågan att ge hjärnan tillräckligt med material att arbeta med?²¹¹ Frågan är intressant därför att den ger en öppning till att tänka om människan utan att förutsätta att det finns någon mänsklig essens eller någon specifik psykologisk struktur som utgör det mänskliga. Man kan säga att Helanders fråga skulle kunna vara i linje med Caputos formulering från kapitel 4, att människan är obestämbar.

Jag skulle kort vilja jämföra Helanders gränstänkande med det wittgensteinianska från kapitel 2. Helander talar om en fysisk gräns även fast han menar att vi inte riktigt kan veta var den gränsen går. Någonstans finns det en gräns för hur långt man kan pressa en fysisk varelse som människan och den gränsen är individuell. Tanesini talar å sin sida om en gräns för tänkandet. Utan att föreställa oss båda sidorna av gränsen, stöter vi ändå emot något som består av att "längre än så här kommer vi inte just nu". Men, inifrån kan vi ändå tankemässigt arbeta oss utåt och tänja våra möjligheter för att tänka och uttrycka oss. Det jag vill hävda i det här arbetet är att ett "verktyg" i tänjandet är vår förmåga att transcendera, överskrida gränsen mellan olika uttrycksformer och på så sätt ytterligare tänja gränsen för vad som är möjligt att tänka.

DNA-rikedomens struktur är alltid stabil, men dess funktion eller dess möjligheter varierar över tid. Med ordet 'funktion' menar Helander hur mycket av förmågan som kan användas tillfullo. Förmågan att springa fort eller att lära sig ett annat språk, varierar med tiden och denna förändring är given redan från cellernas uppkomst. Med stigande ålder blir det svårare att öva upp sin kondition så att man kan springa fort, balansen och reaktionsförmågan avtar. Det fungerar t.ex. som allra bäst att lära sig ett främmande språk när man är ung. Sedan blir det knepigare att förstå sig på det nya språkets grammatik och alla nya orden fastnar inte lika bra i minnet. Med dessa två begränsningar, d.v.s. tidens gång och de arvsanlag vi fått, kan vi själva bestämma hur mycket av DNA-arvet från våra föräldrar och deras föräldrar som vi faktiskt ska använda och utveckla.²¹² Sanningen är den att de flesta människor inte alls ligger på toppen av sina ärvda möjligheter. Det hänger ihop med den miljö vi växer upp i och framlever våra vuxna liv i. Den här kombinationen av arv, tid och miljö kallas fenotyp (från grekiskans 'faíno-mai', att göras synlig). Helander formulerar det så att fenotypen är ett mått på hur mycket av arvet som miljön hjälper oss att använda.²¹³ Näringsrik föda, en trygg och varm plats att leva på och trevliga och generösa människor att relatera till ger oss bättre förutsättningar att utveckla våra ärvda förmågor. Arv, tid och miljö kan därför ses som både möjligheter och begränsningar.

²¹¹ Helander, J., 1991, s. 28.

²¹² Helander, J., 1991, s. 29-30.

²¹³ Helander, J., 1991, s. 30-31.

Saker i miljön hindrar människor från att utveckla sina möjligheter, men det är också så att människor kan ändra sin miljö med t.ex. sin vilja, menar Helander. Hans budskap är att arvsmassan är stabil, men att människans fenotyper ändras och med vår vilja kan vi vara en del av den förändringen.²¹⁴ Vuxna människor kan berätta att de inte alls kan sjunga, men med hjälp av vilja, arbete och bistånd från andra har de lärt sig. Ett barn blev professor, fast hon växte upp i en miljö som hånade och försökte förbjuda hennes intresse för böcker. Människan är med och påverkar sin och andras utvecklingsmöjligheter på både gott och ont.

Jag ska här inte gå in på svårigheterna med att korrekt använda fysiska begrepp på människans medvetande.²¹⁵ Det kan nämligen vara möjligt att det medför filosofiska svårigheter. Det kan hända att, som i texten ovan, det låter som om vår vilja är en genetisk funktion. Jag vill endast påpeka att det är med sitt språk från åldringsforskningen som Helander vill säga något om människan och det intressanta för min del är den människosyn han vill ge uttryck för. Vad är det då för inställning till människan som Helander driver? Det första som blir tydligt är att han vill säga att människan är en varelse med stor potential. Hon föds med fler förmågor och större förmågor än vad hon utvecklar under livets gång. Våra fysiska och mentala förmågor är som kraftfullast i ungdomen. Han för in begreppet fenotyper för att hjälpa läsaren förstå hans nästa byggsten i den människosyn han driver. Den byggstenen berättar att vår miljö hjälper oss att utveckla de förmågor som finns nedärvda i DNA. Den informationen kan både leda till glädje och till dysterhet när läsaren tänker på den egna miljön. Därför nöjer sig Helander inte med att säga det forskaren i honom har kunskap om, utan han lägger också till något ytterligare. Vi kan med vår egen vilja förändra våra möjligheter till att utveckla våra förmågor. Det är den tredje byggstenen i hans människosyn. Helander vill förmedla en mycket positiv inställning till människan och den kanske bäst uttrycks med orden ”Det är aldrig för sent!”

En annan människosyn från naturvetenskapligt håll kommer från kognitionsforskaren Peter Gärdenfors. Han försöker ge svar på en del filosofiska frågor kring människan, t.ex. vad medvetande är för något eller hur det kommer sig att det som är elektriska ”krumbukter” i hjärnan också är våra tankar och storslagna planer som vi sätter ord på i kommunikation med andra människor. Filosofiskt är det svårt att hävda att de elektriska impulserna *är* våra tankar, eftersom vi då behövde ägna oss åt reduktion i en eller annan form för att lyckas och ändå försöker vi på olika sätt beskriva vad medvetande och tänkande är.

I Gärdenfors presentation av några fysiska drag hos människan jämför han med andra däggdjur och då främst människoapor. Jämförelser är svåra.

²¹⁴ Helander, J., 1991, s. 32, 37.

²¹⁵ En sådan diskussion finns t.ex. i Bennett, M., Dennett, D., Hacker, P., Searle, J., Neuroscience & Philosophy. Brain, Mind, & Language, 2007.

Jämförelser som berättar att den ena varelsen är mer, större, intelligentare har en tendens att också föra med sig ord som unik, viktigare, bättre. Sådana värdeskalor är inte Gärdenfors syfte. Vi vet en hel del om många djurarter och ofta när vi försöker oss på att förstå andra däggdjur har vi en tendens att förmänskliga dem på ett ibland oförsäkrat sätt. Men det är också så att det är väldigt mycket vi inte vet om dem. De av oss som lever med djur har själva erfarenhet av alla de punkter där vi på ett förunderligt sätt kan mötas, människor och djur, men också erfarenhet av att djuren lever i enlighet med en helt annan "värld" än vår. När vi försöker förstå dem är det lätt hänt att vi förmänskligar dem och läser in mänskligt beteende i deras agerande som kanske inte riktigt är korrekt. Därför handlar mitt val av Gärdenfors människosyn om att försöka förstå människan och måla upp en bild av hennes värld, inte att berätta att hon är bättre än djuren. Det jag i första hand är intresserad av är människans mentala och språkliga förmågor och hur de är knutna till kroppen eller snarare hur kroppen och hjärnan samspelar för att "producera" eller ge uttryck åt dessa.

Människan är väldigt duktig på att sätta samman olika förnimmelser. Hon kan översätta mellan olika sinnen. Gärdenfors tar exemplet med små barn som får känna på ett föremål under en filt. När barnen sedan får se olika föremål på bild kan de peka ut vilket av dem de kände under filten. Denna förmåga har djur svårt med. Han skriver också att förmågan hos människan är en förutsättning för att hon ska kunna använda och förstå metaforer. 'En skrikig färg' eller 'Gud samlar likt hönan sina barn under sina vingar', är nonsensmeningar om vi inte kan "översätta mellan olika sinnen."²¹⁶

Gärdenfors hävdar att det behövs tre saker för tänkandet: sinnesförnimmelser, uppmärksamhet och motivation.²¹⁷ Vad får ett sådant påstående för konsekvenser i ett filosofiskt sammanhang? Sinnesförnimmelser är något som har att göra med våra sinnen. Det kanske kan vara som Wyschogrod hävdar att det fysiska är en förutsättning för tänkandet, vilket jag tog upp i föregående kapitel. "Det är lätt att förklara varför sinnesförnimmelser är evolutionärt värdefulla: varje organism som vill samverka med omgivningen måste ha hjälp av olika sinnesförnimmelser för att kunna göra detta på ett effektivt sätt. Den måste kunna skilja mellan föda och icke-föda, undvika att bli skadad eller att bli uppäten och kunna finna en partner, om det är en varelse med sexuell förökning."²¹⁸ Så skriver Gärdenfors om sinnesförnimmelsernas nödvändighet. En fråga infinner sig och det är hur det förhåller sig med tänkande utan sinnesförnimmelser. Sett ur det gärdenforska perspektivet verkar det vara något mycket svårt att föreställa sig hur det skulle kunna gå till. Han utgår också ifrån att alla komponenter i medvetandet har en biologisk funktion. När hjärnan tänker samspelar den med kroppen, visar Gärden-

²¹⁶ Gärdenfors, P., 2000, s. 165.

²¹⁷ Gärdenfors, P., 2000, s. 25.

²¹⁸ Gärdenfors, P., 2000, s. 24.

efors. När vi tänker på något ruskigt reagerar kroppen med muskelspänningar och hjärtat slår fortare, ger han som exempel.²¹⁹ Kroppen påverkar i sin tur tänkandet, både med de reaktioner kroppen får och de sinnesförmimmelser den gör av världen omkring. Runtom i världen har människor kommit på olika kroppsliga tekniker för att påverka medvetandet. Yoga är t.ex. en av dem.

Både uppmärksamhet och motivation, som Gärdenfors hävdar är två byggstenar i tänkandets grund, hör till de mentala förmågorna. Han hävdar vidare att människans hjärna skapar representationer av verkligheten så att vi ska kunna orientera oss snabbt (och inte behöva grubbla varje gång över vad det är vi upplever), för annars skulle vi dö ut. ”Vi har begåvats med hjärnor som fyller i ofullständiga mönster därför att sådana mekanismer ökar våra överlevnadschanser,” skriver han. Han definierar representationer genom att dela upp dem i två delar. Den ena delen är perceptioner, d.v.s. det man upplever med sina sinnen och den andra delen är det vi föreställer oss i vårt inre. Här är det viktigt att skilja på perceptioner som är upplevelser av omvärlden och sensationer som är upplevelser av den egna kroppen. Gärdenfors tar exemplet med doften av kanelbullar. Sensationen svarar på frågan ”Vad händer med mig?” och perceptionen på frågan ”Vad händer därute?” Det filosofiskt intressanta kommer när Gärdenfors berättar om hur hjärnan fyller i sinnesintryck för att göra dem till igenkännbara mönster. En del mekanismer för mönstersökning är genetiskt givna och Gärdenfors har exempel på vad som kallas kategorisk perception (i en verklighet som inte innehåller några skarpa gränser, delar människans perceptuella mekanismer ändå upp saker och ting i fack). Dessa gränser som hjärnan sätter blir i vårt sociala och kulturella umgänge till ett system av kategorier, lika för alla i en och samma kultur. Hjärnan delar in, vissa av indelningarna är genetiskt betingade och andra kulturellt utformade.²²⁰ Här finns en filosofiskt svår företeelse, nämligen hur man ska beskriva det den mänskliga individen faktiskt gör. Vi avgränsar och kan på så sätt kategorisera och förstå omvärlden. Problemet är om man kan säga att det är hjärnan som delar in. Hjärnan är väl ingen medveten, intentional varelse? Det Gärdenfors vill är att hävda att tänkande inte förekommer utan kropp eller ens utan omvärld. Samtidigt riskerar han att med sina formuleringar ändå göra medvetandet till en cartesiansk gubbe inuti den mänskliga kroppen, i det här fallet riskerar han att hjärnan blir den cartsianska gubben. Vad jag vill lyfta fram är svårigheten med att kunna beskriva det mänskliga medvetandet och den mänskliga kroppen utan att göra oss skyldiga till filosofiska misstag eller till att våra beskrivningar uttrycker sådant vi egentligen inte menar. Det är svårt och jag tror att svårigheterna hänger ihop med att vi vill försöka beskriva något utifrån som vi har stor erfarenhet av inifrån.

²¹⁹ Gärdenfors, P., 2000, s. 21.

²²⁰ Gärdenfors, P., 2000, s. 39-40.

Gärdenfors ger några exempel på vad kategorisk perception innebär. Ett är ett experiment som psykologen Robert Thouless gjorde på 1930-talet. Thouless la en rund skiva på ett bord och lät försökspersoner titta på den ur olika vinklar och sedan rita av den eller försöka matcha den mot olika ellipsformer. Det genomgående resultatet var att alla försökspersoner beskrev sin upplevelse av skivan som mycket rundare än den egentligen var från deras perspektiv. De beskrev en rundare skiva än vad de faktiskt såg, så vetenskapen om att de såg en rund skiva lurade dem.²²¹ Det här är ett fenomen som konstnärer får lov att träna bort när de ska avbilda sin omvärld. De måste träna sig att verkligen teckna som det ser ut och inte som hjärnan kategoriserar, för annars ser hus inte ut som hus och människokroppar får fel proportioner på deras teckningar.

Ett annat exempel speglar i högre grad den kulturella aspekten av de kategoriska perceptionerna. Hjärnan avgränsar och särskiljer inte bara synintryck utan också ljud. Men de tonmönster som människans hjärna uppfattar är kulturellt betingade. 17 toner är vanligt i den arabiska musikskalan, medan indisk musik har 21. I vår västerländska musikskala återfinns bara 12. Det här får konsekvenser för hur vi uppfattar varandras musik, beroende på i vilken musikalisk kultursfär vi har växt upp.²²²

Gärdenfors skiljer mellan kopplade representationer som är en perception, d.v.s. representationen står för något som är närvarande i omgivningen, och frikopplade representationer. Det är därför somliga hävdar att min hund inte kan tänka på mig när han inte ser mig, utan bara när jag är närvarande. Hundens mentala verksamhet kräver att föremålet för "tanken" är närvarande i hundens omgivning. Man kanske kan säga att djur är upptagna med sådant som de har framför sig antingen i form av sinnesintryck från den egna kroppen eller av sinnesintryck från omgivningen. Kan det vara så att hundens kopplade representation av mig får påfyllnad (dvs. han blir påmind om mig) när han lägger sig på hallmattan och stöter till en sko som doftar matte? Sådant är spekulationer, men ibland gör spekulationer att vi kan förstå oss själva och emellanåt djuren lite bättre. Frikopplade representationer kan man säga är en föreställning som individen kan använda sig av även om föremålet, människan eller situationen inte är närvarande. Det kan vara ett minne som man återvänder till, en ort som man försöker komma ihåg namnet på, ett filosofiskt problem som man hörde om på radion nyss. Det intressanta är att Gärdenfors lyfter fram att frikopplade representationer även kan vara något som inte finns (t.ex. framtiden eller jultomten).²²³ Jag återkommer till att kunna referera till det som inte finns och därmed kunna tala om det i kapitel 6.

²²¹ Gärdenfors, P., 2000, s. 40.

²²² Gärdenfors, P., 2000, s. 40.

²²³ Gärdenfors, P., 2000, s. 53-54.

Gärdenfors vill försöka förstå människors, men även däggdjurs kognitiva förmågor. Han menar att det finns flera nivåer av mentala representationer som bildar våra kognitiva förmågor: 1. Att ha en egen inre värld (kunna planera), 2. Att ha en uppfattning om andras känslor, 3. Att ha en uppfattning om andras uppmärksamhet (t.ex. lejonhonan förstår vad en medlem i flocken tittar på), 4. Att ha en uppfattning om andras avsikter, 5. Att ha uppfattning om andras medvetanden, (utvecklas hos människor i 4-årsåldern) 6. Att ha ett självmedvetande.²²⁴

Det är viktigt att poängtera att när forskare försöker komma åt djurs och även små barns medvetandenivåer, bygger det på antaganden och tester. Testerna utformas efter de antaganden man gör och de eventuella slutsatser man kan dra utifrån testresultaten färgas förstås av hur testet utformats. Det är kort och gott svårt att komma med precisa svar. Det går ju som bekant inte att fråga en gorilla ”Vad tänker du på?” och få ett svar som vi kan förstå. Det har gjorts sådana försök med dvärgschimpanser som fått lära sig teckenspråk och blivit väldigt duktiga på det. Saken är bara den att de har anpassat sig efter oss och då kan regeln ”som man frågar får man svar” ha inträtt.

Det Gärdenfors menar med att ha en egen inre värld är enkelt uttryckt att med sina sinnen kunna uppfatta omgivningen, eller som han uttrycker det: ”En (inre) representation är, grovt talat, något i hjärnan som används istället för objektet självt.” Den inre världen innehåller således sensationer, perceptioner och representationer.²²⁵ Den inre världen handlar alltså inte om att ”ha ett rikt inre liv”. Men den möjliggör för ett djur som t.ex. känner sig hungrigt att börja fundera på det som går att äta och på hur djuret ska få tag på det. Eftersom Gärdenfors menar att de sex ovanstående kompetenserna som han kallar dem bygger på varandra, betyder det att nivå nummer 2 är en fortsatt utveckling. Om en varelse klarar av att vara medveten om andras känslor, betyder det inte att det är en empatisk varelse. Steg nummer 3 betyder just bara det att kunna räkna ut vad andra är uppmärksamma på. Det betyder inte att min hund också föreställer sig min inre värld bara för att han förstår vad jag tittar på. När man kan förstå vilka avsikter andra individer har, blir det lättare att undvika dem, jaga dem eller samarbeta med dem. Den femte nivån är så avancerad att det är först vid fyra till fem års ålder som människan har utvecklat den. Innan dess blandar barn ihop andra med sig själva. På frågan vem som vet vad som finns i en låda, svarar treåringen att en annan närvarande person vet ifall barnet självt vet, men om barnet inte har tittat i lådan svarar det att personen i fråga inte vet vad som finns i lådan (oavsett om hon eller han tittat i lådan eller ej).²²⁶ Även här finns en filosofisk krånglighet som jag vill uppmärksamma. I citatet ovan menar Gärdenfors att en inre representation är något i hjärnan som används istället för objektet självt.

²²⁴ Gärdenfors, P., 2000, s. 83-84.

²²⁵ Gärdenfors, P., 2000, s. 30.

²²⁶ Gärdenfors, P., 2000, s. 96.

Menar han att det skulle vara en faktisk bild av objektet eller är det en särskild plats i hjärnan han hänvisar till? Båda förklaringarna är orimliga, både för en filosof och en biolog, därför att det inte går att placera tankar direkt i hjärnan. I dag kan vi med olika undersökningsmetoder se vilka områden i hjärnan som aktiveras beroende på vad vi tänker på och känner. Det betyder inte att vi kan se en tanke eller en inre representation vid dessa undersökningar. Tankar och inre representationer hör medvetandet till, förklaringar av hur hjärnan fungerar förklarar inte medvetandet. Återigen hamnar han i det svåra med att beskriva tankar och då förfaller han till att göra det med fysiska ord. En inre representation hör medvetandet till och är något vi tänker på, men det blir galet att direkt hänvisa den inre representationen till den fysiska hjärnan. Det här är med andra ord inte lätt.

När det gäller förmågan att ha ett självmedvetande verkar Gärdenfors förutsätta att individen också har de andra nivåerna ganska intakta. Det gör att jag tänker på människor som kanske inte har alla nivåer riktigt intakta. Han nämner själv forskning som har som hypotes att en del autistiska personer skulle ha svårigheter att uppfatta andras medvetanden.²²⁷ Om vi värderar varelser utifrån deras grad av medvetande, där den självmedvetna människan värderas högst, får vi i så fall problem med inte bara andra däggdjur utan också vissa människor. Det är en av mina poänger varför det är viktigt att bestämma sig för vad man anser att en människa är. Det är inget som vetenskapen kan ta fram åt oss.

Medvetandet kan, enligt Gärdenfors, beskrivas som en inre värld, men frågan är då vad självmedvetande skulle kunna vara. På ett plan handlar det om att vara medveten om sig själv. Individen kan tänka om sitt eget tänkande, reflektera över vad hon eller han känner och t.o.m. prata om sitt eget reflekterande över sig själv med andra människor. (I kapitel 2 gav jag exempel från Furberg om hur en människa kan reflektera över sin uppfattning om sitt livs mening med en annan människa.) Men hur kan det tänkas gå till egentligen? På den frågan har vi nog inte riktigt något svar, men Gärdenfors gör ett försök: ”Jag föreslog tidigare att det som vi upplever som jaget kan beskrivas som en inre inre värld som används för att betrakta individens inre värld. Denna andra ordningens inre värld är självmedvetandets boplatz. Men den fungerar inte som en styrman för resten av tänkandet utan ingår som en komponent bland många andra i ett komplext system.”²²⁸

Jag är inte alldeles säker på att jag kan hålla med Gärdenfors om att jaget skulle vara denna inre inre värld. Självklart är det så att vi inte har något slags styrman inuti oss som kontrollerar alltihop, för i så fall hamnar vi i dualism. Men jag kan tycka att hans beskrivning av självmedvetandet som en inre inre värld är en aning överarbetad. Jag tycker att det räcker med att säga att människan har en inre värld där även självmedvetande ingår. Hans

²²⁷ Gärdenfors, P., 2000, s. 106.

²²⁸ Gärdenfors, P., 2000, s. 125.

modell riskerar i hög grad dualism och han värjer sig också mot bilden av självmedvetandet som en styrman. Vi skulle kunna hävda att det finns olika slag av medvetande. Hos vissa djur finns ett slag, hos andra djur ett mer avancerat medvetande och i människans medvetande ingår självmedvetande.

Människans förmåga att med hjälp av sina representationer (som enligt Gärdenfors inte alls är perfekta avbildningar av verkligheten utan snarast snabba skisser av den), hjälper henne att förutse hur världen kommer att se ut. Det hjälper henne att klara sig, att överleva. Medveten planering och inte bara en stimuli-responsreaktion är nästa steg i människans överlevnadsförmågor. Medveten planering finns även hos vissa djurarter, enligt Gärdenfors, och ger exemplet schimpansen som efter att ha hittat en termitstack sätter igång med att leta efter en pinne som den kan sticka in i stacken och fiska upp termiter med. Denna åtgärd kan ses som medveten planering utifrån att individen har olika möjligheter att tillgå. Med människans planering förhåller det sig så att hon kan planera längre än så. Hon kan planera för framtiden. Ibland planerar hon för framtiden så till den milda grad att hon har svårt för att vara i nuet. Gärdenfors ser en stark koppling mellan möjligheten till fri vilja och förmågan att planera för framtiden.²²⁹

Vad är det då för människosyn som präglar Gärdenfors presentation? I sin presentation gör han många jämförelser med djur för att visa hur våra gemensamma mentala funktioner kan tänkas fungera. På ett sätt kan man säga att hans inställning till människan är att hon är väldigt lik andra däggdjur. Samtidigt finns ett annat stråk i hans inställning som jag vill peka på. Det är hans strävan efter att hitta något unikt mänskligt som andra djur inte skulle ha. Det kan vara därför som han inte nöjer sig med att säga att i människans inre representationer ingår självmedvetande, utan han väljer istället att tala om en inre inre värld och uttrycka sig med orden den andra ordningens inre värld. Det verkar vara viktigt att människan är unik för Gärdenfors. Det unika sitter i hennes avancerade medvetandefunktioner och dessa har sitt säte i hjärnan hos Gärdenfors. Just på grund av denna inställning till människan får han problem när han ska beskriva henne. Han menar att människan inte kan tänka utan sin kropp eller sin omgivning och ändå beskriver han perceptioner nära nog som bilder eller platser i hjärnan, som om medvetandet skulle vara en fysisk storhet som vi kallar hjärnan. Det är här Searles poäng kommer in, nämligen att människan behöver förklaras ur mer än ett perspektiv. Om vi bara använder naturvetenskapliga eller fysiska förklaringsmodeller, säger det bara en del om henne. Vi behöver också beskriva henne med hjälp av ett inifrånperspektiv på vad det är att vara människa. Medvetande går inte att förklara med ett tredjepersonsperspektiv. Det måste upplevas för att kunna beskrivas. Den upplevelsen gör det också möjligt för oss att uppfatta medvetande hos en annan människa.

²²⁹ Gärdenfors, P., 2000, s. 39, 71, 129.

Slutsats

Det här kapitlet har inte handlat om att utreda på vilka sätt filosofer och naturvetare har fel i sina beskrivningar av människan eller vilka av dem som använder begreppen om människan på filosofiskt korrekta sätt. Istället har jag velat ge exempel på för mig intressanta människosyner på några olika vetenskapliga fält. Jag har velat visa på bakomliggande inställningar till människan, inställningar som påverkar vad forskaren väljer att lyfta fram och hur vederbörande presenterar sin ståndpunkt. Anledningen till mina val och min presentation av deras teorier har varit att belysa människosynsförutsättningar som behövs för att kunna resonera som jag gör om existentiell mening. Det är mycket troligt att det finns fler sätt än mitt och varför jag är övertygad om det beror på att jag inte tror på en slutgiltig kunskap om människan. Vad vi än säger om människan har på något sätt sina rötter i en viss inställning till människan. Det finns många möjliga sätt att beskriva människan på, att ha en kännedom om henne och det är vår inställning till henne som påverkar hur vi väljer att beskriva henne.

De forskare jag hänvisat till i detta kapitel har alla bidragit med en mängd olika aspekter av människan. Vilka är då de aspekter jag använder mig av för att tydliggöra människan och hennes varande? Jag vill betona de fysiska aspekterna av mänskligt liv eftersom vi är kroppar. Varför gör jag det? Därför att vi har undervärderat kroppen i vår västerländska kultur och det är därför som jag gärna har med jämförelser med djur. Vi är kroppar i lika hög grad som vad de är. Jag jämför inte med djuren för att säga att vi är unika i jämförelse med dem utan för att kunna poängtera kroppens betydelse för vad det innebär att vara människa. Därför benämner jag oss kroppssubjekt för att lyfta fram kroppens nödvändiga betydelse för att det ska kunna finnas ett subjekt. Samtidigt vill jag betona att vi har mentala kapaciteter som hör ihop med att vi är kroppar. Den fysiska förutsättningen för tänkande är faktiskt våra kroppar. Exakt hur man ska förklara den kopplingen mellan medvetande och kropp är Searle och Davidson exempel på. De har med all sannolikhet inte hela svaret och de svarar utifrån sina uppfattningar om människan och det i sin tur färgar av sig på hur de beskriver i sina förklaringar.

Med hjälp av Caputo och Wyschogrod har jag vidare fått med människans beroende av andra människor. Det skulle kunna kallas en social aspekt på människan. Vi håller på med att umgås och samarbeta med varandra hela tiden om man ser på oss som kollektiv. Individuellt skiftar det hur mycket, hur länge och med hur många vi ägnar oss åt relationsskapande. I det sociala ligger också vår moraliska förmåga. Den har sin grund i att vi är kroppar som är sköra för den Andres svaghet. Mary E. Clark hävdar att människan har tre behov eller kanske hellre benägenhet att sträva efter tre saker: relationsbyggande, autonomi och mening. Dessa tre är avgörande för vår överlevnad, menar hon. Det märkliga är att dessa tre behov emellanåt strider mot

varandra, både mellan människor och i en och samma människa.²³⁰ Jag nöjer mig med att säga att människan har en längtan efter relationer, självständighet och mening. I mötet med den Andre kan människan öppna sig för förändring.

Det finns ytterligare en aspekt hos människan som särskilt Wyschogrod beskriver och det är den existentiella aspekten. Detta med att vara människa och leva i spänningsfälten mellan djup lycka och lilasvart sorg, mellan en evighet djupt rotad i nuet och den oförsonliga tidens flykt. Jag har tidigare använt hennes uttryck Tiden som återstår för detta existentiella. En femte aspekt är av nöden och det är den filosofiska. Den är själva berättelsen om människan som behövs för att kunna tala om de andra aspekterna. Det filosofiska handlar om människans reflekterande förmåga och med hjälp av den förmågan kan vi höja oss ”över” de andra aspekterna (kroppar, mental förmåga, gemensamt liv med andra människor och existentiell aspekt) och fundera över vår tillvaro. Vi ställer frågor av filosofisk art om människan och hennes förhållande till sin omvärld, hennes ursprung och framtid. Dessa fem är förbundna med varandra, för att inte säga är beroende av varandra. Utan den ena, inte den andra. Människan är ett. Människan är en helhet som ska ses ur flera perspektiv. Hon är obestämbar i betydelsen omöjlig att fänga, ”artbestämma” eller definiera. Människan har förmåga att transcendera och möjlighet till det får hon i mötet med andra människor.

Vi har en förtrogenhet med vad det innebär att vara människa. Därför vill jag istället för människokunskap säga människokänedom. Det är den som bidrar till att vi kan orientera oss i det liv vi har och i att leva tillsammans med andra människor. Människokänedom får vi, som jag nämnt tidigare, från andra människor, från egen erfarenhet, från litteratur och emellanåt från vad vetenskaperna säger om hur människan fungerar. Att leta efter en människans natur i hennes fysiska status blir fel. Buller kritiserar dem som gör det med motiveringen att sådana generaliseringar gör att inte alla människor kan kallas människor, vilket vi av historiska skäl vet är farligt. Jag vill lägga till en kritik och det är när sökandet efter människans natur görs utifrån att den ska gå att finna inuti människans kropp. Våra inställningar till människan går inte att få vetenskapliga belägg för genom att hänvisa till vad vi i dag kan säga om hur människans kropp fungerar. Om man vill säga något om det mänskliga skulle det kanske kunna sägas vara alla hennes föreställningar om världen och sig själv. Det är det djupt mänskliga, inte hennes förmåga till att ha dessa föreställningar. Det kan nämligen visa sig att alla de fysiska förutsättningar som behövs för att kunna ha förmåga till föreställningar, är något vi delar med en del andra däggdjur.

Människan är inte en gång given och statisk, utan hon är föränderlig. Helander lyfter fram den synen på människan att hon har möjligheter bara genom att hon finns. Det finns en stor potential i varje människa. I människans

²³⁰ Clark, M., E., 2002, s. 58-59.

förmåga att skapa existentiell mening ligger *en* sådan potential. I hur hon väljer att berätta om det existentiellt meningsfulla och det existentiellt meningslösa har hon möjlighet att förändra sin situation.

6. Verklighet och existentiell mening

Det som föregående kapitel om vad som utgör en människa för med sig till detta kapitel är en specifik inställning till människan. Det jag i första hand vill påminna om här är min definition av kroppssubjekt: subjektet är en position, en aktiv handling, det är att 'hålla sig beredd'. Jag vill grunda denna aktiva position i den mänskliga kroppen. Det ger nämligen utrymme för alla möjliga slags människor. Kroppssubjektet är i tiden. Det lever tiden i form av ögonblick som byter av varandra. Kroppssubjektet intar sin plats i ögonblicket och gör det i den värld som omger henne eller honom. Det återtar sin existens i varje ögonblick. I detta att kroppssubjektet håller sig beredd, intar det ett aktivt förhållningssätt till sin omgivning och är beredd att interagera med omvärlden och med de människor som finns runtomkring. Det existerar. Att existera är en aktiv handling i varje ögonblick, det är inte ett passivt tillstånd.

I det här kapitlet ligger fokus på hur denna människa relaterar till det som är hennes omgivning och till sina medmänniskor. Vad innebär det att hålla sig beredd, att säga att existera är en aktiv handling i relation till sin omvärld? Här ska jag gå in på människans förhållande till sin omvärld och jag gör det med hjälp av några begrepp som vi använder i samband med omvärlden: de är referens, språk och sanning. I föregående kapitel lyfte jag fram Putnams ståndpunkt att vi inte kan anta att den vetenskapliga metoden garanterar faktisk rationalitet. Istället är det så att vi s.a.s. före det vetenskapliga antar en informell rationalitet som innebär att vi intuitivt förstår hur saker och ting behöver hänga samman för att vara rationella. Det är utifrån en sådan tanke om vad rationalitet är som jag vill undersöka de tre begreppen referens, språk och sanning.

Man kan tycka att det inte vore nödvändigt att blanda in objektivitet i existentiell mening. Det borde ju räcka med att konstatera att den är subjektiv. Men det finns en social aspekt hos oss människor som jag lyfte fram i kapitel 5, och om vi antar att vi är sociala både av längtan och av nödvändighet, kräver den sociala aspekten kommunikation för att våra liv och samhällen ska fungera. I kommunikationen finns en dimension som har att göra med att förstå vad andra säger, samt att bli överens om att vi menar samma sak med det vi säger. I det ligger en objektivitet förborgad som jag vill undersöka i detta kapitel. Det är inte en 'enkel' form av objektivitet som visar på att ett påstående överensstämmer med den fysiska verkligheten och att vi gemensamt kan komma överens om att vi uppfattar påståendet som överensstäm-

mande med verkligheten. Objektivitet har sannerligen något att göra med verkligheten, men det knepiga är att förstå hur vi refererar till något sådant som existentiell mening. Språket är en viktig ledsagare i vårt sätt att förhålla oss till världen, men det svåra är hur vårt språk och världen är relaterade till varandra. Vi människor samtalar om världen med varandra, men vi talar ju också om våra upplevelser av världen och av våra liv. Det är därmed inte bara verkligheten som är viktig för objektiviteten, utan också språkets koppling till världen. Till detta kommer våra upplevelser av världen och våra liv, allt vilket vi klär i språk. När det kommer till det vardagliga livet hjälper vi varandra genom kommunikation både att förstå världen och vad det är vi har varit med om och att göra påståenden om världen och det vi upplever. För det krävs en uppfattning om objektivitet. Kommunikation kräver objektivitet, d.v.s. någon form av enighet om vad det är vi uppfattar och vad som kan tänkas vara rätt eller fel respektive sant eller falskt.

På något sätt förutsätter kommunikationen att vi talar sanning, även om något sådant som existentiell mening. Det intressanta är hur vi gör det.

Objektivitet för med sig något mycket specifikt till det existentiella meningssammanhanget, nämligen möjligheten att kritiskt granska olika uppfattningar om existentiell mening och att kritiskt diskutera för- och nackdelar med en viss existentiell mening. Det är den möjligheten till kritisk granskning jag vill komma åt. Hur vi talar om objektivitet i det existentiella meningssammanhanget och hur vi kritiskt granskar olika uppfattningar om existentiell mening hänger ihop med vad vi refererar till i fråga om existentiell mening, hur vårt språk är relaterat till omvärlden och hur det går till när vi talar om sanning i samband med existentiell mening. Den sociala aspekten i det mänskliga livet innebär att vi i hög grad undersöker världen och våra liv tillsammans och grundar i detta gemensamma arbete en objektivitet som vi behöver för att kunna greppa världen och det vi är med om.

Jag inleder med en kritik av det som kallas metafysisk realism och som av företrädarna anses vara en ofrånkomlig utgångspunkt. Vad existentiell mening anbelangar innebär den ofrånkomliga utgångspunkten att det bara skulle finnas ett svar på vad som är existentiellt meningsfullt. Det går i sin tur inte ihop med det jag hittills sagt om existentiell mening eller om det problematiska med en människans natur. Därav kritiken mot metafysisk realism.

Metafysisk realism

Metafysisk realism är en benämning som myntats av Hilary Putnam i bl.a. *Reason Truth, and History* i kritiken mot en bestämd verklighetsuppfattning. Metafysisk realism är mera av en hållning som förekommer inom filosofin, men inte bara där. Man skulle kunna säga att den är en form av verklighetsuppfattning, en slags 'yttersta förklaringsgrund' som finns representerad inom många vetenskapliga discipliner. Roger Trigg får utgöra exempel på en

teologisk metafysisk realism. Trigg menar att den antirealistiska positionen utgörs av filosofer som hävdar att det inte finns något verkligt bakom de mänskliga traditionerna. Han tar Don Cupitt som exempel på en sådan filosof som hävdar att verkligheten bara är ett antal olika tolkningar och att dessa tolkningar förändras över tid. Trigg menar däremot att metafysisk realism en sådan traditionsplattform som är en förutsättning för att människan ska kunna hantera verkligheten.²³¹ Därtill anser han att det som ger upphov till traditionen måste vara verkligt för att vi ska kunna ta traditionen på allvar. Det går inte att bli gripen av något som man vet är ens egen konstruktion, hävdar han. "Realism i teologin, liksom all realism, avser att grunda vår kunskap. Genom att peka på en transcendent Gud, försöker den peka ut källan till och garantin för all kunskap."²³² Det här citatet ser jag som avgörande för metafysisk realism, nämligen att det måste finnas både en källa till kunskap och en garanti för att den kunskapen är sann. Det finns sådant som är problematiskt med en sådan inställning och jag ska här ta upp några filosofers beskrivning av den metafysiskt realistiska verklighetsuppfattningen och deras kritik av den.

Det Don Cupitt i första hand kritiserar är en religiös metafysisk realism. Cupitt menar att den metafysiska realisten utgår från att alla svar på våra frågor oavsett om de inbegriper fakta eller värden, preexisterar på ett objektivt sätt. Alla dessa preexisterande svar är "skräddarsydda" för att passa våra sinnen och förmågor, d.v.s. så att vi ska kunna ta till oss dem när de uppenbaras för oss. Vårt liv är, enligt detta synsätt, en resa från det relativa till det absoluta, från det timliga till det eviga och från det partikulära till det universella. Den metafysiska realisten hävdar, enligt Cupitt, att dessa binariteter (relativt – absolut, timligt – evigt, partikulärt – universellt) ska ses utifrån antagandet att den andra i varje par är den i paret som är större i både värde och verklighet och i vissa fall den som styr eller är orsak till den första. Den andliga världen är därmed både större och bättre än den materiella. Vidare finns det i den religiösa metafysiska realismen, enligt Cupitt, skalor av verklighet och värde. Det mest goda, till exempel, är det mest verkliga. Det Högsta Goda är Den Yttersta Verkligheten. För det tredje har allt som finns också en orsak. Orsaken går före verkan. De kvaliteter som kan hittas i effekten preexisterar på ett högre plan i orsaken. I denna kausalitetsprincip räknar man således inte med att det kan finnas något som inte är orsaksbestämt, förutom det yttersta eller högsta. För att uppnå kunskap om den Högsta Verkligheten måste vi rena oss och försöka bli så fulländade som möjligt.²³³ Man skulle kunna säga att det gäller att rena sig från det relativa, det

²³¹ Trigg, Roger, *Theological Realism and antirealism*, i *A Companion to Philosophy of Religion*, red. Quinn, Philip, L., Taliaferro, Charles, 1997, s. 216.

²³² Trigg, R., 1997, s. 219: "Realism in theology, like realism elsewhere, attempts to ground our knowledge. Indeed, in pointing to a transcendent God, it hopes to point to the source and guarantee of all knowledge."

²³³ Cupitt, Don, *After God*, 1997, s. 59-61.

timliga, det partikulära. På så sätt blir man också t.ex. tillräckligt vetenskaplig, vilket bland andra Sandra Harding kritiserat.²³⁴ Cupitt hävdar att denna verklighetsbeskrivning inte håller. Enligt Cupitt tar vi vår utgångspunkt i språket när vi beskriver vår verklighet. Språket är den verklighet som *är*. Någon annan finns inte och vi förstår vår verklighet genom språket. Det kommer först och gör vår verklighet till vad den är åt oss. I och för sig motsäger Cupitts språkuppfattning inte den metafysiska realism han målat upp, så därför behöver det redas ut vad han menar med språk. Det blir en aning underligt att Cupitt både säger att språket är vår verklighet och att språket gör vår verklighet. Det är klart att vi behöver kunna hålla isär verkligheten och vårt språk som vi använder för att beskriva verkligheten med och jag antar att Cupitt också gör den åtskillnaden.

Tesen att religionens övernaturliga värld är en metaforisk och sannerligen en mytisk representation av världen kan verka konstig. I den hebreiska bibeln verkar ett ord – och särskilt ett profetiskt ord som deklarerar den gudomliga viljan – redan vara något mycket likt en andlig agent, en budbärare, ängel eller präst. I det kristna tänkandet blir Guds eviga ord faktiskt en person, en människa som lever i tiden. Framsprungen ur Guds hjärta från all evighet, sänds han in i världen för att leva och dö bland människorna.²³⁵

Här är det viktigt att betona Cupitts mycket konkreta uppfattning om språket. Han menar att världen ses och byggs genom språket. Vi har ingen färdigställd värld, inget ordnat kosmos framför oss. Vi ser ingen naken värld. Det vi ser är en av oss människor tillägnad värld.²³⁶ I citatet ovan gör han kopplingen mellan talade ord och religiösa agenter. Det vill jag tolka så att för Cupitt är språket det som skapar världen åt oss. Man kan säga att vi genom språket tillägnar oss världen och att språket på så sätt ordnar och bygger världen åt oss. Cupitt går så långt så att han säger att i vår värld är det den språkliga meningen som kommer först. Allt annat, d.v.s. den fysiska världen, formas sedan av den språkliga meningen.²³⁷ I citatet vill jag lyfta fram Cupitts förståelse av 'representation' där ordet står för att ord blir handling, inte att ord skulle bli bilder som är den vanliga tolkningen av ordet representation. Sedd med denna tolkning av att ord och språk är handling, vidgas betydelsen av Cupitts hävdande att språket är vår verklighet. Det jag förstår att

²³⁴ Se Harding, S., *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, 1991.

²³⁵ Cupitt, D., 1997, s. 16-17: "The thesis that the supernatural world of religion is a metaphorical – and, indeed, a mythical – representation of the world may seem strange. In the Hebrew Bible, then, a word – and especially a word of prophecy declaring the divine will – already seems to be something very like a spirit agent, a messenger, angel or minister. In Christian thought God's eternal Word does actually become a person, as human living in time. Begotten in God's heart from all eternity, he is sent forth into the world, to live and die among human beings."

²³⁶ Cupitt, D., 1997, s. 103-104.

²³⁷ Cupitt, D., 1997, s. 76.

han egentligen är ute efter är att språket är ett kontinuerligt handlande eller agerande från vår sida och med hjälp av språket skapar vi därför vår värld. Genom att språket är det som vi skapar vår värld med, har vi ansvar för våra föreställningar.²³⁸ Med hjälp av språket formar vi vår värld. Hans formulering om att världen är språk, blir därmed inte riktigt korrekt.

Beteckningen ordet verkar vara väldigt likt en andlig agent, en budbärare eller ängel, skriver han.²³⁹ När det gäller religionens praxis och objekt vill han införa en ny språkteori:

- Det finns en värld som vi inte sett, men som ändå är en begriplig värld.
- Denna osynliga värld är ordens och symbolernas.
- Religionens övernaturliga värld är en mytisk representation av ordens värld.
- Genom religiösa ord och handlingar representerar och konfirmerar vi våra värderingar, visioner och hur världen byggs.²⁴⁰

För att förstå hur Cupitt kan komma fram till det han hävdar om språket, måste man hela tiden påminna sig om att språket för honom är något mer än bara lingvistik i en traditionell betydelse av ordet och att språket är det som gör oss till människor. ”Språket är den övernaturliga kraft som har kallat oss ut ur naturen.”²⁴¹

Det intressanta med Cupitts framställning är att han lägger fokus på den värdehierarki som tycks vara rådande i den religiöst metafysiskt realistiska övertygelsen. Kritiken mot att metafysiskt realistiska antaganden tycks medföra någon form av värdehierarki gäller inte bara på det religiösa området. John Caputo är också han kritisk mot det han kallar en Hemlighet i form av Varat, Vetenskapen, Förnuftet eller Sanningen. Eftersom denna Hemlighet är något som är det egentliga och viktiga, förstår jag hans kritik så att föreställningen om Hemligheten är något som har använts och används i maktsyfte. (Se vidare kapitel 4.) Caputo är inte uttalat kritisk mot just metafysisk realism, men han kritiserar det som skulle kunna beskrivas som ett antagande om att det finns något sådant medvetandeoberoende som t.ex. Varat, Vetenskapen, Förnuftet eller Sanningen och att det bara finns en sann beskrivning av verkligheten. Människor har använt en sådan föreställning för att på olika sätt stärka sig själva på andras bekostnad. Detta maktanspråk är han mycket kritisk till och menar att det enda som kan skydda oss mot sådana övergrepp är det han kallar den yttersta hemligheten, nämligen att det inte finns någon Hemlighet. Nu är det ju så att det inte bara är vad Caputo kallar Hemligheten som människor använt och använder för att stärka sin egen makt. Det jag vill framhålla här är att föreställningen om att det ska finnas en teori som inte kan missbrukas över huvud taget är farlig. Det farliga är att övertyga sig om

²³⁸ Cupitt, D., 1997, s. 128.

²³⁹ Cupitt, D., 1997, s. 16-17.

²⁴⁰ Cupitt, D., 1997, s xv, 94, 120.

²⁴¹ Cupitt, D., 1997, s. 16: “Language is the supernatural power that has called us out of nature.”

att det faktiskt finns en sann kunskap och om vi bara når den så blir vi höjda över allt tvivel om missbruk och missuppfattningar.

Om det för Caputo är maktbegäret han vill motarbeta i sin kritik, är det för Cupitt något annat som är drivkraften. Han anser att den metafysiskt realistiska hållningen till människans förhållande till världen är ohållbar därför att människan konstituerar och bemäktigar sig världen genom språket. Det är meningslöst att tala om något sådant som medvetandeoberoende objekt som sådana, oberoende av hur vi begreppsliggör dem, och om en enda sann beskrivning av dessa objekt. Det är till och med så att Cupitt menar att språket gör oss till dem vi är och vi gör världen till den den är för oss med hjälp av språket.

En realistisk hållning till världen behöver inte innebära att man automatiskt tror att det bara finns ett visst antal objekt som det dessutom bara kan finnas en sann beskrivning av eller att sådant som vetenskap, sanning eller en mänsklig essens är ”objekt i världen”. Caputo har en viktig poäng i att det farliga med en föreställning om en Hemlighet är att den kan användas som maktanspråk över andra människor. Jag anser att den metafysiska realisten har fel av tre anledningar. Den första anledningen är en filosofisk. Det är omöjligt för oss att ha tillgång till något mer än det vi har. Vi har den värld vi har. Att säga att det bara kan finnas en sann beskrivning av världen är egentligen högst ointressant eftersom det inte är så vi framlever våra dagar. När vi med våra sinnen eller våra beräkningar uppfattar något är det antingen något vi uppfattar som sant eller som osäkert. Är det sant tar vi det bara för givet. Om det är osäkert undersöker vi det en gång till för att avgöra om det är sant eller inte. Om vi finner något vara sant, ställer vi oss inte frågan om det verkligen kan vara den sanna beskrivningen av verkligheten. Vi agerar helt enkelt utifrån det vi uppfattar sant. Det är bara i laboratoriemiljöer eller vid t.ex. byggen av broar och hus som vi behöver dubbelkolla det vi vet är sant. Vi är insatta i den här världen, vårt intresse styr vad vi undersöker i världen och vi tar oss fram i världen genom att se den ur olika perspektiv. Allt utifrån vad vi har behov och intresse av. Vi kan tänja på gränserna för vad vi kan uppfatta av den världen och för hur vi ska förstå den, men att säga att vi ska leta efter den sanna beskrivningen skulle bara innebära att vi större delen av våra liv skulle ha fel om verkligheten – och det har vi uppenbarligen inte. Vi är de varelser vi är och vi är insatta i den här världen och vår förståelse av livet bygger på den här världen. Vi är alltid och allaredan i världen som Heidegger uttrycker det.

Min andra anledning att inte hålla med metafysisk realism är en värderingsmässig. Vi bör inte ha metafysiska föreställningar som leder till maktanspråk där bara somliga har tillgång till den riktiga uttolkningen av världen. Jag kommer att ta upp detta längre fram. En tredje anledning att vara mot metafysisk realism och som gör den olämplig som utgångspunkt för ett objektivitetsresonemang är att ståndpunkten får problem med objektiviteten genom att den leder till skepticism. Metafysisk realism förutsätter universali-

tet och skepticismen hänger ihop med kravet på universalitet. Universalitet kräver av oss att vi ska kunna ta ett utifrånperspektiv, vilket är en omöjlig uppgift eftersom vårt förkroppsligande, vår bakgrund och vår placering i en historiskt given miljö ger oss den utgångspunkt vi har. Någon annan kan vi inte förflytta oss till.²⁴² Lösningen för att kunna bibehålla universaliteten blir skepticism, d.v.s. hävdandet att det inte finns någon säker kunskap eller möjlighet att rättfärdiga det man hävdar. Det är nämligen hela tiden verkligheten, utifrån det metafysiskt realistiska perspektivet, som avgör om vi har rätt eller inte och bekymret är att det blir omöjligt för oss att fatta avgöranden eftersom vi inte kan ta det där upphöjda utifrånperspektivet.²⁴³ Skepticismen lurar runt hörnet och med den blir det svårt att hävda något alls. Och ändå vill metafysiska realister hävda saker om människan och världen.

En annan filosof som också kritiserar den metafysiskt realistiska ståndpunkten är Hilary Putnam. Han har inte den religiösa för-förståelse som finns hos Cupitt. Hans fokus är de språkliga svårigheter som den metafysiska realismen ger. Det finns en förutsättning som är inskriven i den metafysiskt realistiska hållningen och det är antagandet om att språket är fixt och färdigt. Det i sin tur beror på det Putnam kallar den metafysiska fantasin. Det är fantasin om att det finns en given mängd universaler (Universals) eller egenskaper. Varje betydelse av ett ord korresponderar mot dessa former, enligt Putnam. Det skulle innebära att strukturen på alla möjliga tankegångar redan skulle vara förutbestämd av dessa former eller egenskaper.²⁴⁴ Det blir i mina ögon ett statiskt system som ingen kan kliva ur, inte ens den metafysiska realisten. Om det systemet fanns skulle vi inte veta om dess existens, för vi skulle inte ha tillgång till ett annat tanke-system som kunde frigöra oss från det första systemet för att kritiskt granska det.

Putnam förklarar den metafysiskt realistiska ståndpunkten med att den innehåller tre ”tankeled”: det finns medvetandeoberoende objekt, det finns en slutgiltig summa av dessa medvetandeoberoende objekt och det finns en sann och komplett beskrivning av dess objekt.²⁴⁵ Med denna kritik säger inte Putnam att allt är språk som Cupitt gör. Istället hävdar han att vi både kan avstå från den metafysiska fantasin och hålla fast vid tanken på att det finns en oberoende värld.²⁴⁶ Världen existerar oberoende av våra föreställningar om den. Putnam menar att varken formen för våra kunskapsanspråk eller de sätt som de förhåller sig till verkligheten på är statiska och givna i förväg.²⁴⁷ Om det vore så skulle det, enligt min mening, innebära att det bara fanns ett

²⁴² Strandberg, Hugo, *The Possibility of Discussion. Relativism, Truth, and Criticism of Religious Beliefs*, 2005, s. 72-73.

²⁴³ Herrmann, Eberhard, *Religionsfrihet och sanning, i Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*, Modée, Johan och Strandberg, Hugo (red), 2006, s. 153-154.

²⁴⁴ Putnam, Hilary, *The Threefold Cord. Mind, Body and World*, 1999, s. 6.

²⁴⁵ Putnam, H., *Reason, Truth and History*, 1981, s. 49.

²⁴⁶ Putnam, H., 1999, s. 8-9.

²⁴⁷ Putnam, H., 1999, s. 7.

sätt att beskriva världen på. Ett kunskapsanspråk skulle innebära att det med nödvändighet var sant eller falskt och några forskningsresultat som skulle vara otydliga, varken sanna eller falska, skulle inte kunna uppkomma. Det här systemet skulle inte ha något utrymme för tveksamheter eller försiktiga 'aningar' från nyfikna och vetgiriga människor.

Men det finns uppenbarligen olika sätt att beskriva världen på. Alla vi som råkat gå in i en dörr vet att vi kan ha fel om verkligheten och vi vet att vi emellanåt behöver treva oss fram i vårt sökande efter hur vi på bästa sätt ska kunna beskriva verkligheten. Den nyss givna beskrivningen kan om en vecka eller några årtionden visa sig vara fel, men det behöver inte betyda att vi inte kan uppfatta att vi har rätt i dag. Inte därför att vi är kaxiga och dumdryga i vår tilltro till vår egen förträfflighet, utan därför att vi ser att vår beskrivning utifrån det vi vet är korrekt och för att den fungerar i vårt vardagsliv eller i vår vetenskap. Det finns en människosyn i botten på den metafysiskt realistiska världsuppfattningen som inte stämmer överens med vad vi vet om människan eller vad vi själva erfarit om vårt förhållande till omvärlden och den ska jag återkomma till. Putnam menar att vi har ett ansvar att göra rättvisa åt det vi beskriver, men avstå från idén om att verkligheten fastlåser villkoren för de beskrivningar som är möjliga, samt ta med William James insikt om att 'beskrivning' aldrig bara är kopiering.²⁴⁸ I vår beskrivning av verkligheten och våra liv lägger vi till något, vi är inte spegelbilder som kopierar verkligheten. Det vi lägger till kanske är det som Wyschogrod betecknar ficciones. Det är en mix av fakta och fiktion, exakt hur den mixen ser ut kan vi inte riktigt beskriva. Men ett vet vi och det är att ficciones hjälper oss att förstå vad det är vi ser och upplever.

Kritiken av metafysisk realism får konsekvenser för mitt arbete med att utforma en objektivitet som kan användas för att pröva existentiell mening, både vad man upplever som existentiell mening och uppfattningar om existentiell mening när vi sedan jämför våra uppfattningar med varandra. Kritiken är enligt min mening befogad därför att den visar på det orimliga med att vårt språk skulle vara en gång för alla fastlagt därför att det så att säga är 'fast' i verklighetens objekt. Den metafysiska realismens människosyn riskerar att låsa fast människan. Jag vill beskriva den människosynen genom att slå samman det jag funnit hos Trigg, Cupitt och Putnam trots att de har olika utgångspunkter i sitt arbete. Det finns fyra delar i denna människosyn. Den första delen är att våra traditioner har sin bakgrund i något verkligt, särskilt de religiösa traditionerna. Annars skulle vi inte kunna ta dem på allvar. Den verkligheten är källan till och garantin för all kunskap. Traditionerna behöver vi för att kunna hantera verkligheten. Med detta resonemang förutsätts några saker om människan. Ett är att människan är ordnad på ett sådant sätt att hon behöver traditioner för att kunna fungera. Ett annat att hon så att säga passar ihop med de traditioner som finns. Eftersom det uppenbarligen är så

²⁴⁸ Putnam, H., 1999, s. 8f.

att människan hanterar verkligheten, skulle det kunna vara ett bevis för att våra traditioner har sin grund i något verkligt. Människan själv skulle i detta resonemang vara beviset för att det finns en garanti för all kunskap.

Den andra delen är att människans leverne, enligt den metafysiska realismens människosyn, har ett mål, nämligen att gå från det partikulära till det universella, från det timliga till det eviga. Alla hennes frågor har preexisterande svar eftersom det finns en källa till all kunskap och människan passar ihop med den kunskapen i form av att hon kan hantera verkligheten med hjälp av de traditioner den källan erbjuder och förstå den kunskap som gives ur den källan. Människans språk är givet eller fixerat genom att vara bundet till verklighetens objekt. Här skulle jag vilja uppmärksamma att även metafysisk realism ger språket en väldigt stor betydelse, precis som Cupitt gör. Cupitt gör det utifrån att han vill visa på verklighetens och människans föränderlighet, medan den metafysiska realismens förespråkare gör det utifrån att världen är fast och människan har en oföränderlig natur. Trigg t.ex. vill visa på att språkets givna struktur beror på att det finns en källa till den kunskap som språket visar på. Jag har redan i föregående kapitel gått in på kritik som jag riktar mot människosyner som förutsätter en given natur, varför jag inte tänker upprepa den här. Här vill jag bara påminna om Tanesinis resonemang från kapitel 2 om att det finns svårigheter med att tala om det mänskliga livet som ett liv i en bur. Den inställning till människan som jag funnit i metafysisk realism tangerar den föreställningen om livet i en bur och att somliga av oss ändå skulle ha förmågan att tänka sig ut ur buren och kunna beskriva vad de ser.

Den tredje delen i den metafysiskt realistiska människosynen är att det verkar bara vara vissa människor som har tillgång till den korrekta beskrivningen av verkligheten (jämför med buren ovan). När det gäller existentiell mening måste jag därför avstå från att hänvisa den existentiella meningens objektivitet till en i förväg given mänsklig essens eller till verklighetens sanna natur.

Existentiell mening behöver andra filosofiska förutsättningar än metafysisk realism. Vi hävdar saker om verkligheten när vi talar om och uttrycker existentiell mening. Vi gör det utifrån gemensamma upplevelser av vad det är att vara människa. I just den gemensamheten finns en grund för objektivitet när det gäller sådant som existentiell mening. Därför fortsätter jag arbetet utifrån den intuitiva uppfattningen vi har om vad rationalitet är och hur det kan tänkas påverka vår syn på referens, språk och sanning. För att kunna pröva objektiviteten i specifika utformningar av existentiell mening, vill jag knyta objektivitetsbegreppet till vad utformningen av existentiell mening refererar till och till begreppet sanning. Det innebär att jag behöver bearbeta referens och sanning något för att kunna fastställa en syn på objektivitet som är lämplig för den existentiella meningens sammanhang.

Existentiell mening och referens

Tidigare har jag hävdat att begriplighet vad gäller existentiell mening har med referens att göra, med att säga att den refererar till Tiden som återstår. Jag har också sagt att existentiell mening är en kroppslig allmängiltighet, d.v.s. ett ord eller ett begrepp gestaltat i våra kroppar. På så sätt har jag fått tillgång till referens för både det meningslösa och det meningsfulla och visat att existentiell mening är något mer än enbart språkliga uttryck. Det som denna kroppsliga allmängiltighet existentiell mening refererar till är Tiden som återstår, till vår kroppsliga erfarenhet av inständighet och skörhet och till transcendens och hoppet om att det annorlunda ska bryta in. Det här sättet att hantera referens på skulle jag vilja jämföra med Erica Appelros referensmodell. Hon vill utarbeta referensmöjligheter för sådant som vi vanligen inte är överens om har referens som t.ex. enhörningar, jultomtar och Gud.

För att klargöra Appelros referensmodell behöver jag också beskriva hur hon ser på konceptualiserad, konstruerad och konstituerad verklighet. Konceptualisering, menar hon, är själva förutsättningen för att vi ska kunna tala om verkligheten överhuvudtaget. Konceptualiserandet gör att vi kan kommunicera om och referera till det vi möter. Oavsett om det där vi vill uttrycka är verkligt eller inte, behöver det konceptualiseras av oss för att det ska vara möjligt att använda för oss. Vad är då ett begrepp, enligt Appelros? Hon använder en funktionell karakterisering av ordet och säger att begrepp är verktyg som underlättar vår språkanvändning och möjliggör översättningar mellan språk.²⁴⁹ Eftersom t.ex. en stol är en stol rent konceptuellt i de allra flesta språk, är begreppet 'stol' ett användbart verktyg för oss när vi vill samtala om sådant som stolar.

Verkligheten som konstruerad är ett begrepp som visar på att vi konstruerar en viss del av verkligheten. Appelros skriver att den verkligheten inte skulle finnas om vi inte hade konstruerat den med hjälp av konventioner och överenskommelser. Hon ger pengar som exempel på konstruerad verklighet, men ett annat exempel skulle också kunna vara äktenskap. Båda har sina yttre attribut som signalerar det värde vi har förbundet med dem. Till dem knyter vi också vissa andra begrepp som ytterligare förstärker deras verklighet för oss. Konstituerad verklighet, enligt Appelros, hänger samman med vilka faktorer som behövs för att vi ska uppfatta något i en viss kontext som verkligt och inte överkligt.²⁵⁰

Dessa tre, konceptualiserad, konstruerad och konstituerad verklighet, hänger enligt Appelros ihop med varandra. De är aspekter av vår verklighet, inte varandras motpoler. Därför vill hon använda en skala där våra konceptualiseringar är mer eller mindre beroende av fysiska karakteristika. I den ena änden av skalan har hon sådana fysiska och påtagliga föremål som berg.

²⁴⁹ Appelros, Erica, God in the Act of Reference. Debating religious realism and nonrealism, 2002, s. 22-23.

²⁵⁰ Appelros, E., 2002, s. 24.

Någonstans på mitten av skalan finns pengar. De har inte en lika stark fysisk koppling som berg.²⁵¹ Visst är de fysiska, men om man verkligen ser efter så består de av papper och metallbitar och nuförtiden emellanåt av siffror på ett kontoutdrag. De kan också gömma sig i ett plastkort. Pengar består också av sociala överenskommelser, kort sagt. Appelros använder också exemplet professorer som ett begrepp som har en något starkare koppling till det fysiska än vad pengar har. Begreppet professor är knutet till en viss person som ska ha en viss utbildning och vara godkänd som professor i ett visst system för att kunna kallas professor. De papperslappar som vi kallar pengar, kan ha olika tryck på sig och olika storlek och de är utbytbara mot varandra. Därför är pengars koppling till den fysiska verkligheten svagare än professorers.

Något som i Appelros modell har ännu svagare koppling till den fysiska verkligheten är begrepp som litterära gestalter, jultomten och Gud. De är meningsfulla i sina kontexter och fyller funktioner i människors liv.²⁵² Viktigt att komma ihåg här är att de ändå har någon form av fysisk koppling. Jag skulle vilja förklara hennes fysiska koppling med att vi knyter dessa icke-fysiska begrepp till våra fysiska erfarenheter. Dessa begrepp med svag fysisk koppling finns nedskrivna på papper, tillhör specifika kontexter, har en viss adress som t.ex. Sherlock Holmes har, viss klädsel som t.ex. tomten har, förknippas med vissa religiösa artefakter och vi kan tala om dem i vår vardag med referens till den särskilda kontext som är deras. När vi befinner oss helt i deras kontext är de verkliga för oss på så sätt att vi inte grubblar över om dessa gestalter verkligen finns eller inte. Nånstans vet vi att Sherlock Holmes är en romanfigur, men när vi besöker hans hem på Baker Street i London är det en ointressant fråga. När människor berättar om sina erfarenheter av Gud är det ofta fysiska upplevelser de hänvisar till.

Appelros referensmodell utgår från språket i sitt greppande av verkligheten, vilket inte är riktigt jämförbart med den referens av existentiell mening som jag utvecklat ur Wyschogrods kroppsliga allmängiltigheter och Tiden som återstår. Det skulle inte riktigt fungera att säga att existentiell mening som kroppslig allmängiltighet har låg grad av fysisk koppling. Det är ju just genom våra kroppar som vi erfar existentiell mening, och det är genom att vi delar vår kroppslighet med varandra som vi med hjälp av språket kan göra begripligt vad existentiell mening är för något. Appelros utgår från språket i sin referensmodell och ser hur man kan knyta verklighet till våra olika begrepp. Hennes exempel på begrepp är personer, olika föremål vi knutit sociala överenskommelser till och sådant som naturligt hör till vår fysiska omgivning. Existentiell mening kan inte (särskilt inte med Tiden som återstår som bakgrund) sägas vara en sådan "gestalt". Hennes referensmodell fungerar utmärkt för sådant som kan inordnas på den skala hon målar upp, men ett

²⁵¹ Appelros, E., 2002, s. 25.

²⁵² Appelros, E., 2002, s. 30.

sådant uttryck som existentiell mening som har hög grad av abstraktion (vilket t.ex. Gud kan sägas ha), men som samtidigt har stark koppling till våra fysiska erfarenheter, passar inte in på hennes skala. Om hennes utgångspunkt eller kontext, om man så vill, är språkets, så är min den kroppslighet som vi delar som människor. Kroppsligheten i sin tur är erfarenheter som vi tolkar och uttrycker med språkets hjälp.

Appelros referensmodell hjälper mig att klargöra vilken väg jag tar i resonemanget om den existentiella meningens referens. Jag väljer att börja i våra erfarenheter av att leva och därefter, liksom Appelros, avstå från en metafysisk realistisk förankring av, i mitt fall, existentiell mening. De erfarenheter vi gör av att leva kan vi undersöka, uttrycka och förmedla med hjälp av språket. Med språkets hjälp tänjer vi också gränserna för vad vi kan undersöka och uppleva. På så sätt tillför vi något till det vi upplever, vi speglar inte bara. Vissa uttryck av värde och mening får sin referens i att de blir kroppsliga allmängiltigheter som Wyschogrod kallar dem. De har sin referens i våra kroppar och de är allmängiltiga därför att vi delar vår kroppslighet med varandra. Även om vi aldrig riktigt kommer att få klart för oss om språket är den riktiga vägen att gå eller om det är våra erfarenheter vi ska följa när vi undersöker hur språk och vår verklighet hänger ihop, vill jag genom att utgå från våra kroppar och de erfarenheter vi gör genom dem fastslå den vikt våra kroppsliga erfarenheter har för hur vi uttrycker oss och uppfattar världen. Samspelet kropp och språk är av vital betydelse för hur vi uppfattar existentiell mening. Med detta ger jag en mycket konkret grund för den existentiella meningens referens i så måtto att vi börjar i den kroppsliga erfarenheten av Tiden som återstår. Dessa erfarenheter undersöks och uttrycks med hjälp av det språkliga. Språket hjälper oss att tänja gränserna för vad vi kan uppleva och det återför oss till det kroppsliga. Vi kan inte gå utanför vad det innebär att vara kroppar.

Det som traditionellt behandlats i referensmodeller är det fysiska och referensdiskussionerna har handlat om vilka ord som refererar till vilka fysiska objekt. Appelros referensmodell är på så sätt ingen traditionell modell. När jag talar om referens i mitt meningssammanhang är det för att försöka beskriva på vilket sätt vi människor förstår det som existentiellt händer i våra liv och på vilket sätt det är möjligt för oss att gestalta det vi talar om. När det handlar om existentiellt meningslöst och meningsfullt refererar vi till våra kroppsliga erfarenheter. Vad exakt som är meningslöst eller meningsfullt går bara att förstå genom de erfarenheter som det kroppsliga ger oss och genom att se det gestaltas i en annan människa. Att tala om referens på detta otidionella sätt ger mig möjlighet att begripliggöra det fysiska hos existentiell mening. Genom det fysiska, en erfarenhet som vi människor kan dela, blir det existentiellt meningsfulla och meningslösa något verkligt. Detta är mitt syfte med att tala om referens i den existentiella meningens sammanhang. På så sätt kan jag närma mig möjligheten av att tala om meningens objektivitet.

Existentiell mening refererar till Tiden som återstår, till vår kroppsliga erfarenhet av instängdhet och skörhet och till transcendens. Existentiell mening är en kroppslig allmängiltighet, d.v.s. ett begrepp gestaltat i våra kroppar. På så sätt får vi tillgång till referens för både det meningslösa och det meningsfulla och det visar att existentiell mening är något mer än enbart språkliga uttryck. Det som jämförelsen med Appelros visat är den existentiella meningens starka koppling till vårt kroppsliga utförande och våra kroppsliga erfarenheter av den. Samtidigt har jämförelsen visat språkets betydelse för att begripliggöra dessa erfarenheter.

Språket och dess relation till verkligheten

Hur är vi och vårt språk relaterade till den omvärld som vi både lever i och upplever? Jag väljer att ha denna allmänna fråga som utgångspunkt för avsnittet, men kommer att gradvis snäva in mitt resonemang till att gälla just förståelsen av språk visavi den verklighet vi uppfattar och benämner existentiell mening. Existentiell mening är både något väldigt abstrakt och samtidigt bygger det på mycket konkreta erfarenheter. Därför behöver jag i detta avsnitt om språkets koppling till verkligheten ta upp hur det går till när vi samtalar om en gemensamt upplevd verklighet och i det samtalet fastställer vad vi menar när vi hänvisar till sådana erfarenheter och vad som kan betraktas som sant och inte i sådana sammanhang. Jag behöver vidare formulera hur vi kan beteckna existentiell mening för att försöka förstå vad detta abstrakta uttryck är för slags uttryck och det får jag hjälp med hos filosofer som diskuterar begreppens funktion och världen som begreppsliggjord av oss. Det handlar egentligen om att beskriva hur uttrycket existentiell mening fungerar och används av oss. Så egentligen är jag mest av allt intresserad av hur existentiell mening och vår verklighet hänger ihop med varandra, samt hur vi med hjälp av vårt språk kan beskriva den relationen. Frågan om hur vårt språk är relaterat till verkligheten har därför en avgörande betydelse för mitt resonemang om hur en sådan abstraktion som existentiell mening kan vara kopplad till vår verklighet. Vi upplever och uttrycker existentiell mening både genom våra kroppar och genom vårt språk. Därför är min allmänna fråga viktig att börja detta avsnitt med.

Donald Davidson har ett resonemang om hur vi utvecklar begrepp som objektivitet och sanning utifrån mänsklig kommunikation och hans modell skulle kunna vara början till ett svar på frågan hur vi och vårt språk är relaterade till världen. Davidson beskriver kommunikation mellan människor i form av bilden av en triangel. Triangeln består av en talare, en lyssnare och en gemensam värld.²⁵³ Talaren och lyssnaren byter naturligtvis roller med varandra under samtals gång. De båda talar om den gemensamma världen

²⁵³ Davidson, D., 2005, s. 140.

och sina erfarenheter av den. När Davidson talar om triangeln utgår han ifrån en språklig kommunikation. Jag tror inte att det är så att han skulle mena att den kommunikation som sker med ett ögonkast eller med resten av kroppen inte skulle kunna kallas kommunikation, utan det är själva den språkliga kommunikationen som är hans verkliga intresse. Davidson menar att den förmåga till ordlös kommunikation som djur har mellan sig eller som djur och människa kan ha mellan sig om den yttre världen är nödvändig för språket och för att vi till fullo ska förstå begreppen sanning och objektivitet.²⁵⁴ Jag uppfattar att anledningen till varför han fokuserar på den språkliga kommunikationen har att göra med att han är intresserad av vad sanning och objektivitet är för storheter i våra liv. En annan avgränsning han gör är att kommunikationen enbart handlar om den yttre världen. Även konst eller romaner i form av en text tillhör den yttre världen, även om just konst i olika former kommer ur någons inre värld. Davidsons tänkande utgår ifrån att det är två individer som samtalar om den yttre, fysiska världen och sina reaktioner på och omdömen om den. Han har inte med mentala tillstånd som fantasier, smärta eller religiösa upplevelser och jag förstår honom så att det beror på att hans intressen är tänkandets och språkets utveckling, samt hur vi utvecklar begrepp som t.ex. sanning. Den yttre världen är av vital betydelse för denna utveckling. För att vi ska lära oss grunden i mänsklig kommunikation, krävs det att vi tillsammans med andra prövar våra reaktioner på en yttre händelse både på varandra och på den yttre händelsen. Inom detta samspel mellan två individer och omvärlden utvecklas tänkande och språk, samt avancerade begrepp.²⁵⁵

För att förstå denna triangel är det viktigt att också förstå det Davidson kallar jagets auktoritet. Jagets auktoritet handlar om när första person singularis uttalar sig om sig själv, d.v.s. i Davidsons fall jagets påståenden om vad jaget tänker på när jaget tänker. Det handlar alltså om de egna mentala tillstånden som jaget uttalar sig om, t.ex. tro, begär, intentioner, minnen, noteringar, erfarenheter. Denna jagets auktoritet väger tyngre än när andra person singularis uttalar sig om jaget. Davidson tar exemplet ”jag blev rädd”. Det uttalandet har större tyngd än uttalandet ”du blev rädd” har. Jaget vet bättre vad för slags mentala tillstånd jaget har upplevt än vad en annan människa kan veta om jagets mentala tillstånd. På ett sätt skulle man kunna säga att det är felaktigt att tala om att veta något om sina egna mentala tillstånd. De är ju något som bara *är*, för jaget.²⁵⁶ Därför förmodar jag att det Davidson är ute efter att beskriva är den tyngd som finns i jagets uttalanden om sig självt. Det är svårt att argumentera emot jagets auktoritet.

Men kan då en människa inte veta någonting om en annan människas mentala tillstånd? Jo, säger Davidson. Vi kan få kunskap om varandra ge-

²⁵⁴ Davidson, D., 2005, s. 161.

²⁵⁵ Davidson, D., 2005, s. 141.

²⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig, Filosofiska undersökningar, 1992, § 404.

nom att titta på varandras kroppar och beteenden, samt genom att tala om det vi gemensamt upplever. Både observationserfarenheter av en annan människa och att lyssna till en annans tankar om den gemensamma världen kräver tolkning. En talare vet bäst själv vad hon eller han talar om, medan lyssnaren bara kan tolka det hon eller han hör.²⁵⁷ ”Jag vet vad jag tror, men du måste tolka vad jag tror”, skulle kunna vara en mening som fångar det Davidson vill säga.

Jag skulle här vilja föra in en för mina syften viktig vidareutveckling av Davidsons triangel. Jag håller med om att jaget har rätt till sin egen tolkning av sina egna mentala tillstånd och sina mentala påståenden, men det är inte alltid jaget kan redogöra för sitt mentala tillstånd. Ett sådant mentalt tillstånd som rädsla kan ibland vara svårt att beskriva helt enkelt för att man är för rädd. Det är i ett sådant sammanhang som Davidsons triangel fyller sin funktion. Det är i samspelet med andra människor som jaget kan komma åt vad jaget har upplevt och kan forma en korrekt beskrivning av upplevelsen och sitt eget mentala tillstånd. Med hjälp av samtal med andra kan jaget komma åt sin egen upplevelse och utforma sina övertygelser och utveckla sina tankar.

”Jag blev mest bara chockad över att det stod en björn framför mig på stigen, där jag inte alls väntat mig det.”

”Du såg väldigt rädd ut när du kom utspringande ur skogen.”

”Ja, det var precis så det var. Jag blev jätterädd, så när björnen gått in bland träden började jag springa.”

Ett sådant samtal kunde också sluta med orden ”nej, det stämmer inte. Såg jag rädd ut berodde det på att jag var så andfådd”. Med andra ord kan en individ inte tvinga sin tolkning om vad en annan individ upplevt på denne. Jaget har rätt till sin egen beskrivning av sina egna upplevelser. Men jaget har glädje av att tillsammans med en annan försöka formulera vad det är hon eller han varit med om och i vilket mentalt tillstånd vederbörande varit. Det är med frågor och förslag på tolkningar som vi försöker hjälpa varandra att förstå och beskriva det som hänt. ”Vad sa han då?” ”Tror du inte att hon med det menade...?” ”Hur såg det ut i rummet när du kom in?” I den processen formulerar jaget sin upplevelse. Ibland behöver vi få berätta för någon annan för att komma åt vad det är vi har varit med om, hur vi reagerade på det och vilka påståenden vi vill fälla om våra egna ståndpunkter om det. Jag skulle vilja använda Rush Rhees här och säga att gemensam förståelse återfinns i dialogen. När vi samtalar ökar vår gemensamma förståelse. På ett sätt förenas vi genom dialogen. När vi säger att vi förstår samma sak, betyder det att vi förstår varandra. Det är även så att en dialog med sig själv ökar begripligheten.²⁵⁸ Att förstå vad som sägs är inte bara att förstå sig på regler för ett språk. Det har väldigt mycket att göra med samspel i en dialog. Med hjälp av

²⁵⁷ Davidson, D., 2001, s. 12, 15.

²⁵⁸ Rhees, Rush, Wittgenstein and the Possibility of Discourse, 2006, s. 87-92.

språket reder vi ut det vi upplever, ibland i ett inre samtal med oss själva och ibland i dialog med andra. Davidsons triangel är en utmärkt bild för denna dialog, men det räcker inte med att säga att vi kommer överens om vad det är vi uppfattar om verkligheten. Jaget behöver dialogen med andra för att begripa sig på sina egna upplevelser av och reaktioner inför det som händer i verkligheten.

Det finns ytterligare en utveckling av Davidsons triangel som jag vill föra in, nämligen möjligheten av att tala om våra inre världar med en annan människa. Med sin triangel talar Davidson själv om den fysiska verkligheten. Jag använder triangeln genom att låta den gemensamma verkligheten även innefatta existentiella erfarenheter med hjälp av Michael Lynchs kontextuella realistiska sanningsbegrepp. Davidsons kommunikationsmodell omfattar en gemensam fysisk verklighet och hur vi formulerar vad som är sant om den fysiska verkligheten. Lynch hävdar att vi visserligen har ett sanningsbegrepp men att sanningen manifesterar sig olika i olika sammanhang. Detta att sanningen manifesterar sig på olika sätt beroende på sammanhang, ger utrymme för att samtal om existentiell mening ska inbegripa det som är sant. Om två personer för ett samtal om vad som är viktigt i livet, blir den gemensamma verkligheten existentiella erfarenheter av kärlek och sorg, lycka och smärta. Då blir samspelet nästan ännu viktigare eftersom det rör sig om ett samtalsämne som kan vara svårt att fånga. För det krävs inte bara att man tränat upp sin emotionella förmåga utan också en väl utvecklad abstraktionsnivå i tal och tanke, något vi människor utvecklar under uppväxten och förfinar genom hela livet.

Så här långt i avsnittet om oss, språket och verkligheten behöver jag lyfta fram språkets kontextberoende. För att säga det kort, så saknar orden mening utan ett sammanhang som de uttalas i.²⁵⁹ Ord har betydelse bara i våra levda liv. Därför blir det filosofiskt ointressant att säga t.ex. att meningen ”så och så” i en möjlig värld betyder ”det och det”. Just därför att ord och meningar ibland hör till väldigt specifika kontexter, (inte bara till svenska språket som det talas i Sverige, utan som det talas av t.ex. religionsfilosofer i Uppsala) blir det så roligt att använda dessa ord i andra sammanhang och tänja på dessa ords betydelser. Skämt skulle många gånger vara i avsaknad av allt sitt roliga om ord verkligen hade samma betydelser överallt. Vi överraskas av att ett ord används i en annan kontext och på ett annat sätt än vi är vana vid. Därav det roliga. Det är två saker jag vill lyfta fram här, för det första det kontextberoende som allt tal och allt språk har, för det andra vad jag vill kalla en moralisk dimension. Den består i att när ord uttalas eller skrivs används de i en viss kontext och det finns ett ansvar för den som lyssnar eller tar del av texten att förstå vad orden gör, vilken effekt de är avsedda att ha och vilken effekt de faktiskt har därför att ord aldrig används utanför en kon-

²⁵⁹ Putnam, H., 1999 s. 87-91.

text.²⁶⁰ Varför har vi ansvar? Om man inte är uppmärksam på kontextberoendet kommer man gärna med traditionella metafysiska påståenden som ska gälla oberoende av kontext. Att hävda något sådant innebär att man inte kan pröva det. Det är inte möjligt för oss att finna utsikten från ingenstans, alltså kan vi inte pröva kontextoberoende påståenden. Det aktualiserar mina människosynsvändningar mot metafysisk realism.

Det finns ännu en dimension hos detta med språkets kontextberoende och vårt ansvar att ta reda på vad orden står för som Appelros gjort mig uppmärksam på. Den dimensionen har att göra med ordens referentiella respektive attributiva karaktär. Före Keith Donnellans distinktion antogs det i viss analytisk språkfilosofi att för att referens ska uppstå måste referenten urskiljas med hjälp av den specifika beskrivning som används i referensögonblicket. Donnellan visar med hjälp av exempel att så inte behöver vara fallet. Hans exempel går ut på att om vi pekar ut en man som dricker vatten med hjälp av meningen ”Mannen som dricker martini” och denna referens ändå fungerar, spelar det ingen roll om själva beskrivningen eller talarens övertygelse är felaktig. Beskrivningen fungerar ändå för att peka ut rätt man. På festen i fråga kanske alla män dricker öl, utom en. Därför kan vi plocka ut vem som menas med meningen ”mannen som dricker martini”. Detta kallar Donnellan beskrivningars referentiella användning. Beskrivningars attributiva användning fungerar å sin sida på följande sätt: När vi använder beskrivningar eller ord attributivt betyder det att vi inte har någon särskild person i åtanke (som i fallet med mannen som drack vatten), utan vi är ute efter något med vår beskrivning och den person som passar beskrivningen är i det här fallet rätt person. Om vi använder samma mening som ovan, kan vi med hjälp av den särskilja någon person som på nykterhetsvännernas årsmöte dricker martini.²⁶¹ Appelros menar att i hur hög grad en talare lägger fokus på utpekande eller identitet eller lägger fokus på de attribut eller kriterier talaren tillskriver ordet, är lyssnarens ansvar att utröna.²⁶² Hon menar att det inte är en fråga om antingen referens i betydelsen utpekande eller attribut, utan det handlar mer om en glidande skala. Det medför att Putnams betoning av att det är vårt ansvar att ta reda på på vilket sätt orden används och i vilken kontext de används, förstärks av Appelros glidande skala. Eftersom det är tal om en glidande skala krävs det mer av lyssnaren för att hon eller han ska kunna ta reda på var på skalan mellan attribut och utpekande talaren ligger, än om lyssnaren bara skulle ta reda på antingen det ena eller det andra. Självklart är det så att lyssnarens ansvar många gånger kommer till uttryck i en dialog med den som talat eller med andra som lyssnat. Vi använder samtidigt utpekande och attribut i våra uttalanden, men i olika hög grad. Appelros använder ordet ’tomten’ som exempel. När en femårig flicka säger ”Tomten är

²⁶⁰ Putnam, H., 1999, s. 91.

²⁶¹ Appelros, E., 2002, s. 73-74.

²⁶² Appelros, E., 2002, s. 80.

viktig på julen”, kanske hon lägger in mer av utpekande än av attribut i sitt budskap än vad den vuxna kvinnan gör när hon uttrycker samma mening. Ändå vet de båda vilken tomte de talar om. Det är en viktig del av förmågan till kommunikation att kunna rätt avgöra var någonstans på skalan mellan utpekande och attribut talaren lägger sig och i vilken kontext hon eller han uttalar sig, samt vilken effekt vederbörande vill uppnå och faktiskt uppnår med sitt uttalande.

Det finns en fara med allt tal om språkets betydelse och den faran ser ut så att man lätt kan få uppfattningen att språket skulle vara en entitet mellan oss och världen vi lever i. Den faran ska jag försöka undvika. Putnam har en intressant tanke om hur språket fungerar i våra liv. Som jag tog upp i kapitel 4 om människosyn, delar vi med flera däggdjur förmågan att tänka på något som vi inte har framför ögonen. Det betyder dock inte, enligt Putnam, att språket ska ses som ett slags kod som vi använder för att tolka och transkribera våra tankar med, inte heller att vi skulle kunna ha dessa tankar utan språket. Språket ändrar räckvidden på de erfarenheter vi kan ha, menar han.²⁶³ Om Putnam har rätt skulle det innebära att språket inte alls är ett tolkningsraster som vi lägger på verkligheten. Här skulle jag återigen vilja använda bilden av språket som ett verktyg som vi bearbetar verkligheten med för att bättre förstå vad det är vi erfar. Bilden är vanskelig och jag vill betona att det är just en bild, på liknande sätt som man kan säga att ögonen är de verktyg som vi ser med utan att mena det bokstavligt. I samspelet mellan själva verktyget, vi som använder verktyget och den verklighet som vi erfar utvecklas sådant vi kan kommunicera till andra människor. Med hjälp av språket kan vi tillsammans tänja våra gränser, därför att språket ändrar räckvidden för våra erfarenheter. På liknande sätt som Heidegger menar att de verktyg hantverkaren använder blir en del av hantverkaren själv (se kapitel 3), är språket en del av oss. Språket är ett verktyg för bearbetning och gestaltning.

Språket har således en gränstänjande funktion för oss människor. Hur kan man då säga att världen ter sig för oss människor? En del filosofer, bl.a. Erica Appelros, Michael Lynch och Eberhard Herrmann, försöker fånga detta hur världen ter sig för oss med hjälp av begrepp och konceptuella scheman. Jag vill använda dessa förklaringsmodeller både som verktyg för att försöka förstå hur vårt språk och verkligheten 'hakar i' varandra och som ett avståndstagande från metafysisk realism, d.v.s. antagandet att det finns medvetandeoberoende objekt, att det finns en slutgiltig summa av dessa objekts antal och att det finns en sann och komplett beskrivning av dessa objekt.²⁶⁴ Självklart håller jag med om att det finns medvetandeoberoende objekt, men att det någonstans skulle finnas endast en sann och komplett beskrivning av dessa objekt kan jag inte hålla med om. Vem skulle kunna inneha den och i

²⁶³ Putnam, H., 1999, s. 48.

²⁶⁴ Putnam, Hilary, 1981, s. 49.

så fall var någonstans skulle den finnas? Om man tar hus och stenar som exempel, så försvinner de inte bara för att ingen människa tänker på dem, men om ingen människa är medveten om att ett specifikt hus existerar har det inte längre någon betydelse för mänskligt liv. Det är inte längre någon som ser det som sitt hem, ingen sköter om det och ingen förhåller sig till det ens som varandes ett före detta hem för någon. Det är detta att något har betydelse för mänskligt liv som jag vill betona här.

Michael Lynchs arbete med begrepp utgår från en vilja att möjliggöra många olika perspektiv, utan att för den skull hävda en radikal relativism. Han skriver att det är en sak att tro att våra representationer av världen beror på våra konceptuella scheman, en annan att tro att världen själv är relativ.²⁶⁵ Anledningen till att jag väljer Lynchs utgångspunkt är som jag nämnde ovan att jag vill se det som ett verktyg för att försöka förstå hur vårt språk och vår verklighet 'hakar i' varandra. Världen är inte relativ, men hur vi tänker om världen beror på våra konceptuella scheman. Herrmann har en likartad formulering när han hävdar distinktionen mellan vad vi bestämmer är verkligt utifrån de konceptuella ramar vi har och vad som *är* verkligt.²⁶⁶ Enligt Lynch finns vårt konceptuella schema inom den helhet som vår verklighetsuppfattning utgör. Våra begrepp formas i samspel med de övertygelser vi har. Till våra övertygelser eller försanthållanden lägger Lynch också våra intressen. Tillsammans med våra värderingar bidrar våra intressen till de begrepp vi utvecklar. Hur vi faktiskt utför saker i vår vardag och de kapaciteter vi har sätter gränser för både vår kognitiva produktion och hur mycket vi kognitivt kan ta in.²⁶⁷

Hur ska man då förstå begrepp? Appelros har en funktionell förklaring av vad begrepp är, som vi såg i föregående avsnitt "Existentiell mening och referens". Lynch förklarar begrepp på följande sätt.

Begrepp konstituerar påståenden, oavsett vad de visar sig vara. Begrepp sätter samman våra tankar, kort sagt är begrepp ett särskilt sätt att tänka om saker och ting. Att ha ett begrepp innebär att förstå eller 'se' något på ett visst sätt och dessutom antyder det att ha vissa förmågor..... Att förstå ett begrepp är att veta hur man ska använda det korrekt och att använda det korrekt innebär att man förstår det.²⁶⁸

Man skulle kunna föreställa sig att begrepp är kognitiva landmärken och orienteringspunkter vi utvecklar från barnsben. De begrepp människor i vår

²⁶⁵ Lynch, Michael P., *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, 1998, s. 25

²⁶⁶ Herrmann, Eberhard, *Religion, Reality, and a Good Life*, 2004, s. 10.

²⁶⁷ Lynch, M. P., 1998, s. 51.

²⁶⁸ Lynch, M. P., 1998, s. 56: "Concepts are the constituents of propositions, whatever they turn out to be. Concepts compose our thoughts; in short, a concept is a particular way of thinking about something or other. So to have a concept involves understanding or 'seeing' something in a certain way, and moreover it implies the possession of certain abilities. ... To grasp a concept is just to know how to apply it correctly, and to apply it correctly entails that one grasps it."

samtid och i det förflutna utvecklat påverkar självklart de begrepp som vi själva kommer att forma. Alla dessa kognitiva landmärken och orienteringspunkter bildar tillsammans ett konceptuellt schema, en karta. Men det är en karta i ständig omvandling. För att förstå vad begrepp handlar om kan det vara av betydelse att skilja på det som ord betyder och det som ord används om. Det kan finnas flera ord för samma begrepp.²⁶⁹ För att ta begreppet stol (d.v.s. en av människan tillverkad möbel att sitta på), så finns det flera ord som beskriver detta begrepp, t.ex. engelskans chair. I vissa lägen kan vi tänja ut begreppet stol, som den gången ett av barnen hittade en L-formad träd-stam i skogen och sa: ”Titta, en stol!” Det var ingen som inte hängde med i den tankegången.

Man kan fråga sig om det förhåller sig på det sättet att vissa begreppsliga landmärken är något vi människor har gemensamt. Lynch driver den synen på begrepp och dessa gemensamma begreppsliga landmärken kallar han basbegrepp, ett uttryck han lånar från P. F. Strawson. Basbegrepp kan inte reduceras till något annat. De är väldigt allmänna utan att fördenskull vara enkla. Andra begrepp kan reduceras till dessa basbegrepp, men basbegreppen själva kan inte reduceras till något annat. Basbegreppen spelar, enligt Lynch, en signifikant roll i vårt konceptuella schema. Han ger tre exempel på grupper av basbegrepp. Basbegrepp som har att göra med våra sensoriska erfarenheter är tid, rum och form/substans. Kön, person och moral tillhör den andra gruppen som har att göra med våra bedömningar på det sociala planet. Den tredje gruppen är de formella begreppen och exempel på dem är identitet, fakta och objekt.²⁷⁰

Lynch menar att basbegreppen endast är absoluta i relation till en viss kontext. De kan med andra ord förändras över tid.²⁷¹ Erica Appelros menar å sin sida att basbegrepp inte kan förändras över tid eftersom människan i alla tider varit i behov av att tänka och kategorisera i termer av t. ex. person (det är genom att se oss själva som personer som vi utformar ett konstant jag och det är genom att se andra som personer som vi förstår hur vi tar kontakt med dem) eller substans (så att vi inte äter något som är giftigt utan något ätbart). Denna basbegreppens ”statiskhet” hänvisar hon till att vi är de varelser vi är. Vi har de sinnesförmågor vi har, vår kropp fungerar som den gör och vi lever i sociala och existentiella sammanhang.²⁷² Här vill jag understryka att vi gör våra existentiella erfarenheter utifrån de sinnesförmågor vi har, hur vår kropp fungerar med födelse, utveckling och så småningom död, samt utifrån de sociala sammanhang som vi lever i. Det är det ramverk inom vilket vi lever. Det gör att jag är beredd att hålla med henne om att vissa begrepp är basala för oss människor och därmed egentligen inte föränderliga, utan att

²⁶⁹ Davidson, Donald, 2005, s. 100.

²⁷⁰ Lynch, M., P., 1998, s. 44-45.

²⁷¹ Lynch, M. P., 1998, s. 47.

²⁷² Appelros, E., 2002, s. 37-39.

därmed kunna säga exakt vilka begrepp som måste anses vara oföränderliga. Däremot kan det vara skillnad på hur vi använder dem i olika tider. Ett exempel är basbegreppet tid. I vårt samhälle har vi timmar och minuter som med hjälp av klockor reglerar våra liv. Det fanns inte på 1700-talet eller ännu mindre innan människan blev bofast jordbrukare. Men människor har alltid använt sig av begreppet tid även om de ordnat tiden på annat sätt och kallat den för något annat än tisdagen den 17 april 2007 klockan 14.55. I somliga kulturer är det inte så viktigt med exakthet vad gäller tid, men bara för att man inte håller reda på vilken dag barnen föds betyder det inte att man saknar begreppet tid. Tid behövs för att kunna hålla reda på när något ätbart är moget, när på året det är olämpligt att bege sig norrut eller när en makthavare tillträdde.

Med ovanstående exempel vill jag egentligen hävda något mycket basalt om vår föreställningsvärld för vilken språket är ett viktigt verktyg eftersom det hjälper oss att ändra räckvidden för de erfarenheter vi kan ha. Jag vill använda föreställningen om basbegrepp på ett än mer basalt sätt än vad både Appelros och Lynch gör. Jag menar inte att tid nödvändigtvis måste ha den betydelse det har i dag för att kunna vara ett basalt begrepp. Det räcker egentligen med att kunna ha en föreställning om när det är dags för vissa företeelser eller handlingar och när det inte är dags. Det i sin tur handlar om att kunna avläsa sin omgivning på ett korrekt sätt. Man skulle kunna säga att i alla fall somliga djur också har den förmågan. När det t.ex. gäller begreppet substans kan både kor och gorillor lära sig vad som är lämpligt och olämpligt att äta, men de lär sig detta på olika sätt. Min poäng är att basala föreställningar ingår i vad det är att vara människa och att leva här på jorden och det delar vi på ett eller annat sätt med andra djur. Vi har dessutom utvecklat ord som gör att vi kan tala med varandra om dessa föreställningar och t.ex. kalla dem basbegrepp.

Vad är då existentiell mening för slags begrepp? Till att börja vill jag jämföra med de tre grupper av basbegrepp som Lynch använder sig av, utan att för den skull mena att existentiell mening skulle vara ett basbegrepp. Inte heller menar jag att listan över basbegreppen skulle vara slutgiltig. I det här fallet är jämförelsen ett sätt för mig att ringa in hur vi använder existentiell mening som ett begrepp i den kontext som är det mänskliga livet. Åter till jämförelsen: Begrepp som har med våra sensoriska erfarenheter att göra: tid, rum och form/substans. Sociala begrepp: kön, person och moral, samt de formella begreppen som identitet, begrepp, fakta och objekt.

När vi beskriver existentiell mening lånar vi från alla tre grupperna för att beskriva vad vi menar, men det är knappast så att existentiell mening kan sägas tillhöra någon av grupperna. Varje exempel på basbegrepp är begrepp som är väldigt tydligt avgränsade och den tydligheten är svår att applicera på existentiell mening. Med bästa vilja i världen går det inte att pressa in existentiell mening i en sådan bild av vad begrepp kan tänkas vara. Däremot skulle man kunna säga att vi behöver låna från alla tre grupperna basbegrepp

när vi talar om existentiell mening. Vi gör det eftersom vi är kroppssubjekt vars aktiva position alltid är att hålla sig beredda. Hos Lynch kan det dock finnas en lösning. Han använder beteckningen flytande begrepp för att förklara vad ett blomstrande liv är för något. Flytande begrepp kan utvecklas och berikas på nya sätt beroende på vad omständigheterna kräver, vilket skulle kunna vara fallet med ett blomstrande liv, hävdar han. Lynch visar att det finns två varianter av flytande begrepp. Det ena lånar han från Wittgenstein och det är tanken om familjelikhet, att det råder en släktskap utan att den för den skull är fråga om exakt likhet.²⁷³ Lynch väljer att kalla detta ett familjelikhetsbegrepp, något Wittgenstein inte gör. Wittgensteins exempel är begreppet spel. Spel kan utövas på oerhört många olika sätt med väldigt många olika verktyg, så någon lista på karakteristika för begreppet finns inte. Istället har vi exempel på spel som utgör en bas för vårt begrepp och vi utökar vårt begrepp över vad ett spel är allt eftersom vi träffar på nya former av spel. Det som liknar spel vi sedan tidigare har i vår ”bank” kommer att hädanefter ingå i det vi menar med spel. Begreppet spel är således flytande. Lynch ger ännu ett exempel på flytande begrepp som han kallar open textured och som jag översätter med öppna begrepp.

Ett annat sätt som ett begrepp kan vara flytande på är att vara öppet. Ett begrepp är flytande på detta sätt när det utifrån en gemensam minimal kärna kan berikas på olika och ibland oförenliga sätt beroende på vad omständigheterna kräver. Begrepp av denna sort är lik skisser.²⁷⁴

Lynch menar att en sådan bild av begrepp kan liknas vid en konstnärs skiss. Den är väldigt enkel, diffus och kan tolkas på många sätt. Om man då skulle be ett antal konstnärer att utifrån denna skiss måla ett landskap, skulle man få många olika förslag på landskap och vi skulle inte kunna säga vilken som är den rätta, men vissa är definitivt fel. Ett sådant begrepp skulle existentiell mening kunna vara. Existentiell mening med sitt innehåll av meningslöshet och meningsfullhet består av en kärna eller kanske ännu hellre en löst hållen skiss som vi alla känner igen just som ’den existentiella meningen’. När vi gestaltar den i ord eller handling tycker vi själva att vårt gestaltande kommer väldigt nära sanningen, medan andra kan uppfatta att vi med vårt gestaltande kommit långt bort från det som egentligen är existentiell mening. Emellanåt fyller vi begreppet existentiell mening med sådant som inte går ihop. Det som inte går ihop kan vara frustrerande, men det är inte hela världen. Det ingår i begreppet.

²⁷³ Wittgenstein, L., 1992, § 66-67.

²⁷⁴ Lynch, M. P., 2004, s. 141: “Another way for a concept to be fluid is for it to be open textured. A concept is fluid in this sense when, starting from a shared, minimal core, it can be enriched in different and even incompatible ways as circumstances demand. Concepts of this sort are like sketches.”

Så vad är då det där skissartade som jag vill beteckna existentiell mening och hävda är ett öppet begrepp? Det skissartade är viktigt här eftersom det skulle kunna vara den minsta gemensamma nämnaren som gör att vi förstår att det just är existentiell mening andra människor talar om och som skulle kunna vara embryot till att tala om objektivitet i detta sammanhang. Det är här mitt sätt att tala om referens kommer in. Existentiell mening refererar till Tiden som återstår, till vår kroppsliga erfarenhet av instängdhet och skörhet och till transcendens och hoppet om att det annorlunda ska bryta in. Vad exakt som är meningslöst eller meningsfullt går bara att förstå genom de erfarenheter som det kroppsliga ger oss och genom att se det gestaltas i en annan människa. Hur vi sedan individuellt fyller i skissen beror på våra erfarenheter och vad vi längtar efter. Existentiell mening är ett öppet begrepp och det skissartade ligger i dess referens. Det är det som möjliggör att vi kan förstå att andra människor talar om existentiell mening utan att vi behöver ha likadana gestaltningar eller beskrivningar. Det är också det som möjliggör att vi kan tillföra varandras beskrivningar kritiska granskningar. Kommunikationen ökar vår gemensamma förståelse av det meningsfulla och det meningslösa.

Språket är ingen från oss fristående "entitet" som finns mellan oss och världen. Anledningen till att det är min utgångspunkt är att det skulle göra att språket skulle vara ett tolkningsraster åt oss, vilket skulle motsäga den syn på människan jag målade upp i kapitel 5. Språket är kontextberoende, både med avseende på de språkliga uttryckens mening och med avseende på vad vi med dessa språkliga uttryck pratar om. Davidson uttrycker det så att det bara är meningar som kan uttrycka fakta eller faktiska tillstånd. Det kan varken namn, predikat eller substantiv göra enskilt.²⁷⁵ Vidare hävdar Davidson att meningar uttrycker bara något när de används för specifika tillfällen och vad de uttrycker beror bl.a. på den som talar eller skriver.²⁷⁶ Det går inte att förstå enskilda ord utanför en kontext och det går inte heller att komma med sanningsanspråk utifrån lösryckta ord. För sanningsanspråk krävs hela meningar uttryckta i en specifik kontext. Varför jag tar med Davidsons formuleringar kring språkets och sanningens kontextberoende är för att understryka bilden av språket som ett verktyg som hjälper oss att tänja på gränserna för vår förståelse där vi är, d.v.s. i vår egen specifika kontext.

Nu är det dags att återvända till Davidsons triangel och det i ett försök att formulera språkets betydelse för objektiviteten. Anledningen till att jag valt att ta upp objektivitet här och inte i avsnittet om sanning och dess relation till verkligheten har att göra med att jag vill betona att objektivitet har att göra med hur vi uttrycker oss språkligt om hur vi uppfattar världen och de liv vi lever. Men detta kan vi bara göra med hjälp av språket. I den bemärkelsen har objektivitet med språket att göra. Vad gäller vår verklighetsuppfattning

²⁷⁵ Davidson, D., 2005, s. 130.

²⁷⁶ Davidson, D., 2005, s. 172.

och därmed förknippade objektivitetsanspråk är det i allra högsta grad så att det inte är fråga om något statiskt utan fråga om att språket hjälper oss att tänja gränser för vad som är möjligt att uppleva genom att höja vår mentala abstraktionsförmåga.

Hur går det då till att vi 'får' ett begrepp som objektivitet? Först av allt ska understrykas att 'objektivitet' inte är ett begrepp som finns därute någonstans och som vi kan hämta hem, likt en text som finns på internet. Det är något som utformas när vi människor som de sociala varelser vi är hjälps åt att genom språket förstå världen och de liv vi lever. Davidson (liksom Putnam ovan) hävdar att språket inte är något medium genom vilket vi ser världen. Han vill istället likna det vid våra sinnesorgan. Ögon, öron och språk ger oss kontakt med vår omgivning, hävdar han. När vi sedan väl har lärt in språket, då blir det likt en perceptionsform genom vilken vi tar in och uppfattar världen.²⁷⁷ Det kan stämma mot bakgrund av att vi ibland behöver samtala om en upplevelse med någon för att förstå den och kunna säga vad vi tycker om den. Sådana samtal avslutar vi ibland med orden: "Nu vet jag vad jag vill, när jag har fått prata om den här situationen med någon." För att erhålla begreppet 'objektivitet' behövs den davidsonska triangeln mellan person A och person B, samt det objekt, den händelse eller situation som de talar om. Ur denna triangel uppstår sedan följande: Det första är att det visar sig att man kan ha fel och ur det lär vi oss förstå distinktionen mellan sant och falskt. Det andra är att vi förstår begreppet sanning och för det behövs språk. Vi förstår nämligen begreppet sanning först när vi kan kommunicera sådant som vi påstår (the propositional content) om den gemensamma erfarenheten och när vi kan följa varandras reaktioner både i form av fysiska reaktioner och i det den andre säger om objektet eller händelsen. Davidson menar vidare att vårt abstrakta tänkande vilar på det vi gemensamt erfarit av omvärlden. När vi är överens om våra upplevelser av den fysiska världen kan vi fortsätta vidare till att tala om det som inte syns eller det som är abstrakt.²⁷⁸

Detta vill jag se som en bild för hur vi tillsammans med varandra, i relation till omvärlden och de liv vi lever utformar abstrakta begrepp som objektivitet, sanning, men också rättvisa och existentiell mening. Ur den utvecklade förmågan att förstå att man kan ha fel, föds inte automatiskt en insikt om vad sanning är för något. Vi måste kunna samtala med varandra för att kunna jämföra mer exakt vad det är vi menar när vi påstår något om ett objekt, en situation eller en händelse. Språklig kommunikation är en förutsättning för att utveckla abstrakta begrepp, men vi behöver också gemensamma upplevelser av omvärlden och de liv vi lever att jämföra och korrigera våra påståenden med. Jag utvidgar Davidsons resonemang till att även gälla det för mitt arbete angelägna begreppet existentiell mening. Vi bygger gemensamt

²⁷⁷ Davidson, D., 2005, s. 131, 135.

²⁷⁸ Davidson, D., 2005, s. 141, 161.

en objektiv syn på vad detta öppna begrepp existentiell mening innefattar med referens till den kroppsliga allmängiltighet som upplevelsen av existentiell mening utgör.

Hur går vi då tillväga när vi bygger en objektiv syn på det öppna begreppet existentiell mening? Vår gemensamma referens ligger i Tiden som återstår, men i våra egna erfarenheter av instängdhet och transcendens. Vi utgår givetvis från våra respektive inifrånperspektiv, men i samtalet går vi den andra människan till mötes. Samtalet är här nyckeln till gemensam förståelse. Gemensam förståelse återfinns i dialogen. När vi samtalar ökar vår gemensamma förståelse. Tillsammans jämför vi vad vi lägger in i orden vi använder och vi gör den jämförelsen också med våra upplevelser av Tiden som återstår. Vi utreder var det gemensamma finns mellan våra olika gestaltningar av existentiell mening och vi kommer fram till vilka drag vi har gemensamma med varandra. Därefter jämför vi igen med våra upplevelser av Tiden som återstår och hur vi för varandra beskriver de erfarenheterna. På så sätt kommer vi så småningom fram till vilka drag vi har gemensamma och var vi inte är eller behöver vara lika. Vi förenas genom dialogen. När vi säger att vi förstår samma sak, betyder det att vi förstår varandra och det gör vi genom att vi båda är kroppsliga. Att förstå vad som sägs är inte bara att förstå sig på regler för ett språk. Det har väldigt mycket att göra med samspel i en dialog. Med hjälp av språket reder vi ut det vi upplever. Samtalet fortsätter med att vi ger varandra synpunkter på varandras beskrivningar och gestaltningar, d.v.s. kritiskt granskar varandras uppfattningar om existentiell mening. Denna form av objektivitet måste erövrats varje gång vi möts. Den gemensamma förståelsen där vi går utöver oss själva för den andres skull är förutsättningen för att objektiviteten ska återerövrats i varje möte. Det här är möjligt tack vare den människa jag beskrev i kapitel 5. Hennes identitet är en återerövring av varje ögonblick. Hennes aktiva återtagande av sig själv möjliggör för henne att i samspel med en annan människa också återerövra en objektiv grund för samtal om existentiell mening. Samtidigt som vi jämför med våra respektive upplevelser av Tiden som återstår jämför vi också med vår förtrogenhet med att vara människa. Där frågar vi oss om det vi själva eller vår samtalspartner hävdar är rimligt i relation till vad vi vet om detta med att vara människa.

Om man jämför denna process som jag beskrivit ovan med Davidsons triangel, räcker det inte med att peka ut det objekt i omvärlden som vi ska samtala om. Vi måste bygga upp en gemensam förståelse av den mänskliga verklighet som vi ska tala om, nämligen existentiell mening. Först därefter kan vi tillsammans börja granska det korrekta i våra respektive iakttagelser av den. Mitt resonemang här närmar sig begreppet sanning varför något behöver sägas om sanning också.

Begreppet sanning och dess relation till verkligheten

Vad är det för slags sanning vi talar om i relation till existentiell mening? Jag vill börja med att lyfta fram de fyra truismer om sanning, som Lynch utgår ifrån i sitt resonemang. Dessa är: sanningen är objektiv, sanningen är något gott, sanningen är viktig att eftersträva och sanningen är värd att uppnå för sin egen skull.²⁷⁹ Hans resonemang kring dessa truismer skulle jag vilja använda för att formulera en normativ aspekt hos sanning. Vår kropp, det förflutna och andras uppfattningar om oss gör att vi märker möjligheten av att ha fel. Våra sinnesintryck ger oss inte alltid rätt information. Ofta gör våra sinnen det, men inte alltid och det gör att vi vet att vi i vissa lägen måste vara särskilt uppmärksamma (som när vi ska gå över en smal spång över en bäck) eller så måste vi dubbelkolla oss själva (att ljudet verkligen kom inifrån vardagsrummet och inte någon annanstans). Vi har ett förflutet, både som individer och som kollektiv. Detta vårt förflutna är en orienteringspunkt för oss. Vi kan med andra ord inte hävda vad som helst som strider mot det, men vi vet också att vi kan ha glömt saker i det förflutna. Vi litar dock på det vi minns i så hög grad att vi allt som oftast t.ex. tar för givet att någon annan ätit upp det vi ställde i kylskåpet på jobbet. Vi har glömt att vi kastade den där ostkanten eftersom den var full av mögel. Det är för sådana och liknande situationer vi behöver andra människor. Deras uppfattningar om oss ger oss vinkar om att vi antingen är på rätt väg i vårt sanningssökande eller alldeles är ute och cyklar. Denna normativa aspekt av sanning och möjligheten att sanningen kan förverkligas på olika sätt beroende på vilket område vi talar om, får utgöra grunden för detta avsnitt. Lynch inleder sin bok, *True to Life. Why Truth Matters*, med att hävda möjligheten att sanningen förverkligas på lite olika sätt på olika områden fast själva begreppet sanning har samma betydelse på alla områden.²⁸⁰ Hur förverkligas sanning på den existentiella meningens område? För att kunna besvara den frågan behöver jag ta upp några andra saker först vad gäller begreppet sanning.

Sanning är inte ett objekt utan ett begrepp som kan appliceras på sådant som yttranden, övertygelser, meningar och påståenden.²⁸¹ Med detta lån från Davidson vill jag betona att 'sanning' är ett begrepp i människans värld. Det har att göra med sådant som är viktigt för oss. Det påståendet ska inte ställas mot truismen 'sanning är värd att uppnå för dess egen skull'. Istället ska truismen ses i ljuset av att även den tillhör människans värld. Sanning är viktigt att uppnå för sin egen skull eftersom det är av betydelse för oss. Sanning är inte ett objekt bland andra som vi skulle kunna uttala oss om utan det är ett begrepp som vi människor använder i vårt språk om sådant som vi bedömer viktigt. I den kontext som just detta arbete utgör är intressets sökar-

²⁷⁹ Lynch, M. P., 2004, s. 10-19.

²⁸⁰ Lynch, M. P., 2004, s. 5, 100.

²⁸¹ Davidson, D., 2005, s. 3-4.

ljus riktat mot fenomenet existentiell mening. Det får konsekvenser för vårt resonemang om sanning.

Sanningshalten i ”det sitter en fluga på fönstret” är ganska lätt för de flesta av oss att kontrollera. Därmed är de oproblematiska. Det finns dock andra påståenden som är mer problematiska för oss och det är t.ex. påståenden av existentiell art. Vi uppfattar påståenden av existentiell eller värderingsmässig karaktär som sanna, även fast vi inte kan ’gå fram till fönstret’ och kontrollera sanningshalten. Hur ska vi filosofiskt förstå denna vardagsuppfattning av existentiell mening?

Eberhard Herrmann har arbetat fram en modell för att kunna tala om sanning hos existentiella uttryck. Herrmann gör en distinktion mellan kunskap och insikt. Kunskap är kognitiv, d.v.s. något förvärvat genom våra sinnen. Herrmann vill hävda att insikter om vad som är viktigt i livet också ska betraktas som kognitiva. Insikter om livet är självklart inte möjliga att testa empiriskt. Men de är kognitiva därför att ”de konstituerar uttryck för det som är livets oundvikligheter”, skriver han. Vi erfar vad det innebär att vara människa genom våra sinnen. Dessa insikter om vad det innebär att vara människa kommer bl.a. till uttryck i religioner och livsåskådningar, menar Herrmann.²⁸² Våra kroppar ger oss erfarenheter även av det existentiella. Vi upplever glädjen av att t.ex. få något i present av en vän, en tröja att sätta på kroppen, en god middag som vännen lagat. Presenten kanske vi får i en stund då vi som mest behöver sådan omsorg. Det kan vara när vi själva fått veta att vi lider av en allvarlig sjukdom som kommer att förändra våra liv eller när vi är i sorg över en nära anhörigs död. Tillsammans med andra människor uttrycker vi och formulerar dessa kroppsliga erfarenheter och de blir till insikter som är viktiga för vår fortsatta levnad. Hela spannet mellan födelse och död, djup samhörighet och förkrossande skilsmässa ger oss erfarenheter, enligt Herrmann, men erfarenheter som är av existentiell karaktär.²⁸³

Dessa erfarenheter är inte kunskaper i den meningen att de kan upprepas och uppfattas likadant av andra människor. Det torde vara därför som Herrmann vill kalla dem insikter istället för kunskap, trots deras kognitiva karaktär. De existentiella erfarenheternas kognitiva karaktär gör att de är möjliga att dela mellan människor. Existentiella erfarenheter är kognitiva därför att de är en del av en väv av kunskaper som behövs för att hantera våra vardagsbestyr, erfarenheter av att vara människa i Tiden som återstår och kunskaper om den sociala kontext vi befinner oss i. Existentiella erfarenheter är kognitiva därför att de har kopplingar till vår förtrogenhet med vad det innebär att vara människa. Det är möjligt att med hjälp av hänvisningar till våra fysiska och existentiella erfarenheter beskriva vad det innebär att bli kär, förlora ett finger när man är musiker eller få ägna sig åt ett arbete som man längtat efter att göra under många år, så att en annan människa kan leva sig

²⁸² Herrmann, E., 2004, s. 141.

²⁸³ Herrmann, E., 2004, s. 178

in i det. Det kan vi göra eftersom vi båda är människor och har förtrogenhet med vad det innebär.

Herrmann utvecklar ett resonemang kring sanning som gör det möjligt att tala om sanning även på det existentiella området. Han menar att det finns ett sanningsbegrepp, men olika uppfattningar om sanning. Han delar upp verkligheten i två storheter, det vetenskapliga området och det existentiella eller livsåskådningsmässiga området. Inom båda områdena har vi sanningsanspråk. För båda områdena gäller, enligt Herrmann, den formella aristoteliska sanningsdefinitionen att ett yttrande är sant om och endast om det är som det påstås vara. Till de båda områdena knyter Herrmann sedan varsin materiell sanningsdefinition. På det vetenskapliga området lyder den materiella sanningsdefinitionen så här: ”att något är sant’ innebär att något överensstämmer med verkligheten såsom den är konceptualiserad av oss och såsom verkligheten bjuder oss motstånd i våra observationserfarenheter.” På det existentiella området formulerar Herrmann den materiella sanningsdefinitionen något annorlunda: ’att något är sant’ innebär ”att något överensstämmer med verkligheten såsom den är konceptualiserad av oss och såsom verkligheten bjuder oss motstånd i våra existentiella erfarenheter av vad det innebär att vara människa, d.v.s. att leva med livets oundvikligheter.”²⁸⁴

Att verkligheten bjuder motstånd ska förstås som en bild som uttrycker vår gemensamma erfarenhet av verkligheten, d.v.s. vi är kroppsliga varelser som är begränsade. Vi kan t.ex. inte så skarpt hur långt som helst. Inte heller kan vi se rakt genom husväggar eller runt nästa krök. Vi kan inte röra oss hur fort som helst och vi kan inte flyga. Vi har sämre hörsel än många andra däggdjur. Vi kan göra en mängd saker, men med vissa begränsningar. Begränsningarna finns där inte bara i våra egna kroppar utan också i form av andra kroppar och föremål i vår omgivning. Det är inte bara det fysiska som bjuder motstånd. Herrmann talar också om livets oundvikligheter på det existentiella området. De handlar om upplevelser av ”kärlek, glädje, lycka, lidande, skuld och död” som alla människor delar med varandra.²⁸⁵

I sina materiella sanningsdefinitioner använder Herrmann formuleringen ”överensstämmer med verkligheten såsom den är konceptualiserad av oss” och vad konceptualiserad verklighet är för något behöver redas ut. ’Konceptualiserad’ ska inte förstås i termer av att verkligheten är påhittad av oss eller att verkligheten bara finns inuti våra huvuden. Vi ser verkligheten som vi ser den därför att vi är de varelser vi är och fungerar som vi gör. Vi kanske skulle uppfatta världen på ett annat sätt om vi hade hundars luktsinne eller fal-kars skarpa blick. Världen skulle te sig något annorlunda för oss då, men det skulle fortfarande vara samma värld.

²⁸⁴ Herrmann, E., 2004, s. 169: “to be in agreement with the reality as conceptualized by us and which offers resistance in our existential experiences of what it is to be a human being i.e. to live with life’s inevitabilities.”

²⁸⁵ Herrmann, E., 2004, s. 169.

Herrmanns sätt att förhålla sig till sanning och resonera om sanningsbegreppet ger möjlighet att tala om sanning även på det existentiella området. Herrmann utgår dels ifrån en vetenskaplig sanningsdefinition, dels ifrån en livsåskådningsmässig sanningsdefinition, men förutsätter att själva sanningsbegreppet är ett och detsamma. Det här ger en öppning för mitt resonemang om att kunna ha sanningsanspråk när det gäller existentiell mening. Det i mina ögon viktigaste bidraget Herrmann ger är att han med sina sanningsuppfattningar säger att hur vi ser på sanningsanspråk i hög grad hänger ihop med den kontext sanningsanspråken uttalas i. Det ligger nära Lynchs formulering om att sanningen förverkligas på olika sätt på olika områden. Därtill lägger Herrmann krav på sanningsanspråken genom att de måste säga något om vår gemensamma verklighet som kan uppfattas som en korrekt beskrivning av verkligheten även av andra människor. I den verkligheten ingår både det fysiskt observerbara och det existentiellt upplevda. Vår förmåga att tänka och kategorisera möjliggör avancerad kommunikation mellan människor. Avancerat tänkande och avancerad kommunikation möjliggör avancerat agerande.

Med hjälp av Herrmann kan vi hävda att det finns något sådant som 'existentiell sanning' eller en sanningsuppfattning för livets existentiella dimensioner. Om man reserverar 'sanning' för det empiriska enbart innebär det att sådant som rör allt vårt övriga liv, bortom årtal för skolgång, giftermål, lägenhetsinnehav och hur många skjortor och barn vi har inte ryms inom det som kan sägas vara sant, fast det är så vi uppfattar det. Vår verklighet är alltid begreppsliggjord verklighet, för det är vi som så att säga tittar på den och namnger den. Men verkligheten är inte bara observerad av oss utan också emotionellt bearbetad. Vår verklighet är kognitiv, oavsett om det handlar om empiriska saker eller om existentiella. Verkligheten är för oss en helhet, men vi använder olika sätt att säga något om dess olika aspekter.

Varken Lynch eller Herrmann säger dock något om hur det går till att sanning förverkligas på olika sätt, i mitt fall på ett särskilt sätt på den existentiella meningens område. Hur kan vi mera exakt säga något sådant? Här kan Edith Wyschogrods arbete med att komma tillrätta med synen på vad sanning är i historiska sammanhang vara till hjälp. (Se presentationen av hennes tankar i kapitel 4.) Hon bearbetar det sanningsproblem som uppstår i historiarbetet. Svårigheten i det historiska arbetet är att det inte riktigt går att hävda en korrespondens mellan det vi påstår om historien och det som anses vara det historiska "objektet". Det där vi hänvisar till finns inte längre. Detta dilemma som Wyschogrod beskriver kan också vara en bild för svårigheterna med att få ordning på begreppet sanning när det gäller existentiell mening. Det är oproblemiskt de stunder när vi upplever existentiell mening, antingen meningsfullhet eller meningslöshet, och samtidigt talar om det. Tillvaron är dock inte alltid sådan. Det finns en flyktighet i existentiell mening, både i det meningslösa och det meningsfulla, som gör att när man precis har fått syn på den och ska till att beskriva den eller jämföra den med

andra upplevelser av eller uttryck för mening så är den borta. Det flyktiga gör inte att existentiell mening övergår till att bli något marginellt i våra liv, utan det som inträffar är att vi ibland har svårt att hävda den och kritisera former av den som vi uppfattar som felaktiga. Vi har, precis som i det historiska arbetet, svårigheter att ”matcha våra påståenden om en händelse med själva händelsen”,²⁸⁶ men ändå vill vi kunna hävda sanningen om existentiell mening om inte för hela världen, så åtminstone för oss själva. Wyschogrod frågar sig hur vi kan uttrycka sanning på det historiska området. Jag frågar mig hur vi uttrycker sanning gällande existentiell mening. De är likvärdiga ”storheter” på så sätt att vi har svårt att ha dem för ögonen och samtidigt också ha en beskrivning av dem klar. Antingen är vi med om det som sedan blir historia eller så har vi historien beskriven i ord av oss själva eller av andra. På samma sätt är det med existentiell mening. Den finns som fysisk gestaltning i nuet och uttryckt språkligt. Det som behöver lyftas fram här är att det jag jämför med Wyschogrods syn på det historiska arbetet är de språkliga beskrivningarna av existentiell mening. Historien återtas bara som bilder och språkliga uttryck för det förflutna och jag jämför det med våra språkliga uttryck för existentiell mening.

Trots att existentiell mening är flyktig just för att den gestaltas av ändliga kroppar måste vi, likt historikern som återkallar det förflutna, återkalla existentiell mening. Historikern gör det omöjliga i att hon bebor det förflutna och så måste vi också göra: vi ska ”bebo” existentiell mening, trots dess flyktighet.²⁸⁷ Jag ska förklara det med hjälp av Wyschogrods tänkande om tiden. Hon tänker sig att historikern måste dra det förflutna in i nuet och för det tar hon bilden av tidsresenären. För att klara av en sådan uppgift måste tidsresenären förhålla sig till två tider samtidigt. Den ena tiden är den som pågår i hans eller hennes eget liv och den andra tiden är det förflutna som hon eller han besöker. Det uppstår lätt en relativitet i tidsuppfattningen som tidsresenären kan hantera genom att se på tid som punktformstid, d.v.s. se på händelser som tidigare och senare. Om hon eller han skulle använda sig av bilden av tiden som en utsträckt tid som delas upp i block, antingen som förflutet, nu eller framtid, kan tidsresenären fastna i något av dem utan att veta vilket det är fråga om. När vi med ord ska beskriva existentiell mening är den inte alltid gestaltad i nuet. Med hjälp av vår förmåga att föreställa oss det som har varit eller det som ännu inte är, kan vi ’bebo’ existentiell mening även fast den inte är just för stunden. För det tar vi ficciones till hjälp, mixen av fakta och fiktion.

Bekymret är att den som vill hantera existentiell mening, precis som den som undersöker historien, också måste förhålla sig till tiden som en utsträckt tid, en tid som kan tänjas ut och delas upp i block om förflutet, nutid och framtid, och inte bara hantera tiden som en räckta punkter. Mentalt reser vi i

²⁸⁶ Wyschogrod, E., 1998, s. 3.

²⁸⁷ Wyschogrod, E., 1998, s. 146.

tiden och med hjälp av orden 'tidigare' och 'senare' försöker vi hålla reda på att vi hör hemma i nuet, så att vi inte ska fastna i det förflutna eller i framtiden. Existentiell mening har satt spår i 'blocket' det förflutna som vi behöver ha ordning på och den kommer också att gestaltas i 'blocket' framtiden, och hur vi önskar att den gestaltningen ska gå till måste vi också veta något om. Men som faktisk, reell gestaltning finns existentiell mening bara i nuet. Det är därför det blir så svårt att granska den och avgöra dess sanningshalt. Nuet förflyktigas så fort, nuet blir till pärlor på ett halsband. Det råder en obestämbarhet om tiden, tack vare nuets flyktighet. Betyder det då att det förflutna inte finns, är borta helt och hållet? Wyschogrod hävdar att den utsträckta tiden inte ska ses som o-verklig, utan snarast hyper-verklig. Vad menar hon med det? Förflutenheten är hyperverklig därför att den är lättflyktig. Nuet kanske inte är pärlor på ett band utan hellre ska ses som droppar som förflyktigas allt efter som tiden går. Då blir den akuta frågan hur vi nånsin ska kunna föra det frånvarande, både som förflutet och framtid, in i nuet. Svaret är mycket riktigt att det inte går annat än som ord eller som bild, enligt Wyschogrod. Det är så historikern för det frånvarande in i det nuvarande, med hjälp av ord och bild, inte med hjälp av en hävstång för det förflutna är inget objekt.

Om vi stannar ett ögonblick vid bilden av nuet som droppar som förflyktigas och fortsätter den tanken, så försvinner inte nu-dropparna. Istället ändrar de form. Dropparna blir till vattenånga. Nuet finns då i sin form av vattenånga som vi kallar förflutet. Denna ånga från det förflutna kan vi återta, men bara i ord och bilder.

För att vi ska förstå det vi menar vara existentiellt meningsfullt, måste vi också förstå det som var meningslöst. Wyschogrod hävdar att historikern måste sätta ord på det förflutnas negerade möjligheter, det som inte blev. Jag vill använda den tanken för att plocka fram det meningslösa betydelse för det meningsfulla. Negationen är också något, i det här fallet det meningslösa som utgör bakgrund åt det meningsfulla. Det är den existentiella klangbotten mot vilken vi hör det meningsfulla. Det är den mörka färg mot vilken ljuset i det meningsfulla framträder. Därför är alla former av meningslösheter som fanns i en människas liv vid en viss tidpunkt av vikt när vi vill beskriva meningsfullheterna och så är det också när det gäller framtidens meningsfullheter. Vi behöver veta hur det meningslösa kan gestalta sig för att kunna avgöra hur vi vill försöka gestalta meningsfullhet för framtiden. Vi gör eller gestaltar existentiell mening, både som meningslöshet och som meningsfullhet, i nuet. För att förstå den existentiella meningen behöver vi dra den ut ur sitt kroppsliga och tidsliga sammanhang och sätta ord på den. Med hjälp av ord kan vi förstå, men det förutsätter att vi har någon form av distans till den gestaltade existentiella meningen. Den måste tillhöra det förflutna så att vi med hjälp av ord och bilder kan föra den in i vårt nu och med vårt språk greppa den, men den kan också vara någon annans berättelse om existentiell mening som blir tillgänglig för oss via språket. Det kan vara en berättelse

hämtad ur en religiös text, en roman eller en tidningsartikel, men det kan också vara konst eller en film. Existentiell mening har sin gestaltning precis som historien och sin narrativ precis som historien. Sanningen åstadkommes med hjälp av ficciones, d.v.s. att existentiell mening alltid manifesterar sig i en berättelse som består av en del fakta och en del fiktion. I samma stund som vi påbörjar vår undersökning måste vi tillfälligt upphäva vad vi vet om det som är sant därför att vi måste komma till rätta med det som är fullständigt unikt i det som vi undersöker. Istället går vi in med två verktyg. Det ena verktyget är fakta och det andra är fiktion. Båda behövs för att vi ska kunna visa vad som är sant. Vilka fakta finns det och hur ska vi med fiktionens hjälp kunna förklara dem? Likt domaren som ska åstadkomma rättvisa, åstadkommer vi sanning genom vår undersökning i det att vi både frigör oss från och håller fast vid fakta och fiktion. Det finns alltid en obestämbart i glidningen mellan fakta och fiktion. Vi kan inte i alla fall avgöra var fiktionen börjar och fakta slutar, och tvärtom. I den obestämbart måste vi uppehålla oss och har att åstadkomma sanning fast den inte går att fixera. Sanning blir till på nytt och på nytt igen för oss genom ficciones. Hur den exakta mixen ser ut kan vi aldrig avgöra eftersom den existentiella meningens gestaltande är knutet till nuet och därmed flyktigt i betydelsen ändrar form och är obestämbart, ena stunden är den kropp och nästa stund ord och berättelse. Vi behöver orden för att komma åt meningen, men vi gestaltar den genom våra kroppar. Genom att existentiell mening är en kroppslig allmängiltighet kan vi tala om den utifrån att den är en erfarenhet vi delar med andra människor och vi kan låta oss inspireras av andras gestaltningar av meningslöshet och meningsfullhet.

Hur hänger då framtiden och det förflutna ihop? En bild som Wyschogrod använder är att framtiden bär med sig möjligheter, möjligheter som det förflutna, som framtid, avverkat. De båda är relaterade till varandra genom sina möjligheter. Det förflutna hade också möjligheter en gång i tiden, precis som framtiden nu har. En annan bild hon använder är den om att historien upprepar sig på ett oftast, men inte alltid, stilla och försynt sätt och det får oss att tro att det finns en lagbundenhet i tidens gång som vi bara måste finna oss i. Men det är inte det identiska som återvänder, för det skulle bara innebära statiskhet, utan det som följer med tidens gång och återvänder till oss är det annorlunda, alteriteten. Med vårt språk kan vi förändra även det förflutna, just genom att nuet i sig också bär det förflutna. Vi kan berätta det förflutna på ett annat sätt än vi gjort förut, tack vare att det annorlunda återvänder till oss. På samma sätt kan vi berätta framtiden och genom vårt berättande och vårt fysiska gestaltande av existentiell mening låta framtiden ta en annan vändning än vad den för tillfället ser ut att kunna göra. Denna bild av tiden som en helhet i vilken vi ganska obekymrat rör oss och nuet som ständigt havande med förflutet och framtid, gör den meningsskapande människan till en agent i sitt eget liv. Framtiden och det förflutna har det gemensamt att båda bär möjligheter med sig.

För vår del är det som är frånvarande det meningsfulla och det som vi vill föra in i det närvarande. Existentiell mening är något som är flyktigt p.g.a. att det så starkt är knutet till nuet och till våra kroppars gestaltande av den. För att ha tillgång till existentiell mening behöver vi ständigt göra den, men det är först med hjälp av språket vi kan avgöra om det vi gestaltar är meningsfullt eller meningslöst. Upplevelsen av existentiell mening sitter i kroppen, begripliggörandet i vår språkliga förmåga. Det är först med hjälp av språket vi kan analysera vad den existentiella meningen är för något och det är när vi gestaltar den med våra kroppar som vi har tillgång till den. Med andra ord blir vi aldrig färdiga, det finns alltid nya möjligheter att fånga den så att det kan bli fråga om rätt och sant igen. Antingen med ord eller med fysiskt gestaltande.

Sanning på den existentiella meningens område åstadkommes med hjälp av ficciones. Dess objektivitet prövas i den process som jag beskrev tidigare som ett samtal mellan två människor. Objektiviteten prövas och återtas varje gång. Det liknar den process Derridas domare utför för att skipa rättvisa. Samtidigt som hon eller han förkastar lagen måste vederbörande hålla fast vid den. Objektiviteten och sanningen förkastas och återtas på nya sätt varje gång och samtalsverktygen för detta är fakta och fiktion. På det här sättet är det möjligt att likt Herrmann hävda att sanning ska prövas på ett särskilt sätt när det gäller livets existentiella dimensioner, nämligen utifrån ”att något är sant’ innebär att något överensstämmer med verkligheten såsom den är konceptualiserad av oss och såsom verkligheten bjuder oss motstånd i våra existentiella erfarenheter av vad det innebär att vara människa, d.v.s. att leva med livets oundvikligheter.”²⁸⁸

Vad är det då för objektivitet kapitlet handlat om?

Vad är det då för objektivitet som utgör den existentiella meningens? Det är en objektivitet som har med verkligheten att göra. ’Verkligheten’ förstås som något som har med våra uppfattningar av vår omvärld att göra. Varken vi eller vårt språk fungerar som direkta avspeglings av verkligheten, utan vi uppfattar verkligheten som vi gör p.g.a. att vi är de varelser vi är och de språkliga förmågor vi har. Språket ska ses som ännu ett ’sinnesorgan’ med vilket vi tar in världen omkring oss. Med hjälp av språket tar vi in världen och ”slår fast” den, men språket hjälper oss också att tänja på vad som är möjligt att uppleva i världen. Språket är det verktyg med vilket vi kan klargöra vad vi gemensamt uppfattar vara sant och inte. Med ord och meningar prövar vi mot varandras uppfattningar och mot de erfarenheter vi har gjort vilka uttryck för existentiell mening som är sanna och inte. ’Att något är sant’ innebär här att något överensstämmer med verkligheten såsom den är

²⁸⁸ Herrmann, E., 2004, s. 169.

konceptualiserad av oss och såsom verkligheten bjuder oss motstånd i våra existentiella erfarenheter av vad det innebär att vara människa, d.v.s. att leva med livets oundvikligheter. Den här sanningen när det gäller existentiell mening är flyktig därför att existentiell mening finns till när den görs genom våra kroppar och den är flyktig därför att våra kroppar är både föränderliga och sköra. För att kunna tala om den behöver vi återta den, föra den in i nuet, likt historikern med det förflutna, och det gör vi med hjälp av språket. Språket är återtagaren och begripliggöraren av existentiell mening och den återtas genom att bli narrativ. Med hjälp av språket för vi in den existentiella meningen i nuet, tar den ut ur det fysiska gestaltandet och ger den en språklig gestalt. Men vi tar den också ut ur det förflutna och ut ur framtiden med hjälp av språket. Då kan vi samtala om existentiell mening och formulera vad som är meningsfullt och meningslöst. Sanningen om existentiell mening går inte att en gång för alla fastslå. Det hänger ihop med den existentiella meningens flyktighet och på att det är fråga om ett öppet begrepp. Ändå kan vi i det enskilda fallet avgöra genom dialog vad som är sant. Anledningen till att sanningen om existentiell mening inte går att fastslå beror förstås på att existentiell mening inte är ett väl avgränsat och entydigt begrepp.

I en metafysiskt realistisk kontext hade det naturliga varit att ett abstrakt uttryck som existentiell mening hade haft sin referens i ett visst medvetandoberoende objekt, precis som ordet stol har sin referens i en viss typ av ting eller objekt. Problem uppstår när man i metafysisk realistisk anda vill göra abstrakta begrepp till objekt, för var ser man det objektet? Jag har i detta kapitel kritiserat den metafysiskt realistiska hållningen, bl.a. därför att den leder till skepticism. Om vi inte kan se "objekt" som sanning och existentiell mening, så kanske heller inte stolar och berg är verkliga. Det har dessutom visat sig, med Lynchs hjälp, att existentiell mening bör ses som ett öppet begrepp. Det rimmar väldigt illa med den metafysiskt realistiska inställningen om att "antingen finns något eller så finns det inte" utifrån en enda sann beskrivning, vilket ska ses som ett krav som förutsätter tydliga gränser. En sådan uppfattning tillåter inte öppna begrepp. Öppna begrepp har inte tydliga gränser och ändå kan vi säga något sant med hjälp av dem.

Istället vill jag se existentiell mening som en kroppslig allmängiltighet, i Wyschogrods anda. Då är uttrycket inte ett objekt, utan det gestaltas av människor i deras kroppar. I den stund en människa gestaltar existentiell mening på sitt individuella sätt existerar meningen på ett konkret sätt. Det är här det blir begripligt varför vi tror att existentiell mening är något som bara är subjektivt och knutet till en språklig föreställning. Det ser nämligen ut som om det meningsfulla och meningslösa tycks försvinna när ingen gör dem. Ur den föreställningen kommer också min problemformulering: Hur ska man kunna uppleva mening om allt är flyktigt? Men det intressanta med Wyschogrods ficciones och hennes resonemang om tiden visar att om man använder det på existentiell mening, framträder sanning som något som är flyktigt i betydelsen kan byta skepnad.

Kan man då hävda att en viss gestaltning av existentiell mening är mer sann eller mer rätt än andra? Vad krävs för att den ska vara det? För det första krävs att det gestaltade får en språklig form för att vi ska kunna värdera det. Vi måste sätta ord på det. För det krävs ett samspel mellan åtminstone två personer och det existentiellt gestaltade (jämför Davidsons triangel ovan). I samtalet kan de båda personerna beskriva den gestaltning de upplevt och komma till en gemensam beskrivning som de båda kan bejaka. De jämför både med varandras beskrivningar och med det konkret gestaltade. För att det som de kommit överens om ska kallas existentiellt meningsfullt eller meningslöst också *är* meningsfullt eller meningslöst, krävs för det andra att de ska röra sig inom den skiss som det öppna begreppet existentiell mening utgör. Även andra människor än de ska känna igen penseldragen som visar att det ändå är existentiell mening vi talar om och inte lingvistisk mening eller något annat.

När vi sedan gör en bedömning av huruvida just den här beskrivningen av existentiell mening är mer sann eller mer rätt än andra, krävs det ytterligare något mer av oss. Varför handlar det hela tiden om bedömningar? Varför går det inte bara att få ett exakt avgörande i form av ett 'ja' eller ett 'nej'? Jo, därför att detta förande av det icke närvarande in i nuet kräver ficciones, en mix av fakta och fiktion, för att den existentiella meningen ska bli begriplig. Vi kan inte enbart redogöra för fakta, för det säger mycket litet om den existentiella mening som pågick eller som vi vill ska bli till i framtiden. Det är avvägningar vi måste göra för att se om just den specifika gestaltningen ger uttryck för den skiss som existentiell mening utgör. Skissen som måste vara med i beskrivningen ska säga något om vad det är att vara människa, d.v.s. leva med livets oundvikligheter, för att kunna vara sann. Vidare ska den också säga något om vår skörhet som beror på att vi är instängda i Tiden som återstår, men den ska också säga något om våra möjligheter att transcendera våra egna föreställningar och våra egna gränser.

Wyschogrod pekar på det gemensamma som utgångspunkt för att kunna möta den Andre, nämligen att vi delar skörheten och instängdheten i nuet. Där finns inte kravet på att inlevelseförmågan och empatin ska komma bara från ena hållet, men för den som visar empati för den Andre ligger möjligheten öppen att transcendera det egna livets begränsningar och, skulle jag vilja tillägga, det egna synsättets begränsningar. I detta kan man möta något som ställer allt över ända, livet eller kunskapssökandet blir aldrig mera sig likt. Detta möte går inte att förbereda sig för. Vi vet inte vad som väntar, det kan vara både bra och dåligt, men att inte vara öppen innebär instängdhet och ensidighet.

Jag lånar termen stark objektivitet från Sandra Harding. Stark objektivitet innebär att ständigt granska egna och andras vetenskapliga övertygelser för att utröna hur de kan tänkas påverka den vetenskapliga forskningsprocessen. För det andra innebär stark objektivitet att starta forskningen i de förtrycktas perspektiv. Genom att ta någon annans perspektiv blir det möjligt att utfors-

ka något utifrån. Försöker man vara neutral, hamnar man ofelbart i utsikten från ingenstans. Det går, menar Harding, inte att kliva ur sitt eget perspektiv om man inte kliver in i någon annans. Om man tror att man intar en neutral position till det man ska studera, innebär det bara att man är kvar i sitt eget perspektiv. När man ska ta någon annans perspektiv är det bästa att ta dens perspektiv som ingen lyssnar på eftersom det perspektivet kommer att bredda vårt kunnande. Den förtrycktas perspektiv ger forskaren en mer distanse-rad, kritisk och objektiv blick. För det tredje byggs stark objektivitet av att vi undersöker och är medvetna om relationen mellan subjekt och objekt i det vetenskapliga arbetet. Detta sker när vi värdesätter den andres perspektiv i så hög grad att vi tar in det perspektivet i vår forskning, samt att vi ser på oss själva i vår egen kulturella kontext och undersöker vad den gör med oss.²⁸⁹ Vi ska inte bli ett med den andres perspektiv, men heller inte låsa in oss i vårt eget.

De tre delar i den starka objektivitet som jag ser behövs för att granska existentiell mening är något annorlunda än Hardings. Det jag vill bygga på är gemensamma beröringspunkter. Vårt gemensamma predikament är en väg för att hitta gemensamheter att bygga sanningssökandet på. Ytterligare en väg till att finna gemensamma erfarenheter är det som bell hooks betecknar yearning. I det ordet lägger hon den mänskliga erfarenheten av att längta efter förändring, efter att det ska bli annorlunda. Vad vi längtar till eller efter, skiljer sig från individ till individ, men längtan är densamma, menar hon.²⁹⁰ Den gemensamma erfarenheten av att längta efter förändring kan vara ytterligare en plats för möten med den Andre för att kunna ta med dennas perspektiv i objektivitetsbyggandet. Även Caputo talar om vår längtan efter den Andre och det annorlunda. Medan hooks utgår ifrån antagandet att människan hårbärgerar en sådan längtan efter att det ska bli annorlunda, visar Caputo varför vi har en sådan längtan. Den beror på att vi är obestämbara. Det finns ingen tydlig och entydig definition av människan och den där obestämbarenheten är något vi som individer lever med. Det går inte att säga att ”nu vet jag vem jag är”, för det finns alltid möjligheten att ”jag” är annorlunda i nästa ögonblick. Människan är oräknelig, oberäknelig i många olika bemärkelser. Om hon inte vore det skulle hon inte vara människa. Därför längtar vi efter den Andre och det annorlunda. Vi människor delar Tiden som återstår och längtan efter det annorlunda med varandra.

En tredje väg till att hitta gemensamheter för sökandet efter en stark objektivitet, både när vi väljer ut områden att söka på och när vi undersöker dem, är att använda sig av sina olika roller och genom dem bredda erfarenheterna. Istället för att t.ex. nöja sig med frågan: Vad är en forskare intresserad av? kan man med hjälp av sina egna roller bredda intresseområdet, vilket är något Harding tar upp:

²⁸⁹ Harding, S., 1991, s. 149-152.

²⁹⁰ hooks, bell, Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics, 1991, s. 12-13.

- Vad är t.ex. en pappa intresserad av att undersöka och ta reda på när det gäller forskning om mobiltelefoner, kärnkraft, könsroller?
- Vilka frågor ställer ett barn eller en syster till forskningen om vissa cancerformer och utvecklandet av botemedel?
- Hur skall språkvetenskaplig forskning se ut så att det blir viktigt för t.ex. en ingift farbror som tillhör en ursprungsbefolkning?

När vi prövar våra olika roller i gränstänjandet av vad som kan vara meningsfullt och meningslöst på det existentiella planet vidgas horisonten och vår kunskap om vad som är möjligt att uttrycka, såväl kroppsligt som verbalt.

Med hjälp av ovanstående resonemang vill jag hävda att det är i samspelet med andra som vi får näring till att själva formulera och utforma existentiell mening. Från mötet med den Andre hämtar vi både möjligheten att transcendera våra egna gränser och exempel på vad som skulle kunna vara meningsfullt och meningslöst. Med hjälp av de olika roller vi har kan vi aktivt söka efter beröringspunkter med den Andre.

I det gemensamma kan vi finna en plattform för objektiviteten om existentiell mening: i upplevelsen av vår egen skörhet och vår förmåga till transcendens i Tiden som återstår, vår gemensamma erfarenhet av att längta efter det annorlunda därför att vi är obestämbara, samt att vi kan tänja våra egna gränser genom att använda våra olika roller för att försöka hitta gemensamma beröringspunkter med varandra. Detta utan att vi för den skull exakt och en gång för alla kan fastslå vare sig vem den Andre, det annorlunda eller vilka vi själva är.

7. Existentiell mening och objektivitet

I föregående kapitel beskrev jag en process för hur två människor bygger en objektiv grund för sitt samtal om vår föreställning om existentiell mening. Jag menar att just när det gäller objektivitet omkring något sådant som existentiell mening är objektiviteten obestämbar i betydelsen att den måste återtas varje gång den ska användas. Denna objektivitet utgår givetvis från våra respektive inifrånperspektiv, men i samtalet går vi den andra människan till mötes. Samtalet är här nyckeln till gemensam förståelse. Gemensam förståelse återfinns i dialogen. När vi samtalar ökar vår gemensamma förståelse. Tillsammans jämför vi vad vi lägger in i orden vi använder och vi hjälps också åt att jämföra vad vi lägger in i orden med våra upplevelser av Tiden som återstår. Vi utreder var gemensamheterna finns mellan våra olika gestaltningar av existentiell mening och vi kommer fram till vilka drag vi har gemensamma med varandra. Därefter jämför vi igen med våra upplevelser av Tiden som återstår och hur vi för varandra beskriver de erfarenheterna. På så sätt kommer vi så småningom fram till vilka drag vi har gemensamma och var vi inte är eller behöver vara lika. Vi förenas genom dialogen. När vi säger att vi förstår samma sak, betyder det att vi förstår varandra och det gör vi genom att vi båda är kroppsliga. Med hjälp av språket reder vi ut det vi upplever. Samtalet fortsätter med att vi ger varandra synpunkter på varandras beskrivningar och gestaltningar, d.v.s. kritiskt granskar vi varandras uppfattningar om existentiell mening. Denna form av objektivitet måste erövrats varje gång vi möts. Den gemensamma förståelsen där vi går utöver oss själva för den Andres skull är förutsättningen för att objektiviteten ska återerövrats i varje möte. Samtidigt som vi jämför med våra respektive upplevelser av Tiden som återstår jämför vi också med vår förtrogenhet med att vara människor. Där frågar vi oss om det vi själva eller vår samtalspartner hävdar är rimligt i relation till vad vi vet om detta med att vara människor. Om man jämför denna process som jag beskrivit ovan med Davidsons triangel, räcker det inte med att peka ut det objekt i omvärlden som vi ska samtala om. Vi måste bygga upp en gemensam förståelse av den mänskliga verklighet som vi ska tala om, nämligen existentiell mening. Först därefter kan vi tillsammans börja granska det korrekta i våra respektive iakttagelser av den.

Ovanstående process har några ännu ej uttalade förutsättningar inbyggda i sig och jag ska försöka reda ut vilka de är. Därför vill jag jämföra med Robert Brandoms teori om hur rationell kommunikation mellan ett jag och ett du tillsammans bygger upp en objektiv grund. För att förstå Brandoms reso-

nemang måste man förstå att han skiljer mellan innehållet i det som sägs och attityden till det. Han skiljer mellan de dicto-attityder till något, d.v.s. till påståendet om det, det sagda och de re-attityder, d.v.s. till det man talar om, själva saken. När man går från att enbart påstå något till att förhålla sig till själva saken, förändras ens inställning. Då inträffar det faktum att båda personerna i samtalet plötsligt kan uttala sig om samtalsämnet. Då övergår lyssnaren till att inte bara notera den andres synpunkter, utan hon eller han börjar också granska huruvida talarens beskrivning är korrekt eller inte.²⁹¹

Vad gör vi när vi påstår något? Det första vi gör är att vi går in i en normativ kontext som handlar om att både ange och be om skäl för de påståenden som används i samtalet. När man påstår något förbinder man sig till ett propositionellt innehåll som i sin tur är förbundet med andra uttalanden. Om man säger 'Det är meningsfullt att packa kläder för Rädda Barnen', hävdar man också andra påståenden, t.ex. 'det är värdefullt att kunna hjälpa andra människor'. Om man i ena andetaget säger det första påståendet, kommer ens samtalspartner att be om en förklaring om man i nästa andetag skulle hävda att det inte är någon idé att hjälpa människor. Det andra som inträffar när vi påstår något är att det följer ett krav på att vi ska kunna berättiga det vi säger. Frågan är under vilka omständigheter man kan hävda det vi hävdar och vilka övriga påståenden som följer med vårt första påstående. Dessa åtaganden utgör grunden för rationell kommunikation, enligt Brandom. Det som inträffar i kommunikationen är att de båda som samtalar håller ordning på både sina egna och samtalspartnerns åtaganden och berättiganden i samtalet. I den här typen av samtal kan man urskilja tre slutledningsrelationer: åtagandeslutledningar, berättigandeslutledningar och oförenlighetsslutledningar. När jag åtar mig att berättiga något måste jag följa upp vad det leder till och när jag gjort det behöver jag också höra den andra personens berättigande av sin ståndpunkt, samt pröva hur det hör ihop med andra påståenden som är av vital betydelse för resonemanget.²⁹²

Brandoms teori tillåter att alla människor kan ha fel och det hänger, enligt Knuuttila, ihop med att innehåll och attityd hålls åtskilda. Vad det är vi talar om och vad vi har för inställning till det är av stor vikt vid rationell kommunikation.

För att kunna hålla en sådan ordning på samtalet krävs det jag nämnde tidigare, nämligen att man skiljer på det personen säger om saken och saken det gäller. Om man jämför min beskrivning av objektivitetsprocessen med det som framkommit om Brandoms normer för ett rationellt samtal mellan två människor, finns både skillnader och likheter. Båda förutsätter vi att ett samtal mellan två personer bygger på ett gemensamt, intuitivt antagande om vad rationalitet är. Båda förutsätter vi att vi i samtal förmår skilja mellan det

²⁹¹ Knuuttila, Simo, Third Person Objectivity, i *Archivio di filosofia*, red Olivetti, Marco M., 2006, nr 1-3, s. 385f.

²⁹² Knuuttila, S., 2006, s. 385.

som sägs och själva saken det sägs något om. Båda antar vi dessutom att samtalet grundar sig på ett gemensamt ansvar för upprätthållandet av samtalslets normer. Jag vill dock påpeka att jag inte går in i den filosofiska diskussionen kring *de dicto* och *de re*, d.v.s. det som sägs och själva saken det sägs något om. Jag utgår istället ifrån att det är en förmåga vi har att kunna skilja dessa båda åt. Det är den förmågan som gör att vi kan förstå vad begreppet sanning är och det utmejslas, som Davidson hävdar, i en dialog mellan två människor om en gemensam verklighet.

En sak som skiljer Brandoms teori från min processbeskrivning är samtalslets innehåll. Hans samtalsämne rör den empiriska världen, mitt samtalsämne handlar om människors föreställningar om existentiell mening. Därför måste den processen innehålla ett byggande av en gemensam förståelse av den mänskliga verkligheten existentiell mening. Det i sin tur förutsätter Brandoms normer för hur ett rationellt samtal ska gå till.

Enligt Knuutila vill Brandom med sin teori visa på att ett tredjepersonsobjektivitetens perspektiv finns inflätat i strukturen hos vår föreställningsvärld om vad rationalitet är. Hur ska man tolka det? Det jag vill mena med det är att tredjepersonsobjektivitet inte förutsätter en neutral utsiktspunkt i stil med utsikten från ingenstans. Men det är en föreställning om att det skulle finnas ett utifrånperspektiv som är en neutral plats för bedömningar av påståenden och att ett sådant perspektiv är det korrekta perspektivet som ger en sann beskrivning av verkligheten. Min fråga är om man verkligen måste gå en sådan omväg för att komma fram till det våra vardagsliv utgår ifrån, nämligen från antagandet 'jag har rätt'. Jag vill ge ett exempel. Min kompis Magnus och jag är ute och går i skogen. Så småningom kommer vi till en sjö där isen ligger. Vi båda är ganska duktiga på att se om en is är möjlig att gå på, men just den här dagen är jag osäker. Det har varit milt länge och det här är den första is jag ser för säsongen. Alltså kontrollerar jag med Magnus: "Den ser ut att hålla, vad tror du?" Magnus tittar en stund och sedan säger han: "Ja, hör du, du." Det svaret öppnar för en gemensam tvekan eftersom ingen av oss vill bli iskall om fötterna. I det ögonblicket finns inget antagande om någon tredjepersonsobjektivitet som skulle vara korrekt. Min hund som just då traskar iväg över isen utgör inte något tillförlitligt tredjepersonsperspektiv. Det vi istället gör är att vi litar på oss själva och på varandra. Vi börjar helt enkelt utforska det vi ser. Jag tar ett försiktigt kliv ut på isen, med andra foten kvar på land. Magnus tittar sig runt i omgivningen för att se om vi hamnat på den sida om sjön som har en kallkälla vid strandkanten.

Det jag vill ha sagt med det här exemplet är att jag tror att det är så här vi människor fungerar. Vi litar på våra egna sinnen och på vår omdömesförmåga och försöker uppfinna metoder för hur vi ska kunna få reda på hur saker och ting förhåller sig. När vi inte klarar det vänder vi oss till andra människor som kan hjälpa till. De finns för oss t.ex. i form av människor runt omkring oss, i form av människor som har skrivit böcker vi kan läsa eller ritat bilder som gör att vi kan räkna ut hur man skruvar ihop en bokhylla. När vi

samtalar med varandra om sådant vi vill komma fram till en sann beskrivning av, litar vi på att vi kan hjälpas åt att komma fram till det. Vi antar inte att det skulle finnas en tredjepersonsobjektivitet som är 'den sanna beskrivningen av verkligheten'. Vi behöver inte den, för vi vet med oss att vi kan ha rätt om det vi hävdar. Det är i vår förmåga att skilja mellan det vi säger och själva saken som Magnus och jag förstår att vi måste kontrollera själva saken med det vi upplever av den. Med andra ord måste vi testa om isen håller för en människa som väger betydligt mer än vad min hund gör.

Det finns tillfällen då vi människor har lurat oss själva att tro att det i vissa lägen finns ett tredjepersonsperspektiv som är objektivt och Knuuttila ger ett sådant exempel i form av journalistisk.²⁹³ Om journalisten kan rapportera om en händelse utan att själv figurera i själva rapporten och blanda in egna omdömen i den, tror vi att det på något sätt är trovärdigare och mer objektivt. Riktig så enkelt vet vi att det inte är. Det betyder inte att jag menar att det aldrig går att finna en objektiv rapportering. Objektivitetsprocessen ser dock något annorlunda ut än att vi tar ett steg tillbaka och rapporterar allt vi ser.

Min processbeskrivning innehåller inte föreställningen om en tredjepersonsobjektivitet. Min process förutsätter snarare att vi alltid börjar i våra egna perspektiv, men att vi tillsammans kan göra en objektiv bedömning av huruvida den beskrivning av existentiell mening vi har framför oss är korrekt i förhållande till upplevelser av Tiden som återstår och den kroppsliga allmängiltighet som existentiell mening utgör. När det gäller existentiell mening som kroppslig allmängiltighet är vår uppgift i samtalet att ge varandra korrigeringar om vad som är rimliga tolkningar. En tredje person som inte varit med i vårt samtal skulle kunna bjudas in att lyssna till våra ståndpunkter och göra sin bedömning av rimligheten i våra slutsatser. Där kan vi alla tre komma överens om vad som kan vara rimliga slutsatser och korrekta tolkningar av existentiell mening utan att vi för den skull för egen del måste hålla med om dem. Vad förutsätter det? För att kunna besvara den frågan behöver jag en byggsten till.

Den byggsten jag vill försöka använda är Martha Nussbaums syn på emotioner som omdömesformer. Hon menar att emotioner är "värderande omdömen som tillmäter saker och personer bortom en persons kontroll stor betydelse för denna persons eget blomstrande". De emotioner hon syftar på är t.ex. sorg, fruktan, glädje, tacksamhet, svartsjuka, medlidande, kärlek. Hon talar alltså inte om känslor som hunger och törst som har att göra med kroppsliga drifter eller det hon kallar objektslösa sinnesstämningar som irritation eller endogen depression.²⁹⁴

²⁹³ Knuuttila, S., 2006, s. 383.

²⁹⁴ Nussbaum Martha, C., *Emotioner som värdeomdömen*, i Holm, Ulla M., Mark, Eva och Persson, Annika, (red) Tanke, känsla, identitet, 1997, s. 200.

Nussbaum menar för det första att emotioner alls inte är hugskott eller plötsligt uppdykande stormar som man inte har en aning om var de kommer ifrån. Emotioner handlar om något, de har ett objekt, menar Nussbaum. För det andra är detta objekt som emotionen handlar om ett intentionalt objekt. Objektet är ”i emotionen så som det ses eller tolkas av den person vars emotion det är.” Emotioner om en älskad förälder kan inrymma både hur viktig den föräldern är och hur enastående irriterande hon eller han är. Intentionaliteten har just att göra med att den person som har emotionen ser på den person eller de värden som står på spel ur sitt eget inifrånperspektiv. Det är den personens eget sätt att se på objektet som färgar emotionen. För det tredje innebär emotioner också vad personen som har emotionen tror om objektet. Om personen tror att hans eller hennes förälder riskerar att dö, kommer personen att hysa rädsla. Om vederbörande däremot tar för givet att föräldern är frisk och kommer att verkställa löftet om att hälsa på en hel vecka, kommer rädslan att ha andra ingredienser i sig än rädslan för att föräldern ska avlida. För det fjärde är objektet försett med värde för den som hyser emotionen. Det värde personen uppfattar att objektet har är knutet till det egna blomstrandet, menar Nussbaum. Objektet är viktigt p.g.a. den roll det spelar i personens liv och framtid.²⁹⁵

Nussbaum ger exempel på hur en bedömning går till med hjälp av emotioner. Hon börjar i det stoikerna menade, nämligen att omdömet är ett bifall till en föreställning. Det är med andra ord en process som handlar om att för att komma fram till ett bifall måste personen först göra överväganden och bedömningar av föreställningen ifråga. Exemplet hon ger är att i en situation som en människa befinner sig i, slår det henne att något förhåller sig på ett visst sätt. Än så länge bejakar hon inte detta förhållande. Hon ser bara möjligheten av att det skulle kunna vara så som det nyss slagit henne. Nästa steg i processen är att hon står inför tre alternativ. Det första är att hon godtar föreställningen, m.a.o. blir den hennes omdöme. Det andra alternativet är att hon avvisar föreställningen, då blir hennes omdöme det motsatta till föreställningen. Det tredje är att hon låter föreställningen bli hängande i luften, hon tar inte ställning varken för eller emot.²⁹⁶

För att kunna göra ovanstående bedömning menar Nussbaum att emotioner innehåller kognitiva element. Vad menar hon med det? Trosföreställningar och varseblivningar spelar hos emotioner en framträdande roll. De utgör kognitiva element hos emotionen och är essentiella för emotionens funktion hos oss människor. Med hjälp av dem gör vi bedömningar av *vår* verklighet. Dessa bedömningar utgör sedan grunden för hur vi handlar.²⁹⁷

Det viktiga att komma ihåg här är att emotioner har att göra med bräckliga ting, sådant som personen som hyser emotionen inte har kontroll över.

²⁹⁵ Nussbaum, M. C., 1997, s. 203-206.

²⁹⁶ Nussbaum, M. C., 1997, s. 210.

²⁹⁷ Nussbaum, M. C., 1997, s. 208-209.

Det är precis det som också existentiell mening handlar om, sådant vi inte har kontroll över. Det jag saknar hos Nussbaum är andra människors betydelse för de omdömen vi ger. Det tredje alternativet ovan, som hon menar är att inte ta ställning, kan mycket väl ha en fortsättning. Den fortsättningen handlar om att jag inte vill bestämma mig förrän jag har talat med någon annan om det som slagit mig. Det kanske är så att det som slagit mig är av en sådan dignitet att det är svårt att avvisa, samtidigt som det är väl svårartat att ta till sig. Alltså måste jag höra mig för med några människor som jag litar på om hur de bedömer det jag har att komma med. Först efter några sådana samtal är jag redo att avge min bedömning. Sådana samtal har vi ofta med våra närmaste, våra arbetskamrater och vänner. Vi behöver andra för att kunna göra en objektiv bedömning.

Hur ser nu förutsättningarna ut för objektivitet som handlar om människors föreställningar? Utgångspunkten är att vi har en intuitiv uppfattning om vad rationalitet är. Vi antar helt enkelt att sunt förnuft är vår gemensamma plattform. En annan förutsättning är att vi som samtalar har förmåga att skilja mellan det som sägs och själva saken. Det är den förmågan som gör det möjligt för oss att föreställa oss att vi både kan ha rätt och fel. Med hjälp av den kan vi också kontrollera om det som sägs stämmer med verkligheten eller inte. En tredje förutsättning är att vi förutsätter att det finns vissa normer som gäller vid rationella samtal av det här slaget. Dessa är att i ett sådant här samtal ska man både ange skäl för det man hävdar och kunna be om skäl för det som samtalspartnern hävdar. Dessutom förutsätter vi att vissa påstående följer med de påstående vi uttalar. Normen är att om vår samtalspartner vill granska dessa medföljande påstående har hon eller han rätt att göra det. Den fjärde förutsättning för objektivitet är att vi använder emotioner som bedömningar av verkligheten. Dessa bedömningar är inte minst viktiga när vårt samtal rör sådant som vad som ska betecknas som existentiellt meningsfullt respektive meningslöst. Emotioner är av stor betydelse för vår uppfattning av Tiden som återstår instängdhet och transcendens. Detta är de fyra förutsättningar som möjliggör objektiv granskning av existentiell mening. Det är en objektivitet som utformas i ett samtal och gestaltas av de människor som deltar i samtalet. Lika litet som sanning är en storhet utanför oss, är objektivitet det. Objektivitet är, liksom sanning, ett begrepp som vi människor utformar och är i behov av. Det är vi som har förmåga att gestalta objektivitet, fast den är obestämbar, och att använda den i ett samtal om existentiell mening.

Både Brandom och Nussbaum förutsätter att vi kan ha fel. Emotionella såväl som empiriska omdömen kan vara felaktiga. Det är därför vi behöver granska det vi hävdar och vi granskar det på de sätt som vi finner adekvata i just den situationen. Det är därför processen med att granska existentiell mening både behöver en samtalspartner och att vi jämför det vi hävdar med våra olika upplevelser av Tiden som återstår. För objektivitetens skull behöver vi varandra. Vi kan stärka objektiviteten genom att aktivt ta med vårt

gemensamma predikament: upplevelsen av vår egen skörhet och vår förmåga till transcendens i Tiden som återstår, vår gemensamma erfarenhet av att längta efter det annorlunda därför att vi är obestämbara, samt använda vår förmåga att tänja våra egna gränser genom att använda våra olika roller för att försöka hitta gemensamma beröringspunkter med varandra.

Avslutning på en efterforskning

Det här arbetets övergripande problemställning – kan man uppleva mening om allt är flyktigt? – har blivit besvarad på ett sätt som jag inte hade väntat mig. Jag hade tänkt mig att svaret skulle vara något i stil med att man kan uppleva mening därför att allt inte är så flyktigt som man tror. Kanske är svaret att det inte är så flyktigt som vi tror tack vare att mening gestaltas i våra kroppar. Däremot kanske man kan säga att mening är föränderlig. Vidare trodde jag att svaret skulle handla om att vi rör oss på en skala mellan flyktigt och fast och någonstans på den skalan befinner sig våra livs mening. Istället finns svaret på en helt annan 'ledd' än vad jag kunde föreställa mig. Eller det kanske snarare är så att själva blandningen av fast och flyktigt är mycket mera sammansatt än vad jag i början av arbetet någonsin kunde ana.

Innan jag sammanfattar vad jag kommit fram till, vill jag kort nämna sådant som kvarstår. I det inledande kapitlet skrev jag att det skulle bli ett arbete inom flera filosofiska områden. Ett område är de existentiella frågornas område, ett annat sanningsproblematiken. Men jag har också varit inne på människosyn och där bl.a. berört medvetandefilosofi. Tillkommer gör också diskussionen om referens, men på ett okonventionellt sätt. Likaså har jag berört språkfilosofi utifrån en mer elementär fråga, nämligen hur man skulle kunna se på språket. Jag har också varit inne på vad objektivitet är och hur man kan resonera om det i relation till existentiell mening. Med dessa exempel vill jag ha sagt att ur denna mångfald av filosofiska problemområden är det naturligtvis så att jag omöjligt kan ha täckt allt som finns att säga och undersöka. Mitt syfte har istället varit att visa hur många olika filosofiska fält hör samman och att det emellanåt är viktigt att vi undersöker hur de hör samman och vad vi då kan tänkas säga om dem.

Det kvarstår med andra ord en hel del intressanta frågor. Ett stort och intressant fält är att jämföra naturvetenskapliga påståenden om människan med filosofiska om henne. Vad är möjligt och inte möjligt att säga om henne i de olika vetenskaperna? Har någon av dem tolkningsföreträde eller inte och varför? En annan sak att utforska mera är hur man skulle kunna förbättra den objektivitetsprocess jag skissat på genom att pröva den mot annat än bara existentiell mening. Det kan då visa sig att en del av det jag menar måste vara med inte behövs, medan annat tillkommer. Kan man över huvud taget säga att objektivitet är en process mellan människor? Är att den är obestäm-

bar ett generellt påstående som inte bara gäller i den existentiella meningens sammanhang?

Jag började mitt arbete med att undersöka några olika filosofers synsätt på livets mening. Under det arbetet framkom några olika saker om mening som jag kort vill repetera här. Jag fann att flera av filosoferna förutsatte att livets mening i första hand är en språklig företeelse, vilket föranledde mig att söka efter andra möjligheter till att uttrycka eller grunda mening i något annat än språk. Det förde mig till de båda filosoferna Caputo och Wyschogrod, men deras filosofi behövde hjälp att förklaras utifrån några av dem som de i sin tur inspirerats av. Därför kom jag in på Levinas, Heidegger och Derrida. Med hjälp av dem fick jag möjlighet att föra in framför allt tre saker i mitt filosoferande: föreställningen om den Andre och vilka konsekvenser den Andre får för vårt meningsgestaltande, föreställningen om att vi alltid och allaredan är i världen vilket påverkar hur vi ser på och betar oss i världen, samt föreställningen om det obestämbara och vad det gör för våra föreställningar om oss själva, tiden och existentiell mening. Med hjälp av dessa tre filosofer fick min övergripande frågeställning: Kan man uppleva mening om allt är flyktigt? en något annan dimension. Vid det laget började jag ana att flyktigheten kanske sitter i oss själva i form av föränderlighet, att vår upplevelse av mening hänger ihop med att vi är de människor vi är och de sätt som vi är förankrade på i denna värld, samt att vi på något sätt är sammansatta med andra människor i det att vi delar skörheten med den Andre samtidigt som vi dessutom har ansvar för den Andre.

Arbetet med Caputos och Wyschogrods framställningar gjorde att jag upptäckte möjligheterna till att tala om existentiell mening ur ett kroppsligt perspektiv. Det i sin tur gjorde att jag inte behövde anta att existentiell mening är en storhet utanför oss människor. Båda dessa filosofer gav mig möjligheter att förstå existentiell mening ur helt andra perspektiv än tidigare. Bara det faktum att jag i kapitel 2 bestämde mig för att inte tala om en livets mening utan om existentiell mening gjorde att mitt arbete fick en något annan förskjutning. När jag sedan gjorde bekanskap med Caputo och Wyschogrod fick jag möjlighet att se existentiell mening som del i en etisk kontext och som del i uttrycket Tiden som återstår. Det fick konsekvenser för hur jag började se på mitt uttryck existentiell mening.

Ganska snart uppstod en del filosofiska problem. Problemen handlade om att undvika självcentreringens fälla i det inifrånperspektiv jag valt och i samband med det formulera vad slags objektivitet som är möjlig. Till existentiell mening i människors liv knöt jag människans egenvärde i form av att det är något som har att göra med vår förmåga att tillföra varandra godheter. Det tredje filosofiska problem jag behandlade i min framställning var hur existentiell mening förhåller sig till tid och referens, eftersom jag hävdade att vi behöver både begriplighet och upplevelse för att kunna förstå vad existentiell mening är.

Det fjärde problem som visade sig var att inifrånperspektivet gör att vi bara kan uppleva mening i nuet, d.v.s. i det enskilda partikulära. För att nå fram till det begripliga behöver vi något slags helhet och den kan vi endast få genom reflektion. Den i sin tur behöver intryck utifrån. Mitt problem blev hur man bryter partikulariteten.

Vi tänjer gränser för vad vi kan föreställa oss. Men vi har väl föreställningar om något och vad är detta i så fall? Jo, vi har föreställningar om den verklighet vi upplever. Föreställningarna använder vi språket för att forma och uttrycka. Språket som vi uttrycker våra föreställningar med hör ihop med den verklighet som vi språkligt uttrycker något om. Frågan är bara hur. Det blev mitt femte filosofiska problem. Det sjätte problemet uppstod genom att jag ville grunda vår identitet på det vi ytterst bryr oss om. Det komplicerar identiteten på så sätt att vi har många saker som vi kan säga att vi ytterst bryr oss om och de kan krocka med varandra. Nedan sammanfattar jag vad kapitlen 2 till 4 gav för min bearbetning av dessa sex problem för att sedan gå vidare med hur arbetet med objektiviteten förlöpte.

Det vi ur ett filosofiskt perspektiv kan se är att vi verkar ha ett slags intuitiv uppfattning om vad frågan om livets mening innebär. Det märks i att vi semantiskt kan vara överens om vad frågan betyder, men att vi är oense om vilka svar som är de rätta. Denna intuitiva uppfattning av vilket problemområde vi rör oss på, påverkar vår syn på vilka svar på frågan om livets mening som är riktiga svar och vilka som inte är det. Redan från början har jag antagit ett inifrånperspektiv på mening. Det innebär att vi inte annat kan än att uppfatta och uppleva mening inifrån oss själva. Det som framkommit under arbetets gång är att vi på ett sätt är instängda i oss själva genom den mörka diakroniciteten, vi kan inte annat än vänta på åldrande och död. Samtidigt finns en möjlighet ur denna självcentrering. Vi delar skörheten med andra människor och vi har möjlighet att i medkänsla gå dem till mötes. Det öppnar för hoppet om att det totalt annorlunda ska bryta in. Vi kan bryta självcentreringen därför att vi har förmåga att se att vi alla är kroppar, att vi delar samma belägenhet.

Från vårt inifrånperspektiv startar frågorna och det är utifrån vad vi själva varit med om som vi försöker begripliggöra den existentiella meningen. Vi är i hög grad en del av det sammanhang där vi lever. Vår förmåga att reflektera över vår situation och över vårt eget reflekterande sker i samspel med andra. Vi behöver andra människor för att komma längre i vårt tänkande och vi blir påverkade av hur de uppfattar oss och det som är värdefullt i livet. Vi kan helt enkelt inte avstå från att bli påverkade av andra människor. På så sätt går det att hävda att inifrånperspektivet på mening inte behöver bli självcentrerat. Vi behöver andra för att kunna utforma vår egen uppfattning om vad som är existentiellt meningsfullt och meningslöst. I samtalen med andra får vi del av vad de finner värdefullt med livet och med mänskliga relationer. På olika sätt uttrycker de hur människor tillför deras liv värde. Det skulle kunna vara en viktig komponent till varför vi uttrycker att människan har

egenvärde. Egenvärdet hänger ihop med vår förmåga att tillföra andra människor goda värden och att ta emot vad andra människor tillför oss i värde. Det svar jag fann på hur det är möjligt är att möjligheten till egenvärde finns i den Andres ansikte. Förmågan till godhet uppstår inte ur ingenting. Den uppstår som ett svar på den bön som den Andre förmedlar genom skörheten som visar sig i hennes ansikte.

Den fenomenologiska upplevelsen av mening är en upplevelse av nuet, men det är inte samma sak som ett berättigande av att livet har mening. Meningens begriplighet är en teoretisk mening som ger orientering i tillvaron, medan den fenomenologiska meningen är själva upplevelsen av existentiell mening. Både begriplighet och upplevelse behövs för att vi till fullo ska förstå. Själva begripliggörandet sker i form av en berättelse, en narrativ. I den livsberättelsen förhåller vi oss till tiden. Det betyder att vi förhåller oss till det som varit, det som är och det som ska komma, men inte som något linjärt. Vi kan berätta fram meningsfullhet eller meningslöshet åt det förflutna likaväl som åt framtiden. Begriplighet och upplevelse förutsätter på något sätt tid och referens. Det krävs tid för att det ska bli någon upplevelse, nämligen i form av att det finns kroppssubjekt i tiden som kan uppleva något. Tiden är också central för våra livsberättelser. I berättelsens form kan vi få dåtiden att gestaltas nu och det vi önskar ska hända i framtiden att te sig fullt möjligt. Anledningen till att tiden både kan bära instängdhet och hopp om att det annorlunda ska bryta in beror på tidens obestämbarhet. Det finns en ej förnimbar glipa mellan nu och sedan som gör tiden obestämbar. Den existentiella meningens referens står att finna i det tidsliga kroppssubjektet, i erfarenheter av instängdhet och transcendens, erfarenheter som vi delar därför att vi alla är kroppar. Vi kan tala om meningsfullt och meningslöst tack vare att existentiell mening är en kroppslig allmängiltighet, d.v.s. något som ges mening genom att manifesteras i ett subjekt.

För att ge plats åt de små meningsfullheterna i livet använder jag uttrycket existentiell mening. I det uttrycket vill jag inrymma både det meningslösa och det meningsfulla eftersom båda behövs för vår förståelse av mening. Ytterligare en anledning till att jag föredrar att tala om existentiell mening istället för livets mening har att göra med att själva upplevandet av existentiell mening alltid försiggår i nuet och därför är den fenomenologiska meningen alltid partikulär. Den är i nuet och vi upplever den inifrån oss själva. Sett ur det perspektivet går det inte att fånga det meningsfulla för hela livet. Vill vi försöka finna en position utifrån vilken vi kan se det hela behöver vi göra det tillsammans med andra. Svaret på hur det går till finns i att vår skörhet gör att vi inte kan låta bli att påverkas av andra människor. Mötet med den Andre hjälper oss att komma ur vår egen instängdhet i Tiden som återstår. Människors möten med varandra och de förhållanden som råder där mötena äger rum konstituerar den plats där existentiell mening manifesteras, d.v.s. i de faktiska liv som människor lever. Tillsammans lägger vi ihop våra erfarenheter och gör våra livsberättelser till ett större helt. Det är så man kan se

att språk och vår verklighet hänger samman. Vi berättar det vi är med om och berättelsen gör att vi förstår vad det är vi är med om.

När vi utformar hur vi själva ser på existentiell mening gör vi det genom att tänja gränserna för vad vi tidigare trott varit möjligt att tänka och uttrycka. Vi gör det genom att kliva över gränserna för olika uttrycksformer. Vi gör det därför att vi vill formulera vad det är vi ytterst bryr oss om. Det har med vår identitet att göra. Det vi ytterst bryr oss om har att göra med hur vi ser på mening, lycka och moraliska värden men de är sammanlänkade med vad vi uppfattar är våra val, möjligheter och handlingar. Ibland kan allt detta vara motstridigt hos en och samma människa. Det motstridiga i en människas identitet kan tas udden av genom att mötet med den Andre för med sig två saker: Det ena är att utgöra en gräns. Gränsen kommer sig av den moraliska förpliktelse vi har gentemot den Andre och dennas skörhet. Det andra mötet med den Andre för med sig är det totalt annorlunda. Det för i sin tur med sig möjlighet för individen att transcendera sina egna gränser. Utan den Andre och det annorlunda blir individens utformande av existentiell mening bara mer av samma, det blir instängdhet i nuet. Mötet med den Andre bryter in med det annorlunda. Kommunikation, skörhet och gränsöverskridande hör ihop. Existentiell mening blir inte till utan andra människor, för utan dem får vi inte tillgång till det annorlunda som öppnar för möjligheten att överskrida våra gränser.

Det jag ovan har sammanfattat gjorde att jag förstod att en objektiv grund för existentiell mening måste handla om vad människor utarbetar tillsammans i ett samtal om existentiell mening. För det behövde jag undersöka vad man skulle kunna säga om människan som varelse. Inte för att jag ville slå fast hennes natur, utan för att undersöka vad som är rimligt att säga om människan som gör det möjligt för henne att tillsammans med andra kunna skapa något sådant som objektivitet.

I kapitel 6 tog jag åter upp existentiell mening som något som det är möjligt för människor att dela i betydelsen att vi förstår vad en annan människa talar om, samt att existentiell mening är något som kritiskt går att granska. Frågan från kapitel 1, *På vilket sätt är objektivitet möjlig när det gäller något sådant som existentiell mening?*, gavs fullt utrymme där. Jag undersökte möjligheten till en objektiv grund för den existentiella meningen. I den undersökningen valde jag några områden att titta närmare på. De är referens, språket och dess relation till verkligheten, begreppet sanning, samt vilka förutsättningar som ligger till grund för den objektivitet som jag målar upp. Självklart är det så att mina val av undersökningsområden färgar av sig på det sätt jag sedan talar om objektivitet i samband med existentiell mening. Jag valde referens därför att jag ville försöka visa att existentiell mening inte bara är en språklig företeelse. Detta trots att referensresonemang vanligtvis inte förs om sådant som inte är empiriska objekt. Jag valde språk och verklighet därför att jag var intresserad av att se på vilket sätt språket hjälper oss i vårt undersökande av våra upplevelser av Tiden som återstår. Begreppet

sanning valde jag därför att jag spontant skulle säga att vi hänvisar till något som är sant när vi talar om våra upplevelser av existentiell mening. När jag sedan skissade på hur en process skulle kunna se ut där två människor samtalar om existentiell mening med objektivitet som samtalets förutsättning, insåg jag att jag behövde reda ut vilka implicita förutsättningar en sådan process har.

På vilket sätt är då objektivitet möjlig när det gäller något sådant som existentiell mening? Mitt svar blev att objektivitet är möjlig om man ser objektiviteten som en process mellan människor. Den utförs i ett samtal. De som samtalar refererar till sina kroppsliga erfarenheter av Tiden som återstår och hjälps åt att med språket som ett verktyg formulera sina erfarenheter. De jämför med varandras och andras gestaltningar av existentiell mening och med språkets hjälp tar de sig vidare i utformandet av vad som är meningslöst och meningsfullt. Deras samtal inbegriper en normativ förutsättning om att ge och kunna förvänta sig berättiganden av de påståenden de gör. De slutsatser de avslutar sitt samtal med åstadkommes genom ficciones, en mix av fakta och fiktion. Fiktionen är inte lögn utan är ett begripliggörande av fakta. De bedömningar de gör av de olika perspektiv på existentiell mening som framkommit gör de utifrån sina emotioner. Det görs utifrån vilka emotioner som är berättigade utifrån den ficciones som de tillsammans tagit fram.

Det är när vi talar om den kroppsliga gestaltningen som vi kan göra de överväganden som behövs för att avgöra om en specifik gestaltning är meningslös eller meningsfull, om den är en sann gestaltning av existentiell mening, om den alls har att göra med existentiell mening eller inte. Att bara hålla sig inom det språkliga fältet räcker inte som min jämförelse med Appelros referensmodell gav vid handen. Men språket är viktigt både för vårt övervägande av existentiell mening och vårt gestaltande av den. Det är med hjälp av språket som vi kan tänja våra mentala föreställningsvärldar om vad vi anser viktigt och möjligt. Språket kan sägas utgöra en språngbräda för vårt faktiska agerande. Det är därför vi behöver sådana öppna begrepp som existentiell mening. De är inga stadiga och tydliga gångvägar vi kan hålla oss till. Istället utgör de skisser som vi kan använda oss av i en okänd terräng. De öppna begreppen möjliggör begreppsliggörande av det totalt annorlunda.

Detta fasta och föränderliga på helt andra ledder än jag föreställde mig, har ett annat sätt att manifesteras sanning än den sanning vi talar om när vi menar 'korresponderar med sitt objekt'. Den existentiella sanningen är bara en annan uttrycksform för sanning. Den kräver en annan sanningsuppfattning av oss, vilket Eberhard Herrmann uttrycker med orden att något är sant i existentiellt avseende innebär att det överensstämmer med verkligheten som vi konceptualiserar den och som det överensstämmer med våra existentiella erfarenheter av vad det innebär att vara människa och leva med livets undvikligheter. Det betyder inte att sanning på det existentiella området skulle vara något fullständigt subjektivt och relativt, för det ser Wyschogrods

kroppsliga allmängiltigheter till att det inte kan vara. Existentiell mening är ett allmänt begrepp därför att det är förankrat i våra kroppar, men det är ett öppet begrepp som möjliggör personliga gestaltningar av det utan att det därmed skulle bli relativt i betydelsen godtyckligt.

Genom uttrycket kroppsliga allmängiltigheter och Davidsons, av mig modifierade, triangel blir det möjligt att tala om objektivitet när det gäller existentiell mening. På vilket sätt? Objektivitet med sanning att göra. I det här fallet sanning som ficciones, en mix mellan fakta och fiktion. Det går nämligen inte att begripliggöra den existentiella meningen i ord annat än genom att göra det som en blandning mellan beskrivningar av det gestaltade och språkliga omskrivningar i form av berättelser. Av detta blir en narrativ som vi gör bedömningar av. Tillsammans har vi den specifika gestaltningen att jämföra den språkliga beskrivningen av gestaltandet med och vi har våra egna erfarenheter av existentiell mening att också jämföra med. Tillsammans gör vi en objektiv bedömning. Det här uttrycket för objektivitet har en normativ aspekt, nämligen i relation till möjligheten att vi kan ha fel. Därför behöver vi varandra i bedömningsarbetet och tillsammans vägleds vi av att det senare kan komma fram sådant som visar att vår bedömning inte var riktigt korrekt.

Platsen för allt detta utgörs av mötet mellan kroppssubjekt. Att vara kroppssubjekt är en position, en aktiv handling, det är att 'hålla sig beredd'. Det är själva vår utgångspunkt som möjliggör mötet med den Andre, en annan människa helt avskild från oss, någon som vi inte kan förbereda oss för. Av skäl som jag redogjort för ovan är det i detta möte vi skapar, inte livets mening, utan existentiell mening.

Det börjar vara dags att avsluta med ett citat från romanens värld, en värld av förtrogenhet med vad det är att vara människa. Så här skriver Torgny Lindgren:

Jag har aldrig förstått, sade Rostfria Karlsson, vad det skulle tjäna till att livet hade en mening. Alltsammans skulle bara bli ännu mera arbetsamt.²⁹⁸

²⁹⁸ Lindgren, Torgny, I Brokiga Blads vatten, 1999, s. 208.

Summary in English

This work attempts an answer to two questions. Firstly, is it possible to experience meaning when everything is transient? And secondly, in what way is objectivity possible when it comes to such phenomena as existential meaning? The answer turns out to be that everything is not as transient as we think, and this is due to the fact that meaning is manifest in our bodies. Of course, one could say that meaning is changing because our bodies are changing. I initially thought that the answer would be related to the idea that we move on a scale between transient and stable and that our lives' meaning is situated somewhere on that scale. Perhaps it is so that the very mixture of stable and transient is much more complex than I could ever imagine when commencing this work.

What we from a philosophical perspective can see is that we seem to have a kind of intuitive idea of what the question of the meaning of life is all about. This is shown by the fact that we can agree on what the question signifies, although we may disagree on the right answers. This intuitive idea of what problems are at stake, affects our view on which answers to the question are acceptable answers and which are not. I have from the very beginning adopted an inside-perspective on meaning. This means that we cannot help but apprehend and experience meaning from inside ourselves. What has become apparent in course of the work is that we, in a way, are enclosed in ourselves due to the dark diachronicity that characterizes our lives; we cannot avoid awaiting old age and death. At the same time there is a possibility to escape this self-centeredness. We share our frailty with other people and we have the possibility to encounter them. This opens up for the hope that that which is utterly different shall break in. We can break our self-centeredness because we have the ability to see that we all are bodies, that we share the same predicament.

The questions originate from our inside-perspective, and it is from what we ourselves have experienced that we try to make understandable existential meaning. We are to a great extent a part of the context in which we live. Our ability to reflect on our situation and on our own circumstances and our own contemplation, we share with others and is manifest in interplay with others. Thus is it possible to claim that the inside-perspective on meaning does not have to be self-centered. We need others in order to formulate our own idea of what is existentially meaningful or meaningless. In our conversation with others we gain access to what they consider valuable in life and

in human relations. In different ways, they express how other people bring value to their lives. The answer I found on how this is possible is that the possibility to intrinsic value is in the face of the Other. The ability to goodness does not come out of nothing. It comes out of an answer to the prayer that the Other communicates through the frailty that is shown in her face.

The phenomenological experience of meaning is an experience of the present, but this is not the same thing as justifying that life has meaning. The intelligibility of meaning is a theoretical meaning that can guide us in life, whereas the phenomenological meaning is the very experience of existential meaning. We need both intelligibility and experience in order to fully understand. Intelligibility is made possible by a story, a narrative. In this life-story, we relate to time. This means that we relate to time but not as something linear. We can narrate meaningfulness or meaninglessness to the past as well as to the future. Intelligibility and experience do in a way presuppose time and reference. Time is necessary for experience, namely in the form of a body-subject in time, which can experience something. Time is also central to our life-stories. In a narrative, we can make the past manifest in the present and that which we want to happen in the future to appear as fully possible. The reason as to why time can carry both enclosure and hope for the utterly different to break through is due to the indeterminable nature of time. There is a non-perceivable gap between now and then, which makes time indeterminable. The reference of existential meaning is to be found in the time-bound body-subject, in experiences of enclosure and transcendence, experiences that we share because we are bodies. We can speak of meaningfulness and meaninglessness because of the fact that existential meaning is a carnal generality, i.e. something that is given meaning by being manifest in a subject.

To make room for the small things meaningful in life, I use the term existential meaning. In this expression, I want to include both the meaningless and the meaningful, since both of them are needed for our understanding of meaning. Another reason as to why I prefer to speak of existential meaning instead of meaning of life is that the very experience of existential meaning always takes place in the present, and therefore is phenomenological meaning always particular. We experience it in the present and from inside ourselves. From that perspective, it is not possible to grasp that which is meaningful for life in its wholeness. If we want to find a position from which we can see the totality, we need to do it together with others. The answer to how this is done, we find in the fact that our frailty makes us inevitably prone to be affected by other people. The encounter with the Other helps us come out of our own enclosure in the Time that remains. Where people meet together with the conditions that prevail where the encounters take place, constitute the space where existential meaning is manifest, i.e. in the factual life that people live. Together, we combine our experiences and turn our life-stories into a greater whole. It is in this way that we can see that language and our

reality are connected. We tell what we experience and the telling makes us understand what we experience.

When we formulate how we, ourselves, look upon existential meaning, we do that by stretching the limits of what we previously thought possible to think and express. We do that because we want to formulate what it is that we ultimately care about. It has to do with our identity. That which we ultimately care about has to do with how we view meaning, happiness and moral values, but it is connected to that which we consider being our choices, possibilities and actions. Sometimes all this can be inconsistent in one and the same person. That which is inconsistent in a person can be mitigated through the fact that the meeting with the Other implies two things. One is that it constitutes a boundary. The boundary is caused by the moral obligation that we have to the Other and her frailty. The other thing that the meeting with the Other brings forth is the utterly different. That, in turn, brings about the possibility for the individual person to transcend her own boundaries. Without the Other and the utterly different, the individual person's manifestation of existential meaning will be just more of the same, it becomes enclosure in the present. Encounter with the Other brings in that which is different. Communication, frailty and transgression of boundaries go together. Existential meaning does not come about without other people, because without them we do not get access to that which is different and opens for possibilities of transgression of boundaries.

An objective foundation for existential meaning must be about that which people develop together in conversations about existential meaning. For this I had to investigate what one might be able say about the human being as an entity. Not that I wanted to determine human nature but, rather, investigate what one reasonably can say about the human being that makes it possible for her to, together with others, bring about such a thing as objectivity.

In what way is objectivity possible when it comes to things like existential meaning? My answer has become that objectivity is possible if one views objectivity as a process between people. It is performed left in a conversation. Those who converse refer to bodily experiences of the Time that remains and help each other with the language as a tool to formulate their experiences. They compare each others manifestations of existential meaning and with the help of language they go further in the formation of what is meaningless and meaningful. Their conversations imply a normative presupposition that they can justify the claims they make. The conclusions with which they end their conversation are accomplished through ficciones, a mixture of fact and fiction. Fiction is not lying but making fact intelligible. The judgments they make on the different perspectives on existential meaning that has appeared, they make from inside their emotions. They are made from those emotions that are justified by the ficciones that they together have brought forward.

Existential meaning has another way of manifesting truth than the truth we speak about when we mean “corresponding to an object”. Existential truth demands of us another conception of truth, namely that something is true existentially when it corresponds to reality as we conceptualize it and corresponds to our existential experiences of what it means to be a human being and live with the inevitabilities of life. This does not mean that truth in the existential realm is something completely subjective and relative. Existential meaning is a carnal generality, shared by us human beings.

Objectivity has to do with truth. In this case, truth as ficciones, a mix of fact and fiction. Because it is not possible to make intelligible existential meaning in words other than by doing it as a mix of descriptions of that which is manifesting itself and as linguistic rewritings in the form of stories. Out of this develops a narrative that we can judge. Together we make an objective judgment. This expression of objectivity has a normative aspect, namely in relation to the possibility that we can be wrong. Therefore, we need each other in the act of judgment, and together we are guided by the fact that it later on can emerge things that show that our judgment has not been fully correct.

The place for all this is the meeting of body-subjects. To be a body-subject is a position, an activity; it is “to be ready”. It is our very point of departure that makes possible the encounter with the Other, another person, completely detached from us, someone we cannot prepare ourselves for. For reasons I have accounted for above, it is in this encounter that we create not the meaning of life but existential meaning and its objectivity.

Litteraturförteckning

- Appelros, Erica
2002 *God in the Act of Reference. Debating religious realism and nonrealism.* Aldershot: Ashgate.
- Audi, Robert (red)
1999 *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bennett, Maxwell
2007 *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language.* Tillsammans med Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle. New York: Columbia University Press.
- Buller David J.
2005 *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Carlson, Gray D.
1992 *Deconstruction and the Possibility of Justice.* Redaktör tillsammans med D. Cornell och M. Rosenfeld. New York, London: Routledge,
- Caputo, John
1993 *Against Ethics. Contributions to a Poetic of Obligations with Constant Reference to Deconstruction.* Bloomington: Indiana University Press.
2000 *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are.* Bloomington: Indiana University Press.
2001 *On Religion.* London and New York: Routledge.
- Clark, Mary E.
2002 *In search of Human Nature.* London and New York: Routledge
- Cornell, Drucilla (red)
1992 *Deconstruction and the Possibility of Justice.* Redaktör tillsammans med M. Rosenfeld, D. Gray Carlson. New York, London: Routledge.,
- Cupitt, Don
1997 *After God.* London: Weidenfeld & Nicolson.
- Davidson, Donald
2001 *Subjective, Intersubjective, Objective.* Oxford: Oxford University Press.
2005 *Truth, Language, and History.* Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel
2007 *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language.* Tillsammans med Maxwell Nennet, Peter Hacker och John Searle. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques
1981a *Dissemination.* Engelsk översättning Barbara Johnson. London: The Athlone Press.

- 1981b *Positions*. Engelsk översättning Alan Bass. London: The Athlone Press.
- 1992 Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", i *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Redaktörer D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson. New York, London: Routledge, 3-67.
- 2000 Et cetera, i *Deconstructions. A User's Guide*. Nicolas Royle (red.). Översättning Geoffrey Bennington. New York: Palgrave, 282-305.
- Dreyfus, Hubert L. (red.)
2000 *A Companion to Heidegger*. Redaktör tillsammans med Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing,
- Furberg, Mats
1987 (1975) *Allting en trasa? En bok om livets mening*. Lund: Doxa.
- Grenholm, Carl-Henric
1988 *Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 11. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- 2003 *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Stockholm: Verbum.
- Guignon, Charles B.
1993 *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2000 The History of Being, i *A Companion to Heidegger*. Redaktörer Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing, 392-406.
- Gärdenfors, Peter
2000 Hur homo blev sapiens. Om tänkandets evolution. Nora: Nya Doxa.
- Hacker, Peter
2007 *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language*. Tillsammans med Maxwell Bennett, Daniel Dennett och John Searle. New York: Columbia University Press.
- Hall, Harrison
1993 Intentionality and World: Division I of Being and Time, i *The Cambridge Companion to Heidegger*. Charles B. Guignon (red). Cambridge: Cambridge University Press, 122-140.
- Harding, Sandra
1991 *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. New York: Cornell University Press.
- Heidegger, Martin
1992 *Varat och tiden. Del 1*. Svensk översättning Richard Matz. Göteborg: Daidalos.
- 1992 *Varat och tiden. Del 2*. Svensk översättning Richard Matz. Göteborg: Daidalos.
- Helander, Jan
1991 *Att leva medan tiden går*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Herrmann, Eberhard
2004 *Religion, Reality, and a Good Life*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2006 Religionsfrihet och sanning, i *Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*. Johan Modée, Hugo Strandberg (red.). Stockholm/Stehag: Symposion, 149-162.

- Holm, Ulla M.
1997 Emotioner som värdeomdömen, i *Tanke, känsla, identitet*. Redaktör tillsammans med Eva Mark och Annika Persson. Göteborg: Anamma,
- Holmberg, Martin
1994 *Narrative, Transcendence, and Meaning. An Essay on the Question about the Meaning of Life*. Studia philosophiae religionis 16. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- hooks, bell
1991 *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. London: Turn-around.
- Jeffner, Anders
1966 *Butler and Hume on Religion*. Stockholm: Diakonistyrelsen, Studia doctrinae Christianae Upsaliensia, 0585-508X; 7.
1989 *Att studera människosyn. En översiktlig problemanalys*. Tema Teknik och social förändring rapport 21. Universitetet i Linköping.
- Knuutila, Simo,
2006 Third Person Objectivity, i *Archivio di filosofia. Archives of Philosophy*. Redaktör Marco M. Olivetti, nr 1-3. 383-389
- Levinas, Emmanuel
1969 *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Engelsk översättning Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press.
1987 *Time and the Other (and additional essays)*. Översättning Richard A Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lindgren, Torgny
1999 *I Brokiga Blads vatten*. Stockholm: Norstedts.
- Lübcke Poul (red.)
1988 *Filosoflexikonet. Filosofer och filosofiska begrepp från A till Ö*. Stockholm: Forum.
- Lynch, Michael P.
1998 *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
2004 *True to Life. Why Truth Matters*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Löfstedt, Malin
2005 *Modell, människa eller människosyn. En analys av kritiska perspektiv på bilden av människan i neoklassisk ekonomisk teori*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 31.
- Mark, Eva (red.)
1997 Emotioner som värdeomdömen, i *Tanke, känsla, identitet*. Redaktör tillsammans med Ulla M. Holm och Annika Persson. Göteborg: Anamma,
- Modée, Johan (red.)
2006 *Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*. Redaktör tillsammans med Hugo Strandberg. Stockholm/Stehag: Symposium,
- Nussbaum Martha C.
1997 Emotioner som värdeomdömen, i *Tanke, känsla, identitet*. Redaktörer Ulla M. Holm, Eva Mark, Annika Persson. Göteborg: Anamma, 197-234
- Olivetto, Marco M. (red.)
2006 *Archivio di filosofia. Archives of Philosophy*. nr 1-3

- Persson, Annika (red.)
 1997 Emotioner som värdeomdömen, i *Tanke, känsla, identitet*. Redaktör tillsammans med Ulla M. Holm och Eva Mark, Göteborg: Anamma,
- Putnam, Hilary
 1981 *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1999 *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press.
- Quinn, Philip L.
 1997 Theological Realism and Antirealism, i *A Companion to Philosophy of Religion*. Redaktör tillsammans med Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell, 213-220.
- Rhees, Rush
 2006 *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rosenfeld Michel (red.)
 1992 *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Redaktör tillsammans med D. Cornell och D. Gray Carlson. New York, London: Routledge,
- Nicolas Royle (red.)
 2000 *Deconstructions. A User's Guide*. Översättning Geoffrey Bennington, New York: Palgrave,
- Searle, John R.
 2004 *Mind. A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
 2007 *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind, and Language*. Tillsammans med Maxwell Bennett, Daniel Dennett och Peter Hacker. New York: Columbia University Press.
- Sigurdson, Ola (red.)
 2006 *Postmodern teologi. En introduktion*. Redaktör tillsammans med Jayne Svenungsson, Stockholm: Verbum.
- Strandberg, Hugo
 2005 *The Possibility of Discussion. Relativism, Truth, and Criticism of Religious Beliefs*. Uppsala: Uppsala universitet.
 2006 *Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*. Redaktör tillsammans med Johan Modée. Stockholm/Stehag: Symposion,
- Svenungsson, Jayne (red.)
 2006 *Postmodern teologi. En introduktion*. Redaktör tillsammans med Ola Sigurdson, Stockholm: Verbum.
- Svenungsson, Jayne
 2004 *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Göteborg: Glänta produktion.
- Taliaferro, Charles
 1997 *A Companion to Philosophy of Religion*. Redaktör tillsammans med Philip L. Quinn, Oxford: Blackwell.
- Tanesini, Alessandra
 2004 *Wittgenstein. A Feminist Interpretation*. Cambridge: Polity Press
- Trigg, Roger

- 1997 Theological Realism and Antirealism, i *A Companion to Philosophy of Religion*. Redaktörer Philip L. Quinn och Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell, 213-220.
- Wittgenstein, Ludwig
- 1992 *Filosofiska undersökningar*. Svensk översättning Anders Wedberg. Stockholm: Thales.
- 2005 *Tractatus logico-philosophicus*. Svensk översättning Anders Wedberg 1992. Stockholm: Thales.
- Wrathall, Mark A. (red.)
- 2000 *A Companion to Heidegger*. Redaktör tillsammans med Hubert L. Dreyfus. Oxford: Blackwell Publishing,
- Wyschogrod, Edith
- 1990 *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1998 *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others*. Chicago: The University of Chicago Press.