

PETER KEMP

TEKST OG HANDLING

Udviklingen i Paul Ricoeurs filosofi

Fransk filosofi har hævdet sig stærkt i dette århundrede. Således har en hel generation af franske filosoffer vakt international opmærksomhed i årene efter 2. verdenskrig. Sartre og Merleau-Ponty blev kendt uden for fagfilosofiske kredse allerede i slutningen af 40'erne. Michel Foucault og Jacques Derrida slog igennem i 60'erne. Mange andre franske filosoffer har spillet en betydelig rolle i kulturdebatten i de sidste 40 år.

To af de betydeligste franske tænkere gik deres egne vegne mere end andre. Det er Emmanuel Lévinas (f. 1906), hvis filosofiske etik er blevet fransk modetilosophi i 80'erne, og Paul Ricoeur (f. 1913), hvis bestræbelser på at forlige de store modsætninger i vor moderne videnskabelige kultur i dag beundres verden over. I mange år, da psykoanalyse, strukturalisme og senere de "nye filosoffer" var højeste mode i Paris, mødte Ricoeur mest forståelse for sin filosofi på universiteter i USA og på internationale filosofiske kongresser, men selv i hans eget fædreland, Frankrig, der ellers har haft sværest ved at anerkende hans betydning, betegnes han i dag som "filosoffen midt i borgersamfundet" ("Le philosophe dans la Cité", forsiden af *Le Monde* 27. juni 1987).

Ricoeur har imidlertid aldrig – som f.eks. Sartre og "de nye filosoffer" – villet engagere sig med store armbevægelser i medierne. Bortset fra nogle år som medarbejder ved det franske tidsskrift *Esprit* har han for det meste fremlagt sine tanker i videnskabelige tidsskrifter og bøger, der måtte populariseres for at nå ud til større kredse.

Når mange i dag finder det umagen værd at arbejde sig igennem hans skrifter, er det fordi hele hans filosofi er en

kamp for at overvinde en grundkonflikt i vores kultur: spaltningen mellem på den ene side (natur)videnskab, objektivitet og teknisk ekspertise - og på den anden side humanistisk kultur, personligt valg og etik.

Omkring 1960 talte den engelske humanist og læge, C. P. Snow, om den ulykkelige splittelse mellem "to kulturer": den humanistiske kultur med dens maskinstormere og den naturvidenskabelige kultur med dens teknikoptimister. Men allerede i 1950 leverede Ricoeur sit første bidrag til at bygge bro mellem de adskilte kulturer; det var hans store værk om *Det frivillige og det ufrivillige*. Her tog han modsætningen op mellem den videnskabelige, upersonlige iagttagelse af mennesket og den fænomenologiske, engagerede overvejelse over livet. Han skildrede de to syn på mennesket, der synes at udelukke hinanden: dels betragtningen af mennesket som en genstand, der reagerer efter bestemte lovmæssigheder, dels menneskets refleksion over sig selv som vilje til at bestemme sin egen tilværelse.

Denne modsætning er blevet formuleret som en strid mellem *forklaring* af mennesket og *forståelse* af det. F.eks. siger man, at naturvidenskab, biologi og psykologi forklarer mennesket ved at fastslå årsagerne til dets adfærd og funktioner, medens historie, litteraturteori, æstetik og eksistensfilosofi forstår mennesket ved at klargøre grunde og motiver til dets handlinger og oplevelser. Men i bogen om *Det frivillige og det ufrivillige* hævder Ricoeur, at ingen videnskabelig forklaring af menneskets liv ud fra årsager og lovmæssigheder kan påvise, at mennesket ikke har nogen vilje. Denne består først og fremmest i menneskets mulighed for at sige nej (på fransk: *volonté est nolonté*), og om ikke andet kan mennesket altid sige nej til at lade sit liv forklare videnskabeligt. Men viljen eller friheden kan også vise sig positivt i beslutningen om og anstrengelsen for at virkeliggøre ens egne muligheder. Det egentlige filosofiske problem er derfor ikke, hvordan man kan forklare mennesket som årsagsbestemt fra A til Z, men hvordan det ufrivillige (det lovmæssige) og viljeslivet forholder sig til hinanden. De to former for indsigt har behov for hinanden, hvis vi ønsker indsigt i det *hele* menneske, der er dannet ved en "pagt" mellem frihed og natur. Forklaring og forståelse må derfor kunne supplere hinanden, hedder det i *Det frivillige og det ufrivillige*.

* * *

Man kan sige, at Ricoeurs forfatterskab fra begyndelsen til enden går ud på at bilægge den strid mellem forklaring og forståelse, som vor kultur lider under. Således er overvindel-

sen af modsætningen mellem forklaring og forståelse emnet for den centrale artikel fra 1970: "Hvad er en tekst" (på dansk i *Filosofiens Kilder*, 1973). Og den er stadig et hovedtema i hans sidste essaysamling fra 1986: *Du texte à l'action* (uddrag på svensk: *Från text till handling*, Symposium, 1987). Men i sit arbejde med at forlige de store modsætninger i vores kultur er han aldrig sprunget over, hvor gærdet er lavest. Han har altid søgt at give begge parter i striden så meget kredit som muligt. Derved er det som regel lykkedes ham at sætte sig i hver parts sted og indefra påvise, hvordan den ene part har behov for den anden. Han ser næsten altid en mulighed for samtale, hvor andre blot graver grøfter.

Måske er det hans imponerende evne til at aktualisere den europæiske kulturs idé- og filosofihistorie, der har hjulpet ham til at genopdage de glemte sammenhænge. Ricoeur hører ikke til de filosoffer, der bilder sig ind, at en tænker kan nå nogen vegne ved at begynde på bar bund. Han mener derimod, at man kan undgå mange blindgyder i tænkningen ved at kende til fortidige filosofers kamp med problemerne.

F.eks. påviser han i sit essay om "Den praktiske fornuft" (i *Från text till handling*), at en af de mest skæbnesvangre fejltagelser i vor tid består i at tro, at der kan findes en eksakt videnskab om menneskets rette handling. Dette kan han hævde ud fra sit kendskab til den moderne tekniske kulturs fortrængning af Aristoteles' idé om praktisk visdom eller "praktisk fornuft", der udfolder sig i den konkrete situation og derfor aldrig kan blive en objektiv og situationsløs videnskabelig teori. Netop ved at genlæse Aristoteles har Ricoeur genopdaget, at etik ikke kan reduceres til objektiv viden, og at praktisk fornuft ikke kan være videnskab, men må være kritik.

Denne idé har vor moderne kultur hårdt brug for efter at man i mange år har troet på, at alle væsentlige spørgsmål til syvende og sidst må have en videnskabelig-teknisk løsning. Vi opdager i dag, at der ikke gives nogen færdig videnskabelig løsning på, hvordan vi skal leve sammen med hinanden, med naturen og med teknikken. Dette kan kun afgøres af vore personlige valg og dermed af vor humanisme eller mangel på humanitet, kort sagt af vor etik eller forestilling om, hvad der - med Aristoteles' udtryk - er "det gode liv".

Ricoeurs forfatterskab er ikke alene inspireret af Aristoteles, men også af mange andre i filosofihistorien, især Platon og Augustin, Kant og Hegel samt fra vort eget århundrede: Husserl og Heidegger. Samtidig har han lige så meget været den lyttende som kritikeren over for andre moderne filosoffer, som han har inddraget i sine overvejelser; det gælder f.eks. G.H. von Wright og Miss G.E.M. Anscombe, som han diskuterer i sit essay om "Forklare og forstå", og H.-G. Gadamer og

Jürgen Habermas, som han tager stilling til i essayet om "Hermeneutik og ideologikritik", begge på svensk i **Från text till handling**.

Desuden er han nok den af de nutidige filosoffer, der har det største kendskab til, hvad der i vor tid foregår inden for de store humanistiske fag: psykologi og psykoanalyse, litteraturteori, historie, sprogvidenskab, retorik, æstetik, etnologi, religionsfænomenologi, teologi m.m. Denne enorme viden har gjort det muligt for ham at tage modsætningen mellem at forklare og at forstå op fra en række forskellige synsvinkler og dermed beskæftige sig med kulturspaltningen i en mængde former.

Som alle store filosoffer før ham betragter han det som filosofiens væsentlige opgave at afklare, hvad mennesket, samfundet og verden er. Men han ved også, at vi ikke kan skille spørgsmålet om, hvad vi er, fra spørgsmålet om, hvad vi kan eller skal gøre: det er kun kunstigt, at erkendelsesteori og etik kan holdes ude fra hinanden. Erkendelsesteori og ontologi (eller metafysik) kan ikke tænkes til ende uden at føre over i etik, æstetik, kritik og politisk filosofi - og omvendt.

* * *

Dette illustreres af hele udviklingen i Ricoeurs forfatterskab. **Det frivillige og det ufrivillige** var ment som det første bind af et omfattende værk om Viljens filosofi. Det udviklede en teori om mennesket som "pagt" mellem viljen og det ufrivillige, men det praktiske spørgsmål om godt og ondt blev ikke behandlet i denne bog.

Denne adskillelse mellem viljesfænomenologi og etik var da også en metodisk abstraktion. Viljesfilosofien skulle fortsættes af betragtninger over viljens mulighed for at gøre noget forkert og over den kulturelle udfoldelse af et sprog til at udtrykke menneskets "fejlen". Det skete da også i værket om **Endelighed og Skyld** (1960), der i det første halvbind om **Det fejlbare menneske** analyserer mulighedsbetingelserne for overgangen fra uskyld til skyld, medens det andet halvbind om **Det ondes Symbolik** beskriver de store symbolske forestillinger, hvormed mennesket har indrømmet eller bekendt, at det har "fejlet" og dermed forbrudt sig imod det gode liv.

Således fører en erkendelse af viljens væsen over i en etik om menneskets fejlbarhed og "syndsbekendelse", medens omvendt denne etik ikke giver mening uden antagelsen af, at mennesket er en vilje, der kan tage ansvar for, hvad det gør.

Med denne sammenknytning mellem praktisk og teoretisk filosofi var Ricoeur flere tiår forud for sin tid. I 60'erne og

70erne var det gammeldags borgerligt og individualistisk at tale om etik. Denne overlevede kun i forskellige forklædninger, idet man i stedet talte om politik, kritik, oprør mod forbrugersamfundet osv., medens mange på det teoretiske plan forsøgte at rendyrke erkendelsen og se denne helt løsrevet fra etikken.

Disse forsøg imødegik Ricoeur ikke ved blot at proklamere etikkens uundværlighed. Tværtimod forlod han tilsyneladende etikkens og handlingens terræn for at gå ind på modpartens betingelser i debatten om erkendelsen af, hvad mennesket er. Tidens løsen var: vi må have indsigt i det sprog, hvormed vi erkender noget, hvis vi skal vide, hvad vi kan erkende. Ricoeur svarede med at udvikle sin egen filosofi om sprog og fortolkning, dvs. en hermeneutik.

* * *

I den store bog om Freud med titlen *Om Fortolkning* (1965) og i tilsvarende mindre artikler (bl.a. i det danske tekstudvalg *Filosofiens kilder*, 1973) undersøger han, hvor langt man kan nå med en analyse af det, der styrer mennesket "bagfra" som ubevidste kræfter i psyken. Ricoeur opfatter psykoanalysen ligesom Freud selv, dvs. som en tydning eller fortolkning af driftslivet (jfr. Freuds hovedværk *Drømmetydning*, 1900). Han ser psykoanalysen som en filosofisk hermeneutik, der ved analysen af patientens beretninger tyder livet gennem fortolkningen af dets udtryk.

Denne hermeneutik er imidlertid en fortolkning, der først og fremmest vil være mistæksom over for bevidsthedslivets udtryk; den vil opfatte disse udtryk som dække over fortrængninger og forskydninger i det ubevidste. Imidlertid påviser Ricoeur på grundlag af, hvad Freud selv foretog sig, at ingen fortolkning af mennesket kan nøjes med at være mistanke til de sproglige udtryk for psyken. Fortolkningen må også lytte efter udtryk, der siger noget om, hvordan livet i virkeligheden er.

Dette indrømmede Freud selv i sine betragtninger over symbolske skikkelser som Sofokles' Oedipus, Shakespeares Hamlet og Michelangelos Moses. Han erkendte, at disse skikkelser udtrykker en sandhed om mennesket, om dets kærlighed, dødsdrift og realitetssans. Deraf kan vi lære, slutter Ricoeur, at det symbolske sprog, som bevidsthedslivet viser sig i, ikke kun er udtryk for driftskonflikter, men også forsøg på at løse dem ved at angive mulighederne for et bedre liv. Vi erkender ikke kun mennesket ved at forklare dets handlinger ud fra dets konflikter; vi forstår det også ud fra vort ønske om at komme til rette med konflikterne.

På denne måde påviste Ricoeur indirekte, at den psykoanalytiske hermeneutik ikke kan lukke etikken ude. Den er selv en etik, hvad enten den vil indrømme det eller ej.

* * *

I 60erne forsøgte man også mere radikalt at rendyrke erkendelsen og fortrænge etikken. Det var den filosofiske strukturalismes idé om at se sproget som et system, der taler af sig selv (uden "mennesket" som villende, arbejdende og talende væsen), og som ikke refererer til en virkelighed uden for sproget. Dermed var ikke blot etikken forvist, men selve hermeneutikken var afvist.

Om disse bestræbelser på at bevise "menneskets død" handler en række af Ricoeurs store essays i bogen **Fortolkningernes konflikt** (1969), hvoraf nogle indgår i det danske tekstudvalg **Sprogfilosofi** (1970/79). Heri diskuterer han bl.a. Claude Lévi-Strauss' strukturalistiske modeller til forklaring af myter og primitive institutioner. Ifølge disse modeller skulle man kunne gennemføre en objektiv læsning af myternes og institutionernes indhold. Denne læsning skulle være en ren registrering af strukturen, dvs. systemet af forskelle mellem tegn, uden anvendelse af fortolkning som mistanke og lytten (for der skulle ikke være nogen tekstuel mening, man kunne mistænke eller forstå).

Men Ricoeur gjorde opmærksom på, at denne teori ikke lader sig opretholde i sin ekstreme form, for mennesker har altid - også ifølge Lévi-Strauss - villet sige noget om deres eget liv og dets vilkår. I det hele taget giver det ikke mening at antage, at sproget kun taler om sig selv. Mennesker vil altid bruge sproget som udtryk for at sige noget om noget; i den forstand er der ingen sætning uden reference, uden henvisning til en virkelighed eller en verden, som man taler om.

Tilsvarende kan vi ikke forstå en sætning eller en tekst, hvis vi kun holder os til analyserne af forskellene i tegnsystemet. Teksten er kun sigende, hvis den bliver til-egnet, dvs. "gjort til min egen", eller aktualiseret, dvs. sat ind i den aktuelle situation, man befinder sig i. Forklaringen af tekstens mening må indgå i en forståelse af dens betydning (reference).

Med disse sprogfilosofiske overvejelser påviste Ricoeur imidlertid ikke alene nødvendigheden af en korrektion af den strukturalistiske filosofi, der var på mode i Frankrig i 60erne. Han gik videre til en kritik af hele den tradition i vor kultur, der søger at reducere det metaforiske - billedlige - sprog til betydningsløs udsmykning.

Dette førte til hans dybtgående kritik af den traditionelle retorik i hans svære bog om **Den levende metafor** (1975) og de tilsvarende mindre essays om metaforbegrebet (et af dem på svensk i Horace Engdahl m.fl.: **Hermeneutik**, 1977; et andet på dansk som kapitel 3 i **Fortolkningsteori**, 1979).

I disse arbejder hævder han, at de metaforer, der lever, dvs. siger noget andet end den bogstavelige mening, giver en ny "beskrivelse af verden". Den metaforiske tekst er en "efterligning", en *mimesis* i Aristoteles' forstand: den fremstiller det, vi kender, så det får ny betydning. Således er metaforen ikke blot en billedlig omskrivning, der forklarer en sag med andre ord. Den er en ny måde at forstå os selv og verden på. Den gentager ikke blot, hvad vi ved i forvejen, men peger på nye muligheder.

Den levende metafor er et fascinerende forsøg på at holde erkendelsen åben for ny indsigt gennem digt og kunst. Denne tro på, at sprogets og fantasiens forestillinger kan øge menneskets forståelse af dets livsvilkår og muligheder ligger meget på linje med Hans-Georg Gadammers hermeneutik (i det store værk om **Sandhed og Metode** fra 1960), der er en teori om fortolkningen af væren (verden) gennem den sprogligt formidlede tradition.

* * *

Dermed kunne man tro, at Ricoeur havde opgivet at tillægge mistanken en væsentlig rolle for fortolkningen. Det er dog ikke tilfældet. Men i 70'erne forlader han psykoanalysen og undersøger i stedet en anden form for mistanke: den marxistisk inspirerede ideologikritik, især som den er blevet udformet af Jürgen Habermas. Det sker i en række artikler, hvoraf en af de vigtigste ("Hermeneutik og ideologikritik") indgår i bogen **Från text till handling**, samt i en forelæsningsrække, der først er udgivet en halv snes år senere og kun på engelsk (**Lectures on Ideology and Utopia**, Columbia Univ. Press, 1986).

I den klassiske strid mellem Gadamer og Habermas, der omkring 1970 fremstod som ledende skikkelser for henholdsvis hermeneutik og ideologikritik, genfinder Ricoeur den ulykkelige modsætning mellem forståelse og forklaring. Hans artikel om "hermeneutik og ideologikritik" er et forsøg på at sætte dem dialektisk i forhold til hinanden. Modsætningen kan overvindes, hævder Ricoeur, hvis Habermas vil indse, at man altid kritiserer ud fra en bestemt position, således at selv kritik og emancipation er tradition, og hvis Gadamer vil indse, at der må være en kritisk distance til det overleverede, såfremt man skal kunne tilegne sig, ja, overhovedet tale om en levende tradition.

Ricoeur kan derfor ikke (som Gadamer har en tendens til) betragte distanceringen som en trussel for den teksttolkning, der stiller forholdet til historien i centrum, men han anser den for en formidling af en mere ægte selvforståelse. Traditionstilegnelsen og ideologikritikken kan følgelig befrugte hinanden gensidigt, når de sættes i det rette forhold til hinanden.

I **Teknik og videnskab som "ideologi"** (1968) erklærer Habermas, at ideen om, at videnskab og teknik kan løse praktiske (etiske) spørgsmål, er vor tids store falske ideologi. Dens fejl består i, at den sammenblander tekniske og etiske problemstillinger. Heri er Ricoeur ganske enig med Habermas, og han slutter heraf, at den kritiske forklaring af ideologien indgår som en aktiv samfundsforandrende faktor i den hermeneutiske forståelse af samfundet. Forklaring og forståelse kan således forenes i den kritiske hermeneutik.

* * *

Man kan sige, at Ricoeur i 60'erne bevægede sig fra **handling til tekst**, idet refleksionerne over tekstfortolkningen overskyggede refleksionerne over viljeslivet. Det afgørende var, hvad teksten (drømmeberetningen, det poetiske sprog, ideologien og utopien) sagde, ikke hvad vi selv vil med vores liv. Men i sit sidste store værk om **Tid og Fortælling** (1983-85), hvis hovedtanker er sammenfattet i den artikel om "Den fortalte tid", der er oversat i dette nummer af **Slagmark**, viser han, at han nu er på vej tilbage fra **tekst til handling**. Det sker på en højst original måde ved en skildring af den intime sammenhæng mellem forståelsen af fortællingen (teksten som historie) og erkendelsen af tiden, som vore handlinger både udfolder (når de "tager tid") og selv befinder sig i (når de forløber i tiden).

I mit essay om "Etik og narrativitet" (ligeledes i dette nummer af **Slagmark**) gør jeg nærmere rede for nogle hovedtræk af **Tid og Fortælling**. Her skal blot skitseres følgende:

Ricoeur analyserer fortællingens funktion fra dens forudsætninger i hverdagens tidsoplevelse med begivenheder, der udspiller sig som tidslige forløb, til dens virkninger på vor oplevelse af tiden og formning af tiden. Derved viser han, at vi fortæller historier, som er opdigtede eller sket "i virkeligheden", for at orientere vort tidslige liv, dvs. handlingen: historien om en "handling", som kommer os ved som handlende mennesker, når vi tilegner os det, der fortælles, hvad enten det er "fri fantasi" eller noget, som "virkelig er sket".

I øvrigt har beretningerne om det, der "virkelig er sket", dvs. om det historiske tidsforløb, en ganske særlig betydning

for Ricoeur. De kan give en ny dimension til det forlig, han hele tiden har arbejdet på at bringe i stand mellem det objektive og det subjektive, videnskab og oplevelse, naturerkendelse og kulturbevidsthed.

Denne modsætning har i vor kultur udtrykt sig som en konflikt mellem den objektive tid, som videnskaberne opererer med, når de aflæser tiden på vore ure, og den eksistentielle tid, som "det indre liv"s filosoffer fra Augustin til Heidegger har givet udtryk for, når de har hævdet, at det oplevede øjeblik kun kan være her og nu og aldrig på et tilfældigt klokkeslet, som kan være et tidspunkt når som helst i fortid, nutid eller fremtid.

Disse to tidsbegreber er blevet grundlag for to verdensopfattelser, der synes at udelukke hinanden: det videnskabelige verdensbillede synes ikke at give plads til den fænomenologiske livsverden og omvendt. Men konflikten kommer ifølge Ricoeur af, at man har overset den tid, der er grundlaget for både den videnskabelige og den eksistentielle tid. Denne grundlæggende tid er netop den historiske tid uden hvilken der hverken fandtes historisk tænkning eller forskning.

Denne tid er både noget ydre, fordi den refererer til dage, måneder og år og dermed oprindelig bygger på observationer af sol, måne og stjerner, og samtidig noget indre, fordi den beregnes ud fra en hændelse, der er blevet tillagt stor menneskelig betydning (f.eks. Buddha's eller Jesu fødsel) og i øvrigt har fået indhold af begivenheder, som mennesker har oplevet som væsentlige for deres udvikling og skæbne.

Vi glemmer imidlertid ofte, at vort liv er historisk, dvs. at det både må observeres udefra og opleves indefra for at give mening. Selv historikerne glemmer det, når de prøver at sidestille deres forskning med naturvidenskab (Carl Hempel) eller med geografi og sociologi (F. Braudel og Annales-skolen). Derfor er vor kultur blevet spaltet i to lejre, således at nogle (ofte kaldet "positivisterne") ensidigt hævder, at virkeligheden kun er det, der observeres og forklares udefra, medens andre ("eksistentialisterne") lige så stærkt erklærer, at virkeligheden egentlig kun er det, der erfares og forstås indefra.

På denne måde bringer Ricoeur historisk forskning og tænkning ind i brændpunktet af de moderne videnskabers univers og i centrum af hele vort kulturelle liv. Den historiske bevidsthed, indsigten i den tidslige historiske eksistens og erindringen om det, der er sket og sagt, bliver basis for både forklaringen og forståelsen af vort liv, vort samfund og vort univers.

Vejen fra tekst til handling er vejen fra den hermeneutiske historiebevidsthed til etikken.*

* Denne tekst er en kortere dansk version af indledningen (skrevet på svensk i samarbejde med Bengt Kristensson) til antologien af Paul Ricoeur: *Från text till handling*, Symposium, 1987.

