

Mönster och innehåll

Jan-Ivar Lindén (Helsingfors / Heidelberg)

Innehåll kunde förstås som idéer, mönster i sin tur som något idealt i bemärkelsen icke påtagligt, men ändå styrande. I det förra fallet gäller det en kvalitet (*qualitas*) som är eller kan vara teoretiskt tillgänglig, just för att den inbegriper ett *qua*, ett såsom, i fallet mönster däremot en funktion som reglerar vår praktik och ordnade skeenden överlag. Hos Platon finns bägge momenten ofta sammanvävda i så måtto att idéer både förekommer som (visserligen svårgripbara, men i alla fall ledande) ämnen i filosofiska samtal och också i egenskap av *paradeigmata* tänks kunna ha en styrande modellfunktion i verkligheten som sådan. Jag tänker likväl inte i mitt korta bidrag gå in på de många aspekterna av Platons idélära. Somliga tolkare förhåller sig ju rent av tvivlande till existensen av en sådan ontologisk "lära" och vill snarare se de platoniska idéerna som identiska förankringspunkter för det filosofiska samtalet, vilka väsentligen alltid förblir implicita och i den mån de kan tematiseras, då inte utövar sin styrande funktion.¹ Också i den nyplatoniska vidareutvecklingen av platoniska ansatser, ligger Det Ena ovanom varje ideal bestämning. Vissa aspekter av dessa synsätt flöt genom Augustinus in i den kristna traditionen, men befann sig speciellt under hög- och senmedeltiden i ett konstant spänningsförhållande gentemot den då dominerande aristoteliska strömningen. När Augustinus sedan i början av Nya tiden återupptäcktes både inom prote-

1. Jag hänvisar här till Wolfgang Wielands fascinerande Platonbok och hedrar så samtidigt den nyligen bortgångne Wielands minne. *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

stantismen och den katolska motreformationen, var det inom en ny kontext.² Idébegreppet hade fortfarande vissa platonska konnotationer emedan det förekom ett antagande om medfödda idéer – vilket lät sig förbindas med den platonska tanken om återerinran (*anamnesis*) – men inom ramen för de nya subjektstilosofiska förutsättningarna förstods både medfödda och förvärvade idéer snarast som rent inre representationer av något yttre. När rationalisten Descartes och empiristen Locke är av olika åsikt om existensen av medfödda idéer, rubbar detta inte själva subjektstanken utan gäller enbart tyngdpunkten: eftersom återerinran i princip tillåter kunskap utan sinnlig bas

-
2. Väikänd är Luthers augustinism med dess starka betoning av det Augustinus kallar den inre evigheten (*aeternum internum*), men även inom katolicismen uppstod en liknande strömning, som hade ett enormt inflytande på västeuropeiskt kulturliv under 1600-talet och i Frankrike fick ett av sina uttryck i den kända konflikten mellan (augustinska) jansenister och (aristoteliska) jesuiter. Den nederländska biskopen Cornelius Jansenius stod redan tidigt i kontakt med likasinnade franska teologer, framförallt abbén av Saint-Cyran, Jean du Vergier du Haranne, och när Jansenius verk *Augustinus (Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilianses*, Jacobus Zegers, Leuven 1640) utkom postumt 1640, var jansenismen redan väl etablerad i Frankrike. Några månader efter utgivningen av Jansenius bok utkom sedan Descartes *Meditationer* och det finns rent av indicier som tyder på att Descartes under ett sammanträffande med kardinal Bérulle, en av förgrundsgestalterna inom den franska jansenismen, skulle ha inspirerats till sitt eget verk. Se Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 46-49 samt källan Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris 1691. I Descartes fall handlar det dock inte enbart om ett augustinskt försvar av innerligheten utan snarare om att använda sig av Augustinus själsuppfattning för grundläggningen av en ny kunskapsteoretisk medvetandepincip, som gör det lättare att ta yttrevärlden i besittning.

var tanken på medfödda idéer för den gentemot sinnevärlden skeptiskt inställda Descartes välkommen, för Locke däremot inte på samma sätt.³

Vad gäller Nya tidens representationsidéer, kan det förefalla som om dessa föreställningar har större likhet med den typ av funktioner som Aristoteles kallar *fantasmata* än med ontologiskt bärande idéer i platonisk bemärkelse – vilka uttryckligen kontrasteras mot den sinnliga varseblivningsvärlden (mot *fantasma* som skenbild).⁴ Inte heller Aristoteles syn på en fantasm motsvarar ändå det moderna föreställningsbegreppet (även om översättningen “föreställning” för *fantasma* nog i detta fall kan vara tjänlig). För Aristoteles rör det sig dock inte om en inre representation utan snarare om en funktion som bibehåller identiteten i det som framträder. Den skeptiska problematiken kring yttervärldens existens är Aristoteles i grunden främmande.⁵

3. I Descartes fall är kommentarerna om medfödda idéer utspridda i olika texter, framförallt *Meditationes de prima philosophiae* (*Oeuvres de Descartes* VII, éd. Adam & Tannery, Vrin, Paris 1996) och *Principia philosophiae* (*Oeuvres de Descartes* VIII, éd. Adam & Tannery, Vrin, Paris 1996), men även i korrespondensen. Locke ger ämnet en koncis behandling i sin *Essay concerning Human Understanding*, vars första del bär titeln “Of innate ideas” med de förtydligande underrubrikerna “No innate speculative principles” och “No innate practical principles”, John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (ed. Peter H. Niddich), Clarendon Press, Oxford 1979.

Descartes vacklar i sitt försvar av medfödda idéer mellan två synsätt och för fram än det ena, än det andra – beroende på vilka motargument han vill bemöta. Å ena sidan förstår han medfödda idéer som innehåll, å andra sidan som medfödda dispositioner att uppfatta sådana innehåll. Det senare synsättet förebådar på sätt och vis Kants tanke på förståndsbegrepp som måste finnas för att erfarenhet överhuvudtaget skall vara möjlig. Medfödda idéer blir då en förutsättning för också förvärvade idéer. Descartes håller sig dock inte till denna syn och detta har sina skäl bl.a. i hans omdömeteori. Ett omdöme är nämligen en kombination av den viljemässiga akten (bejakande eller förnekande) och ett idealt innehåll. Vare sig viljeakter i sig eller föreställningar som sådana innebär misstag, utan enbart det felaktiga bejakandet eller förnekandet av innehåll, d.v.s. omdömet. Descartes tänker sig förvisso att omdömen också kan gälla medfödda idéer och dessa kan då inte förstås som dispositioner utan måste utgöra föreställningsinnehåll. Omdömeteorin kräver m.a.o. att också de medfödda idéerna förstås som innehåll.

I Descartes omdömeteori är ställningstagandet en viljemässig akt som framspringer ur cogitot, vars vilja är nära nog gudomlig i sin oändliga aspiration (så Descartes uttryckligen i den fjärde meditationen). Aristoteles har ingen likadan extremt voluntaristisk viljesyn, men nog en omdömeteori, som också bygger på ställningstagande till innehåll. Ställningstagandet är för Aristoteles ett förmodande (*hypolepsis*), rotat i den strävan (*orexis*), som alstrar personlig aktivitet. Genom förmodanden urskiljer (*krinei*) den erfarande kännetecknande drag i fenomenen och bidrar så till att erfarenhetsvärlden ytterligare differentieras. Denna differentiering kan förstås som en i verkligheten grundad personlig mönsterbildning. Aristoteles starka betoning av funktionen *krinein*, som kan betyda bl.a. urskilja och avgöra, hänger nära samman med hans syn på erfarenheten som en av strävan genomsyrad mottaglig orientering i världen.

4. Se t.ex. *Sofisten* 236a.

5. Jfr *Fysiken* 193a, *Metafysiken* 1010b.

Inom modern filosofi är det de representerande föreställningarna som har fått bära upp den epistemologiska problematiken, gestaltad som en relation mellan subjekt och yttervärld, med närmast oöverstigliga följdproblem eftersom tanken på en rent inre representation riskerar att göra världen till en onåbar transcendent sfär bortom alla föreställningar. En viss inspiration har denna problematik hämtat ur antik skeptisk tradition, men i sin moderna utformning saknade den betoningen av sambandet mellan återhållna omdömen och den sokratiska dygden att känna till sin egen ovetskap. Syftet var istället att raffinera en ny kunskapsstrategi. Redan före Descartes var denna målinriktade användning av tvivlet tydlig i Francis Bacons propagandistiska plaidoyer för ett nytt vetenskapligt verktyg (*Novum organum*).⁶ Tvivlet står enbart för en skeptisk *fas* som skall smula sönder föregående tankevanor och så bana väg för en ny säkrare vetenskaplig metod. Aristoteles tanke på en naturligt och socialt inkarnerad varelse, som utnyttjar sina förutsättningar för att vinna kunskap, var för Nya tidens epistemiska och moraliska reformatorer ett rött skynke. I det följande tänker jag inte följa denna moderna tendens, utan istället med Aristoteles hävda att vi måste utgå från det oss förtrogna, från det vi bättre känner till (*hemin gnorimoteron*), om vi vill förstå någonting.

Vad man ständigt bör beakta när det gäller Aristoteles är, att tillhörighet utgör den självklara ontologiska utgångspunkten. Tack vare en given verklighet är det möjligt för oss att agera, ha kunskap och förstå. Tillhörigheten manifesterar sig långt före allt medvetande och har olika skikt: ofrånkomliga bestämningar och andra mer relativa strukturer, som visserligen inte heller är helt föränderliga, men ändå låter sig påverkas. Dessa senare "habituella" dispositioner utgör inte någon separat sfär. I de föränderliga mönstren verkar även oföränderliga sådana, som kan ha olika namn: orsaker, principer eller – i enlighet med den tolkning jag här försöker framlägga – osvikligt styrande innehåll. Vi är därför även i vår handlingsvärld hänvisade till ett grundläggande ontologiskt beroendeskap, där det mesta är givet på ett orubbligt sätt. Också som beroende varelser profiterar vi likväl på denna verklighet, som vi kan tacka våra liv för att kunna medverka i. Vi har p.g.a. denna delaktighet även vissa möjligheter att förstå hur verkligheten är beskaffad. Vad vi då gör är att utgå från den oss redan förtrogna, d.v.s.

6. Francis Bacon, *Novum Organum Scientiarum*, originalet utkom 1620. Det finns flera parallellutgåvor, t.ex. *Novum Organum*, 1-2 Bd, Lateinisch-Deutsch, Meiner, Hamburg 1990.

vanemässigt assimilerade och speciellt tillgängliga världen och i den arbeta oss fram till alltmer grundläggande skikt.⁷

Väsentligt att minnas är, att vanemässiga mönster för Aristoteles är intimt förknippade med sensation, känsla och begär. Också ur ett tematiskt plausibiliserande perspektiv ter det sig viktigt att i habituella strukturer finna de moment som hindrar en teori om mönster att förfläckas till en funktionalistisk strukturalism, som inte har plats för den form av betydelsefullhet som gör vår erfarenhet till något mer än ett mer eller mindre självreglerande system. Ett moment, som tillåter en sådan fördjupning, ligger i den reflexivitet som den återhållna vanan kan tillåta – ett ämne som jag här ändå inte ytterligare tänker beröra.⁸ Ett annat element som indikerar något annat än ren funktion, är närvaron (*parousia, praesentia*), det som skiljer en bestämd struktur från dess momentana verklighet – något som i det följande antydningssvis kommer att figurera. Huvudtyngdpunkten ligger dock på den roll som i ordets egentliga bemärkelse *betydelsefulla* innehåll av olika slag kan ha för strukturerade förlopp, också det något som för bort från en funktionalistisk reduktionism – och samtidigt har fördelen att kunna belysa förhållandet mellan mönster och innehåll.

Vad säger oss erfarenheten då om innehåll och ordnade förlopp, skeenden som följer ett visst mönster? Med mönster menar jag dispositioner för beteenden eller skeenden, som avgör hur dessa gestaltar sig i tiden, d.v.s. något som kan förstås som en ordning. Mönster samordnar moment som följer på varandra, men koordinerar också samtida förlopp. Eftersom jag besitter talförmågan kommer stavelserna efter varandra i en bestämd ordningsföljd, utan att jag ständigt bemödar mig om dessa fonetiska gestalter. Samtidigt står jag kanske vid en kateder, betraktar mina åhörare, rör mina händer, modulerar mitt tonfall osv, alltså idel samordning av olika förhållningssätt. När samordningen är särskilt stark, ter det sig rent av som om ingen samordning längre föreligger utan allt ingår i ett enda förlopp. Mönstret för koordinering av olika moment har då blivit ett enda mönstrat förlopp, en enhetlig successionsordning.

7. I handlingsvärlden försöker vi härvidlag anpassa våra målsättningar i ett fält av givna entelekier, vi manifesterar en målsättning (*skopos*) i en kontext som har allmän syftesstruktur (*telos*).

8. Jag hänvisar till min bok *Philosophie der Gewohnheit. Über die störbare Welt der Muster*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1997.

Ett mönster är alltså en stabil struktur för det föränderliga, *dynamis* i bemärkelsen förmåga. Aristoteles skiljer mellan två former av *dynamis*, en obestämd möjlighet, som bara betyder att något inte är helt uteslutet och en annan form av bestämd möjlighet, som innebär att ett mönster redan föreligger, men inte utövas (i fortsättningen kallat virtuellt mönster). I den första bemärkelsen är *dynamis* alltså en motpol till ren och skär omöjlighet, i det andra fallet däremot till aktualitet, verkligt utövande. Ett virtuellt givet mönster kan antingen vara nödvändigt givet som väsentlig form (första natur) eller som redan förvärvat färdighet (vanemässig andra natur), men i bägge fallen rör det sig om en bestämd förmåga som likväl inte i sig behöver vara aktuell, i verksamhet. (Jfr Aristoteles kritik av megarikerna för deras förnekande av virtualitet, ett för Aristoteles absurt antagande, som leder till att det som inte aktuellt verkar, alls inte skulle finnas.)⁹

Om innehåll kan vi samtala och vi kan i viss mån bestämma dem argumentativt, men som Aristoteles konstaterar ger insikt ensam inte handling. För det krävs hållning (*hexis*), disposition (*diathesis*), dygd (*aretê*)... Det här gäller inte enbart inom etiken och handlingsteorin, utan överlag för alla riktade förlopp. Aristoteles talar också om en *aretê fysikê*, om naturlig duglighet.¹⁰ Varje utförande förmåga bygger på existerande dispositioner. Somliga av dessa är givna som "första natur", andra måste inläras. De *allmänna* målen i grundläggande naturliga drivkrafter skiljer sig genom sin oföränderlighet från den "andra naturens" (d.v.s. vanans) partikulära, blott relativt stabila innehåll. Just det faktum att det vid sidan av den första naturens organisation även finns blott relativt stabila, men ändå på samma sätt möjliggörande strukturer, är väsentligt för den mänskliga handlingsvärlden, som förutsätter existensen av ett öppet spelrum. För förståelsen av Aristoteles är det samtidigt viktigt att minnas att både den vanemässiga "andra" och den oföränderliga "första" naturen anger de strukturella ramarna för våra göranden och låtanden.

Avgörande är den bakomliggande frågan om hur en bestämning kan vara given både som ett *närvarande förhållande* och som en *virtuell disposition*. Om jag kan simma, kan denna förmåga aktualiseras när jag faller i vattnet, men den finns även utan

9. *Metafysiken* 1046b-1047a. I samma avsnitt konstaterar Aristoteles även att virtualiteten är ett fenomen som inte enbart rör vår handlingsförmåga utan "likaledes gäller för det obesjälade", *kai ta apsycha dê homiois*.

10. *Nikomachiska etiken* 1144a-b.

detta aktuella läge. Både naturliga och vanemässiga dispositioner finns även då de inte utövas. Hur denna sfär av icke-aktuell, men ändå föreliggande möjlighet skall förstås, har orsakat traditionen huvudbry. Kan en förbindelse mellan eftersträevade innehåll och mönster här vara behjälplig?¹¹ Är det kanske rent av så att idéer som oföränderliga innehåll utgör nyckeln till förståelsen av vad en virtuell eller vilande struktur är? Är innehåll ontologiska funktioner som memorerar moment av möjliga skeenden? Detta skulle betyda att det finns ett intimt samband mellan mönster och innehåll och – i den mån innehållen har en viss ideal karaktär – att verklighetens immanenta ordning i ett visst avseende kan framträda. Det antyder också en ömsesidigt befruktande relation mellan *praxis* och *theoria*.

Hos Aristoteles finns ingen skarp gränslinje mellan subjekt och värld och fantasmen eller föreställningen är uttryckligen en förevisande funktion i enlighet med betydelsen för verbet *fainesthai*, framträda. Den utgör alltså inte någon inre fördubbling av det slag som har orsakat så många problem i Nya tidens kunskaps- och varseblivningsteori. Från det varseblivna (*aistheton*) och också från de somatiska intrycken (*aisthemata*) skiljer sig fantasmen genom att den aktivt bibehåller varseblivningen av *ett och samma* fenomen trots att den varseblivande varelsen rör sig, undergår somatiska processer, alltså har varierande intryck och överlag är stadd i förändring. Man må komma ihåg att Aristoteles uttryckligen definierar själens varseblivningsfunktion *aisthethikon* utgående från både varseblivningsförmågan och djurets rörlighet.¹² Det finns i varseblivningen *kontingenta* utlösande retningar. Man kunde säga att den varseblivande undergår eller emottar dessa, men i själva verket är retningar alltid relaterade till en retbarhet hos den varseblivande, som i sin tur sammanhänger med grundläggande driftsfunktioner, aristoteliskt sett med immanenta mål. Utan varseblivningssituationens *partikulära* karaktär förblir de drivande finalstrukturerna likväl *allmänna*. I den konkreta varseblivningen utspelar sig en samverkan mellan retningar och driftsrelaterad retbarhet, som gör att man bäst beskriver varseblivningen som en *responsiv* verksamhet i vilken verklighet visar sig i sammanhängande varseblivningsgestalter. Denna föreställningsidentitet förbinder driftens allmänhet med retningarnas kontin-

11. Frågan anknuter både till strukturalistisk problematik inom kulturvetenskaperna och till frågor om förhållandet mellan organisation och lagbundenhet i naturen.

12. *De anima* 414b-415b, *De sensu* 336b.

gens. Genom föreställningar varseblir vi inte bara det sinnligt givna (*aistheta*) utan *medverkar* alltså också själva genom att i vår rörliga föränderlighet bibehålla varseblivningen av ett och samma fenomen. Tack vare denna medverkan genom föreställning är situationen samtidigt även förknippad med variabilitet och med ett visst spelrum genom olika möjliga förhållningssätt. Föreställningar är alltså *samordnande* funktioner, som avgör vad som framträder och *innehålls* i ett skeende – alltså på ett mycket konkret sätt innehåll för mönster.

Samtidigt är levande varelser präglade av strävan (*orexis*) och även i denna strävan finns någonting som utan att förändras styr den besjälade varelsens aspirationer, nämligen det eftersträvade (*to orekton*). Så uppstår den intressanta frågan om hur den identitetsbibehållande fantasmen förhåller sig till det likaså identitetsgivande eftersträvade. I bägge fallen verkar det röra sig om någon form av innehåll, men allt som i en fantasi visar sig, allt varseblivet, är givetvis inte eftersträvat (eller något vi i vår strävan vill undvika). Ett sätt att skilja dessa två former av innehåll vore följande, som låter sig förbindas med den både hos Platon och Aristoteles förekommande tanken på att strävan eller begär alltid utgår ifrån en särskild saknad (*steresis*). Den strävande varelsen saknar det eftersträvade, som alltså inte – eller ännu inte – är givet. För det varseblivna gäller däremot att det föreligger. Så finns det två former av innehåll, givna varseblivningsinnehåll och saknade orektiska innehåll. Man kunde kalla det en samtids- och en framtidsaxel. Uppenbart är också att ingen strävande varelse har särdeles goda förutsättningar att avancera mot det eftersträvade utan att varsebli världen här och nu, d.v.s. beakta allt det som framträder som *fantasmata* i varseblivningen.

Nu finns det likväl en skillnad mellan grundläggande oföränderliga syften som konstituerar naturliga entelekier och den form av eftersträvat som vi i våra situationsbetingade liv traktar efter. En partikulär målsättning kallar Aristoteles inte *telos* utan *skopos*, något som ger oss ett spelrum i den i övrigt mycket styrande verklighet som vi är beroende och konstituerade av. I bägge fallen handlar det likväl om drivande funktioner, d.v.s. om något saknat som alstrar verksamhet och också styr denna på ett bestämt sätt, d.v.s. korrelerar med ett mönster för verksamheten.

I varseblivningen är föreställningar knutna till det givna som visar sig. Samtidigt är det så, att något kan visa sig som ett och samma fenomen eftersom vi bidrar till varseblivningsakten genom att fasthålla ett identiskt innehåll. Genom denna medverkan kan

föreställningar också överleva den enskilda varseblivningsakten och erhålla en annan funktion, som i någon bemärkelse är förbunden med ett disponerande "minne". Föreställningsinnehåll kan med andra ord få en vägledande funktion, som är allmän i jämförelse med den enskilda varseblivningsakten, men partikulär i jämförelse med de grundläggande drivande funktioner som präglar den "första" (icke vanemässiga) naturens orubbliga entelekier. Att föreställningar kan lösgöra sig från enskilda varseblivningsakter – och Aristoteles säger ju uttryckligen att allt tänkande innehåller fantasmer¹³ – tillhandahåller samtidigt en "fantasmagori" av innehåll som inte är omedelbart givna. Tankens föreställningar är sådana, att det i varseblivningen givna kan saknas och av allt att döma kan en komplicerad process ur detta fält också utkristallisera nya attraktioner att eftersträva. Sådana nya drivande innehåll är av ett slag som på ett föränderligt, situationsbundet sätt liknar det som sker när oföränderliga syften förverkligar sig i entelekier – men i de naturliga entelekiernas grundläggande fall på ett allmänt, inte för situationella omständigheter lyhört (och alltså inte heller "intelligent") sätt. Genom förevisande och föreställande fantasmer existerar alltså en situationell instans av innehållslig karaktär, som kan lösgöra sig från givna situationer, ge erfarenhet och inpräglade en ontologiskt lättare, men därför också flexiblare form av styrning än den som redan är given genom den orubbligt verkande, men ändå inte fullständigt förutbestämmande "första" naturen.

Aktivitet som baserar sig på drivkrafter, vilka vi själva medverkat till, är i vår praktiska verksamhet central – ett visst fritt spelrum som den ju ger genom samlad erfarenhet. Också i våra handlingar förblir vi likväl hänvisade till driftsmässig spontanitet som bara indirekt kan påverkas. Hur denna inverkan sker, behandlar Aristoteles ingående i sina etiska skrifter, ett ämne som jag här inte kan gå in på. Det handlar vid sidan om praktiska *hållningar* då också om den *återhållande* funktion som Aristoteles kallar *bouleusis*, överläggning.

Genom den antropologiskt väsentliga funktionen *logos* accentueras människans möjligheter att förhålla sig med ett visst mått av självständighet. Så väcks frågan om förhållandet mellan begreppslig identitet, ideala innehåll och styrande mönster. Platon verkar tänka sig ett samband mellan dessa, något som senare gett upphov till en hel strömning av det som på tyska kallas *Metaphysik des Geistes*. I denna tradition före-

13. *De memoria* 449b-450a.

faller de ideala bestämningar som vi begrundar i begreppsliga tankeutbyten i vissa fall kunna sammanfalla med de styrande funktioner som möjliggör sinnevärlden. Detta känns som en vågad tanke och speciellt problematisk om ideala innehåll likställs med övertygande begreppslig halt, d.v.s. någonting som sammanhänger med vårt speciella sätt att *begripa*. Samtidigt är det dock sant att språket inte utgör en separat sfär och att det därför uppstår plats för något som förankrar språkets sanningsanspråk. Begrepp är förbundna med begripande, med *logos* som språkligt samlande funktion och logiskt försöker vi komma till rätta i vår värld, men samtidigt är dessa strävanden förankrade i någonting som språket *utgår* från. Annorlunda uttryckt: språket är inte en arbiträr konvention utan framspringer ur ett sätt att vara, som överskrider det rent språkliga. I denna betingelse finns idealitet och det är idealiteten som gör det möjligt att inom den språkliga uttryckssfären skilja mellan det som är sant och det som är falskt. Idealitet är med andra ord en verksam funktion i språket, men inte liktydig med språkets logiska begreppslighet. Hur förhåller sig då sådan idealitet till den paradigmatiske styrande funktion som Platon också hänvisar till på flera ställen i sina skrifter? Idealitet är en styrande funktion i språkliga yttringar, men vad kan det betyda om idealitet även skall vara styrande i andra sammanhang än de språkliga? En liknande fråga kan ställas gällande orsaker (*aitiai*) och principer (*archai*) hos Aristoteles, all aristotelisk Platonkritik till trots.¹⁴

Nya tidens filosofiska tradition kännetecknas av ett annat perspektiv, som inte ser mänsklig kunskap som meningsfull inordning utan istället som framgångsrik objektivisering. Samtidigt kan man konstatera en förskjutning av teleologitanken som ytterst innebär att det mänskliga subjektet själv övertar – eller tänker sig överta – de mer undflyende syften som tidigare hade tillskrivits en naturlig eller gudomlig sfär. Denna nya orientering är förknippad med en subjektivering av Aristoteles hylemorfism. Kant har gett detta en explicit formulering när han beskriver det sinnligt givna som “materia” för den “form” som subjektet förlämnar i en erfarenhetskonstituerande akt.¹⁵ Både före och efter Kant har den moderna traditionen haft tendensen att tillskriva ett mänskligt subjekt en synnerligen aktivt gestaltande roll, som ger erfarenheten dess

14. Jag nyttjar här tillfället att också hänvisa till Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

15. *Kritik der reinen Vernunft* A 20. Detta är enligt Kant konstellationen för den *Konstitutionsleistung* all erfarenhet bygger på.

bestämda konturer. Aristoteles hylemorfism gäller däremot den verklighet vi ingår i och det finns hos honom ingen radikal idé om det fullständigt transcendenta tinget i sig. Utgångspunkten i Aristoteles filosofi är genomgående att det logiska djuret människa är *delaktigt av sin verklighet* och enbart *tack vare* denna delaktighet har något att utröna. Erfarenhet är därför baserad på en förmåga att meningsfullt inordna sig i redan pågående processer och reagera på en verklighet med väsentliga kännetecken. Genom att varsebli sådana, förmår vi förhålla oss *i och till* verkligheten.

Detta sker även så, att vi genom det vanemässiga förvärvandet av färdigheter tillägnar oss ett disponerande minne, mönster för likartade förhållningssätt i olikartade situationer, som förslagsvis alltså kunde ses som förbundna med en form av innehållsliga kvaliteter eller betydelser som också kan ha en motsvarighet i språket. Om vi kallar sådana innehåll idéer, vore de onekligen ontologiskt centrala och skulle även tillåta oss att förbinda en aristotelisk tanke om dispositionalitet med paradigmatisksk idealitet i platonisk bemärkelse.¹⁶ Ontologiskt väsentliga kan innehåll vara, eftersom de erbjuder oss en möjlighet att i någon mån se de drivande funktioner, som korrelerar med den processuella föränderliga världen. Också i detta fall är det väsentliga något verkligt, som utövar sitt inflytande och alltså inte drag som uppstår genom en objektiverande akt, där ett i sig världslöst subjekt avgör vad som kan framträda. Inget ligger den grekiska tanken mer fjärran än en sådan föreställning om att fenomen erhåller sin framträdelseform genom bestämningar, som utgår från ett kunskapssubjekt. Speciellt tydligt är detta i Aristoteles framhävande av en frågande mottaglighet, som förenar de två kategorierna *paschein* och *poiein* i varseblivningen, den ena mer förbunden med kontingenta retningar, den andra med medverkan i finalt strukturerade förlopp. Om utgångspunkten är att människan inte är ett världskonstituerande subjekt utan en varelse som förhåller sig i och till en given verklighet, blir den centrala ontologiska frågan, hur de funktioner ter sig, som bär upp denna tillhörighet och i bästa fall också tillåter oss att förstå något av den.

16. Jag hänvisar likaså till den tanke om "utlösande tecken" (*signes exitateurs*) som förekommer hos Maine de Biran, senare också hos William James och Jakob von Uexküll, samt även i modern semiotik, men har här ingen möjlighet att närmare behandla detta ämne. Se de (på flera ställen förekommande) relevanta avsnitten i Pierre Maine de Biran, *Mémoires sur l'influence de l'habitude, Oeuvres*, tome II (éd. Gilbert Romeyer-Dherbey), Vrin, Paris 1987, William James, *Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1983 samt Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.

Det kan te sig motiverat med en avslutande tematisk sammanfattning. Om verkligheten inte är en yttervärld till vilken vi på ett eller annat sätt måste nå ut från en förment inre värld, utan något som är givet genom själva vår existens, blir erfarenhet framförallt en fråga om att finna sig till rätta i denna givna realsfär. Utgångspunkten är likväl att allt inte är oss förtroget eller ens bekant och att vi därför s.a.s. måste växa in i verkligheten, förvärva mönster eller upptas i sådana. I den mån erfarenhetsprocessen inte kan förstås som ett mekaniskt förlopp med enbart fysikaliskt "igångsättande" orsaker, krävs att den erfaraende *relaterar sig* till något som ger innebörd åt förhållningssätt, att han eller hon *menar* något. Sådana innebörder kan förstås som innehåll. Hur mening förhåller sig till verklighet är ett av filosofins grundproblem sedan begynnelsen. Styrkan hos Platon och Aristoteles ligger i att de ständigt värnar om att det menade (innehållet) är mer än enbart en subjektiv sfär utan egen verklighetsstatus. Detta utesluter givetvis inte att både Platon och Aristoteles räknar med möjligheten av felaktiga åsikter, vilseförande mening. Misstag förstås dock inte som en bristande överensstämmelse med en yttervärld. Hos Platon uttrycker sanningssökan en strävan att finna en ideal dimension, som inte enbart ger sinnevärlden en varaktig halt utan också garanterar det goda i tillvaron. Ställvis ser det rent av ut som om sinnligheten i denna kontext underordnas den i sig icke-sinnliga instansen återerinnan (*anamnesis*). Aristoteles präglas av en liknande ontologisk tillförsikt, men betonar på ett annat sätt mångfalden av mänsklig erfarenhet och den sinnliga varseblivningens betydelse. Den mänskliga felbarheten har olika uttryck och skiljer sig exempelvis inom etik och naturkunskap. I etiken kan vi förfela det rätta måttet (*to meson*), i naturkunskap kan vi sammanställa, attribuera egenskaper till ting på ett sätt som inte överensstämmer med tingets väsen. Den bristande överensstämmelsen är i detta senare fall likväl inte mellan objektiv yttervärld och subjektiv innervärld, utan mellan ting och egenskaper. Något utsägs *såsom* någonting (*ti kata tinos*) och denna attribuering kan stämma eller inte stämma. Ett *såsom* av detta slag kan uttryckligen förstås som ett innehåll.¹⁷ I utsagor

17. Jfr Heidegger om utsagans "apofantiska såsom" och dess rötter i ett "existential-hermeneutiskt såsom", Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1967, § 33. Heidegger förbinder tyvärr sin intressanta ansats med en stark betoning av den mänskliga tillvarons beslutsamma existens, som står i konflikt med givenheten i den aristoteliska versionen av vara. Vad gäller predikationsstrukturen, se även Ernst Tugendhat, *Ti kata tinos: eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Verlag Karl Alber, München 2003.

eller omdömen talar vi om hur något finns såsom något och givenheten i denna kvalitativa dimension av verkligheten framträder inom ramen för en grundläggande delaktighet. Vi försöker förstå hur verkliga förhållanden ter sig i sin dubbla karaktär av processuell ordning och sammanhållande innehåll, men gör det alltid utgående från det ändliga tillträde till verkligheten som är oss förunnat.