

Forståelsens praksis

-Gadamers hermeneutiske ontologisering af Aristoteles' praksisanalyse

Hvad er det gode liv, hvad er forståelse – og på hvilken måde kan disse to spørgsmål siges at have med *praxis* at gøre? Disse to indledende spørgsmål animerer undersøgelserne i hver sin filosofihistoriske klassiker, nemlig Aristoteles' *Nikomacheiske Etik* (eller *Etikken*) henholdsvis Hans-Georg Gadammers *Sandhed og Metode*. Den seriøse etikstuderende kommer ikke uden om Aristoteles' praktiske filosofi, og Gadammers *magnum opus* regnes gerne for den væsentligste tekst indenfor filosofisk hermeneutik. Værkerne er således akademisk kanoniserede, men beskæftigelsen med deres grundspørgsmål er ingelunde blot et anliggende for den fagfilosofiske ekspert. *Alle* mennesker tilstræber det gode liv, nøjagtigt som enhver uvilkarligt forsøger at komme til en forståelse af sig selv, sine medmennesker og sin historie. Man kan måske sige, at mennesket altid allerede står i en *praktisk* forbindelse med anførte spørgsmål – uden herved nødvendigvis at have tematiseret forholdet i en filosofisk refleksion. Således forstået er hin enkelte altid allerede i dialog med Gadamer og Aristoteles – oftest uden at vide af det. *Deres* spørgsmål er *vores* spørgsmål.

Nærværende artikel vil præsentere en art filosofisk dialog mellem Aristoteles' og Gadammers spørgsmål og respektive svar, der overordnet set resulterer i to separate teser: Den første tese begrundes i artiklens første del gennem en relativt udførlig udlægning af *Etikkens* praksisanalyse og den dertilhørende distinktion mellem aktivitets- eller forholdsmåderne *theoria*, *poiesis* og – netop – *praxis*. Artiklen mener gennem en produktiv læsning at vise, hvorledes *praxis* - snarere end *theoria* - angiver dét af de menneskelige verdensforhold, der først og fremmest indkapsler det centrale i menneskets faktiske væren som en ”tænkende stræben”. Anden tese vil i artiklens anden del argumentere for, at Aristoteles' praksisanalyse fungerer som en ”model” for den hermeneutiske tænkning hos Gadamer. Med sine refleksioner over *al* forståelses historicitet eksekverer Gadamer desuden en art ontologisering¹ af *praxis* hos Aristoteles. Anden tese indebærer endvidere, at Gadammers hermeneutik realiserer et uforløst men centralt meningspoten-

tiale i *Etikken*, hvilket afslutningsvist påvises og diskuteres med henblik på strukturelle analogier mellem Gadammers og Aristoteles' analyser. Artiklens påvisning af en gennemgribende, strukturel analogi mellem de aristoteliske vidensformer og Gadammers tre modi for (historie)forståelse trækker åbenlyse veksler på visse, prominente Heideggerfortolkere (fx Figal, Volpi og Schwartz Wentzer), men er mig bekendt ikke blevet gennemført tidligere.

Aristoteles' praksisanalyse i den Nikomacheiske Etik

Vi må forsøge at indkredse det begreb om *praxis*, Aristoteles opererer med, og dette kan bedst gøres ved en *negativ* afgrænsning op imod dét, der ikke selv er *praxis*. Uden at være komplet utvetydig distingverer *Etikken* i al fald mellem tre menneskelige forholdsmåder², der hver især relaterer sig til en specifik brug af fornuften (*nous*), nemlig *theoria*, *poiesis* og *praxis*.

Theoria og den nødvendige sandhed

Theoria er kontemplativ erkendelse af det, der ”ikke kan være anderledes” (dvs. det nødvendige) og relaterer sig til fornuftsformen ”visdom” (*sophia*). Aristoteles definerer *sophia* som kombinationen af ”videnskabelig viden” (*epistēmē*) og ”intuitiv fornuft” (*nous*)³ (Aristoteles 2006: 1141a17-18). Denne dobbelthed implicerer en intern hierarkisering af *nødvendige* sandheder, i hvilken fornuftens *rene* indsigt i de ”første principper” (*archē*) og aksiomer – fx kontradiktionsprincippet – rangeres højere end den ”videnskabelige fremgangsmåde” (*methodos*), der gerne orienterer sig ved at lokalisere den uforanderlige form (*eidos*) i den foranderlige materie (*hylē*) (Rapp 2004: 140). *Methodos*' både induktive og deduktive bevisførelse må altid forudsætte metavidenskabelige og *ubeviselige* principper og aksiomer, der alene er intuitivt tilgængelige for *nous*. Den aristoteliske vise har altså en dobbeltbundet viden. Et eksempel: Han eller hun ved, (i) *hvorfor* ting nødvendigvis lander på jorden (via et induktivt bevis gennem *epistēmē*) og desuden (ii) *hvorfor* dette – og ethvert andet – bevis overhovedet fungerer (fx via en intuition af kontradiktionsprincippet's korrekthed gennem *nous*)⁴. Med et udmærket billede betegner Aristoteles sophias dobbelte viden som ”videnskab [dvs. deduktion og induktion] så at sige med et hoved [dvs. intuition, KL-L]”. *In summa: Al teoretisk sandhed er nødvendig, og den højeste nødvendighed er fjernest fra sansningen (aisthēsi)* (Aristoteles 2006: 1139b18 ff., Aristoteles 1998: 982a20 ff. og Rapp 2004: 131 ff.).

Poiesis, technē – og sandhed gennem aisthesis, orexis og nous

Inden vi fortsætter med de to øvrige adfærdsmodi må det følgende gøres klart: Aristoteles anfører, hvorledes der gives ”tre ting i sjælen, der kontrollerer handling og sandhed. Iagttagelse (*aisthēsis*), tænkning (*nous*) og stræben (*orexis*)” (Aristoteles 2006: 1139a17-19). *Theoria* som kontemplativ aktivitet har med forbindelsen mellem sansning og *nous* at bestille (Friis Johansen 1998: 476-77). Abstraktionen om mennesket som et *rent* erkendende væsen opfatter følgelig *theoria* som den menneskelige aktivitetsform *par excellence*. Mennesket er imidlertid lige så vel et handlende og fremstillende væsen, hvilket forudsætter stræben mod et mål (*telos*). Bemeldte handlings- og fremstillingsfære kan ikke forstås via sammensætningen af sansning og stræben, ved hvilken dyrenes adfærd forklares⁵, men må i stedet begribes gennem syntetiseringen af stræben og fornuft Dette forhold udmønter sig i to forskellige aktivitetstyper - ”fremstillen” (*poiesis*) og ”handling” (*praxis*) -, som vi nu skal tage til behandling.

”Fremstillen” (*poiesis*) - der har ”fremstillingsviden” (*technē*) som sin adækvate vidensform – er en teknisk-producerende aktivitet, der sigter mod et mål *eksternt* til denne aktivitet; fx det færdige garderobereskab for håndværkerens vedkommende. *Technē* er fornuftens disposition (*bexis*) til – via en ”dygtig”⁶ overvejelse – at vide, hvorledes det bedst kan lade sig gøre at fremstille et givent resultat i en given situation; fx garderobereskabet, patientens sundhed eller en skarp kniv (Schwarz Wentzer 2008: 97; Aristoteles 2006: 1140a1-10). *Technē* må i øvrigt skelnes fra *sophias* betragtede (*theōretikē*) og beviselige erkendelse derved, at den overvejer dét, der kunne være anderledes – og altså ikke er nødvendigt. Men hvorfor egentlig ikke? Aristoteles’ desangående argument spiller på, at dét, der bliver til på grund af menneskets stræbende aktivitet, altid tillige *ikke* kunne være blevet til og dermed har *mulighedskarakter* (Aristoteles 2006: 1140a12-18 og 1139b7-8). Agernet vil ”af naturen” (*phýsei*) altid aktualisere sit immanente potentiale til at blive egetræ, mens kontradiktionsprincippet slet og ret er uforanderligt i dets ”absolutte” nødvendighed (Aristoteles 2006: 1139b22-24). Eksistensen af foromtalt garderobereskab er herimod relativ til, om mennesket faktisk fremstiller det potentielt fremstillelige eller ej. Tingene, som *technē* overvejer dem, kunne altså have været anderledes, hvorfor der - i den aristoteliske terminologi - netop er tale om ”overvejelse” (*boulesis*) rettere end erkendelse (Aristoteles 2006: 1140a20-4).

Praksisanalysen som abstraktionens overvindelse

Lad os igen stoppe midlertidigt op og overveje *theoria* og *poiesis* i forhold til relationen mellem stræben og fornuft. Det er i denne sammenhæng oplysende at anføre følgende, velkendte Aristoteles-sentens:

[L]ad det på forhånd være fastslået, at enhver redegørelse for handlen gives i omrids og ikke med præcision [...] [D]e redegørelser vi forlanger må tilsvare deres stof, og hvad angår handlinger og de gavnlige ting, da gælder intet sikkert (Aristoteles 2004: 1104a1-4).

Aristoteles omtaler specifikt ”det praktiske” i ovenstående citat, men den manglende eksakthed er fremdeles vilkåret for *technēs* viden i *poiesis*’ aktivitet. Hvorfor? Jo, fordi *technēs* ”genstand” er foranderlig qua medkonstitueret af menneskelig stræben – som vi netop så. Her over for har eksaktheden i *theoria* som *conditio sine qua non*, at sandheden i dens ”genstand” ikke påvirkes af, hvad mennesket vil eller ikke vil. I eksemplets form er det komplet underordnet for kontradiktionsprincippet intuitivt tilgængelige sandhed, hvad det erkendende menneske i øvrigt måtte stræbe imod. Det nødvendige sandhedsbegreb implicerer følgelig en *metodisk* abstraktion fra mennesket qua ”stræbende tænkning eller tænkende stræben” (Aristoteles 2006: 1139b4-5; Friis Johansen 1998: 476). *Technē* på sin side involverer en kombination af stræben og fornuft, men er ikke af den grund en abstraktion fra sansningen. *Technē* hos en tømrer eller mediciner implicerer således et åbenlyst moment af erfaring (*empeiria*)⁷. Hvorledes? Jo, ingen kan i sagens natur vide, *hvordan* et garderobereskab konstrueres eller en krop helbredes uden at fundere sin viden på sanseerfaring af fysiske henholdsvis fysiologiske forhold. ”Videnskab og *technē* kommer til mennesket gennem erfaring”, som Aristoteles selv udtrykker det i *Metafysikken*.

Men implicerer *technē* måske alligevel en art abstraktion; ikke fra sansningen - men fra stræben? Belysningen af dette prekære spørgsmål fordrer, at vi først overvejer, hvorledes *praxis* giver en alternativ manifestation af forholdet mellem stræben og fornuft end tilfældet er det i *poiesis*.

Nøjagtigt som *poiesis* har *praxis* (eller egentlig ”handlen”) med dét at gøre, der – qua virkeliggjort gennem menneskelig stræben – kunne have været anderledes. I modsætning til *poiesis* har *praxis* imidlertid ikke et separat mål *udenfor* sin aktivitet. Målet (*telos*) for *praxis* er herimod *praxis*’s egen vellykkede (og ”dydige”) aktivitet. (Rapp 2004: 14; Schwarz Wentzer 2008: 97; Aristoteles 2006: 1140a1 ff.). Men hvordan skal dette forstås? Omtrent således: Det handlende menneske har *det gode liv for mennesket* (*eudaimonia*)

som mål, og som ”stræbende tænken” er det faktiske menneskeliv altid allerede et liv i en situationsbestemt *praxis*. Platons lære om ”det Godes idé” fra *Staten* (Platon 2001: 505a1) præsenterer i denne optik en intelligibel abstraktion *fra praxis*, som Aristoteles ubetinget må renoncere på (Aristoteles 2006: 196a 15 ff.). Det ”alment gode” (*to katholon*) for mennesket er nemlig ikke altid ét og det samme - men en i) stræben mod og ii) viden om det gode *for mennesket i denne eller hin situation*. Eller i Aristoteles’ egen replik: ”[D]en rette handlen [*eupraxia*] og dens modsætning finder ikke sted uden tænkning og moral [her burde man i realiteten have oversat *ethos* med karakter, KL-L]” (Aristoteles 2006: 1139a34-35; min kursivering). Men sagen må forklares nærmere: Den dydige karakter er en ”disposition” (*hexis*) til at stræbe mod det gode i *praxis*, mens sand ”klogskab” (*phronesis*) er fornuftens disposition til at ”overveje” det gode i praksis (*meta logou hexis praktike*). Tilsammen resulterer en dydig karakter henholdsvis en god *phronesis* i et godt ”valg” (*prohairesis*), der igen medfører en god handling (*eupraxia*) (Aristoteles 2006: 1139a20-25). In summa: *Eudaimonia* er *praxis*’ stadige aktualisering af ”dyd” (*areté*) i såvel karakterens som *phronesis*’ disposition(er). Ret beset manifesterer enhver menneskelig *praxis* - også den dårlige/udydige - en syntese mellem fornuft og stræben, hvilket nærmest kan udtrykkes tautologisk: Den praktiske fornuft er altid en fornuft i en engageret *praksis* - ikke en teoretisk betragtning af et givet sagsforhold (Gadamer 1990: 319). Der gives ingen praktisk stræben uden fornuftig overvejelse - og netop således forstået er mennesket at karakterisere som ”stræbende tænkning eller tænkende stræben”. Konsekvensen er åbenbar: *Man kan ikke lære det gode uden at gøre det*. Ingen stræber mod endsige har kompetence til at overveje det gode i *praxis* uden via tilvænnning gennem - akkurat - *praxis* (Aristoteles 2006: 1103a27 ff.). Der gives intet *praksis*eksternt succeskriterium; ingen transcendent målestok gennem intuition af det Godes idé. Den praktisk kloge (*ho phronimos*) kommer ikke - induktivt, demonstrativt, intuitivt endsige teknisk - uden om simpel livserfaring, hvorfor unge mennesker nok kan være matematiske, men aldrig praktiske genier (Aristoteles 2006: 1142a10 ff.; Hursthouse 1991: 231). Eller som Christoph Rapp fremhæver: ”Praktisk filosofi [må] altid knytte an til en bestående praksis” (Rapp 2004: 17). Implicit heri ligger, at *phronesis* må renoncere på metodisk-teoretisk eksakthed. I *praxis* erfarer vi til eksempel, at dyden hjælpsomhed ”for det meste” (*hos epi to poly*) består i uselvisk at hjælpe andre til at nå deres mål. *Phronesis* kan imidlertid ikke indholdsbestemme hjælpsomhed *for sig*, men må altid overveje det gode mht. den givne situati-

ons partikulære omstændigheder. Bør en våbenforhandler fx handle hjælpsomt overfor en købedygtig terrorist? - retorisk spurgt. Eller hvad med en situation, hvor to gode venner begge har behov for hjælp på samme tid? Situationer og mennesker er faktisk forskellige, og en kontekstsensitiv, praktisk overvejelse *er* svær. De desangående problemer negligeres snarere end adresseres, så snart mennesket søger undtagelsesløse moralregler uden for *praxis*' konstitutive foranderlighed (Hursthouse 1991: 299 - 31). Forholdet er koncist reflekteret hos Aristoteles selv:

Klogten (*phronesis*) angår ikke kun de almene ting, men må også kende de enkelte ting. For den er handlende (*praktike*), og handling angår de enkelte ting (Aristoteles 2004: 1141b14-16).

Mellemspil: optakt til dialog med Gadamer

Dette mellemspil vil åbne den videre diskussion med enkelte refleksioner, der har hentet inspirationer fra en del fortolkere, men alligevel står afgørende for undersøgelsens egen regning.⁸

Vi så, at *theoria* implicerer en abstraktion fra menneskets stræbende (*orektikon*) sjæledel. Dette er betingelsen for teoretisk eksakthed. Undersøgelsens tese er nu, at *poiesis* implicerer en tilsvarende abstraktion. Hvordan det? Tanken kan bedst anskueliggøres ved en eksemplificering: Mennesket qua (fx) biokemiker forholder sig i sin brug af *techné* indifferent til, hvorvidt et givent biokemisk våben skal bruges i kamp mod civilister. *Technés* funktion er eksklusivt at overveje, *hvordan* det biokemiske våben kan fremstilles på bedste vis uden at skænke det en tanke, om bemeldte våben *er* godt eller skidt (Aristoteles 2006: 1140a1 ff.). *Poiesis* har nok som betingelse, at et menneske vil have produceret et mål, det finder godt, men dens adækvate fornuftsform (*techné*) står uberørt og uanfægtet overfor målet, der herved antager karakter af et teoretisk "sagsforhold" (Gadamer 1990: 319). Dette er imidlertid en abstraktion. Mennesket qua menneske *er* nemlig et vekselvirkende (men *integreret*) forhold mellem karakterens stræben og fornufts overvejelse (Aristoteles 2006.: 1139b4-5). Mennesket er aldrig udenfor *praxis*, og i *praxis* lytter karakteren altid allerede til fornuften, lige så vel som fornuften forholder sig til karakteren (Aristoteles 2006: 1102b30-35 og 1140a24 ff.).⁹ Mennesket qua helt menneske må følgelig betænke, om det er *godt* at fremstille det biokemiske våben i vort eksempel. Hvis denne tankefigur er korrekt, betyder det, at ethvert *poiesis*-forhold samtidig er et *praxis*-forhold – men ikke omvendt¹⁰. Netop sådan må føl-

gende sentens fortolkes:

[D]enne [*phronesis*] er også det frembringendes [*techné*] årsag [...] med henblik på noget, og frembringingen er ikke et mål i sig selv [...] men er et middel og for noget andet skyld [nemlig *praxis*, KL-L] [...] For den rette handlen [*enpraxia*] er et mål, og begæret [*orexis*] retter sig herimod (Aristoteles 2004:1139b1-4).

Mellemspillet tankefigur er ikke ligefrem artikuleret i *Etikken* og må helt sikkert klassificeres som en produktiv læsning. Aristoteles ekspliciterer ikke desto mindre, at Bog X's berygtede idé om *sophia* som den højeste *eudaimonia* indebærer en abstraktion fra menneskets praktiske væren til fordel for aktualisering af menneskets "guddommelige" og overmenneskelige fornuftspotentiale (fx Aristoteles 2006: 1177a12 ff. og 1178a1 samt Friis Johansen 1998: 481-3). At Aristoteles medgiver abstraktionen *uden* egentlig at problematisere denne indebærer for så vidt, at *Etikken* leverer det argumentatoriske indhold til indeværende mellemspils kritiske pointe uden selv at tage notits af samme indholds kritiske potens.

Gadamers hermeneutiske ontologisering af praxis – en dialog

Praksisanalysen som model for det hermeneutiske problem

Naturligvis drejer det sig for Aristoteles ikke om det hermeneutiske problem, endsige om dets historiske dimension, men om den rigtige afvejning af, hvilken rolle fornuften spiller i den moralske handlen [...] [D]et drejer sig om en fornuft og en viden, som ikke er adskilt fra en tilblevet væren, men som tværtimod er bestemt af og er bestemmende for denne (Gadamer 2004: 297).

Ovenstående betragtning fra *Sandhed og metode* tydeliggør på den ene side, at Gadamer opfatter *phronesis* som en art fornuft, der både bestemmes af og *medbestemmer* sin praktiske væren; helt i overensstemmelse med vores tidligere udlægning.

På den anden side taler Gadamer om "det hermeneutiske problem". Gadamer accentuerer, at også hermeneutikken må renoncere på en viden, der abstraherer fra sin egen væremåde og ser i denne sammenhæng Aristoteles' »analyser [som] [...] *en slags model for de problemer, der ligger i den hermeneutiske opgave*» (Gadamer 2004: 308). Forsøget på at eftervise, vurdere og diskutere *praxis* som model for Gadamers hermeneutik vil være

omdrejningspunktet for artiklens anden del.

Forståelse og *phronesis* som selv- og mulighedsforståelse

Sandhed og metode fremhæver en række strukturelle momenter i forståelsen, der – som det vil vise sig – kan siges at ontologisere¹¹ praksisanalysen hos Aristoteles. Først skal vi diskutere to sådanne momenter – samt de dertil hørende implikationer.

Gadamers udredning viser, at ”al [...] forståelse i sidste ende er selv-forståelse” mht. menneskets *fremtidige* muligheder (Gadamer 1990: 265). Denne hermeneutiske tankefigur forekommer at være *fænomenologisk* plausibel¹² – og kan støtte sig til vore tidligere overvejelser ift. *Etikken*. Lad os rekapitulere: Al aktivitet (fx *theoria*, *poiesis* og *praxis*) stræber mod et gode (Aristoteles 2006: 1094a1-4), men de forskellige aktiviteters adækvate fornuftsformer synes at forholde sig aldeles forskelligt til stræben. *Sophia* begriber nødvendig sandhed ved at abstrahere fra kontingensen i menneskelig stræben. *Technē* henter sit produktionsmål fra menneskelig stræben, men abstraherer fra fornuftens praktiske refleksion over, hvorvidt målet egentlig er godt. Det er overhovedet en abstraktion at tænke fornuften over (*sophia*) eller eksternt (*technē*) til stræben, da mennesket qua menneske er ”stræbende tænkning” i *praxis*. Mennesket er praktisk, og *praxis* implicerer altid en fornuftig stillingtagen til det gode liv for mennesket, der er rettet mod ”det fremtidige og mulige” (Aristoteles 2006: 1139b6-8). Aristoteles begriber således, at menneskelig *praxis* nødvendigvis er *fremtidsrelateret*. Nok lader gode handlinger (*eupraxia*) sig realisere, men de er blot nødvendige betingelser for *eudaimonia*, hvis totale virkeliggørelse må forblive en mulighed i ethvert menneskeliv. Det er således *eudaimonia*, *phronesis* dybest set betænker i *praxis*, om end overvejselsen af det *alment* gode ganske vist må appliceres på denne *partikulære* situation. *In summa*: den mulige og fremtidige *eudaimonia* er faktisk meningshorisonten for al *praxis* (Aristoteles 2006: 1100a10 ff.; Schwarz Wentzer 2008: 111) – eller med Martin Heideggers analoge pointe:

Den i fremtidigheden grundende udkastning af sig selv hen i mod et »for sin egen skyld« er en væsenskarakter ved [...] [mennesket]. *Dens primære mening er fremtiden* (Heidegger 2007: 362).¹³

Vi har netop set, at Aristoteles’ praksisanalyse faktisk rummer motivet til hermeneutikkens bestemmelse af al forståelse som interesseret selv- og mulighedsforståelse. Dette meningspotentiale udløses, da Gadamer und-

går at fejlfortolke Aristoteles' indsigt i, at en praktisk undersøgelse "ikke har erkendelsen (*gnosis*), men handlen (*praxis*)" som mål (Aristoteles 2006: 1095a5-7). Distinktionen mellem erkendelse og *praxis* er ikke at forveksle med forskellen mellem det fornuftige henholdsvis det ikke-fornuftige. Hvorfor? Selvfølgelig fordi *praxis* altid medkonstitueres af *phronesis* og følgende er fornuftig. Gadamer begriber fornuften i *praxis*, og interdependensen mellem praktisk væren og praktisk viden er givetvis betingelsen for, at praksisanalysen kan fungere som model for hermeneutikken. Distinktionen mellem *gnosis* og *praxis* peger snarere på Aristoteles' kontemplative erkendelsesideal (*theoria*), hvis substansmetafysiske selvforståelse den hermeneutiske ontologi uden videre må afvise som abstrakt. *Væren selv er faktisk foranderlig*, og det overbeviser ingenlunde en moderne læser, når Aristoteles selv forveksler den "sandeste" væren med uforanderlig "substans" (Aristoteles 2003: 2a13-18; Schwarz Wentzer 2008: 109 ff.).

Fordomme som forståelsens positive betingelse og den virkingshistoriske bevidsthed

Det er Gadamers overbevisning, at den menneskelige forståelse er historisk i sin væren. Da menneskets væren er forstående og forståelsens væren er historisk, får vi den gyldige slutning, at *mennesket er historisk i sin væren* (Gadamer 1990.: 264-66; Gander 2004: 41 ff.). Vi så tidligere, hvorledes denne ontologiske historicitet (der altså kompromitterer videnshierarkiet i den aristoteliske metafysik) viser sig i forståelsens selvforstående *fremtids-* og *mulighedsrelation*. Vi vil nu diskutere et andet strukturmoment i forståelsen, ved hvilket *fortids-* og *fakticitetsmomentet* kan ses. Men først en træffende kommentar fra Gadamers pen:

I virkeligheden tilhører historien ikke os, men vi tilhører den. Længe før vi gennem selvbesindelse forstår os selv, forstår vi os selv på selvfølgelig måde i den familie, det samfund og den stat, vi lever i [...] *Derfor udgør den enkeltes fordomme, langt mere end hans domme, hans værens historiske virkelighed* (Gadamer 2004: 263).

Ifølge Gadamer er forståelsen desuden altid allerede installeret i en såkaldt "hermeneutisk cirkel" (Heidegger 2001: 142-53). Dette forhold implicerer, at ingen forståelse er forventningsmæssigt forudsætningsløs, og at mennesket altid allerede er i gang med at forstå (Gadamer 1990: 271). Det må fremhæves, at fordommens "forgreb" om mening manifesterer en *positiv* betingelse for forståelsen, der ikke nødvendigvis er at opfatte som skråsik-

ker fordomsfuldhed i negativ forstand. Fordommen kan nemlig vise sig falsk, og mennesket er grundlæggende ”åbent” for en korrektur.¹⁴ Historiciteten er ikke forståelsens restriktion - men dens ontologiske princip. Vi forstår, *fordi* vi altid allerede er ledt af meningsforventninger - ikke *på trods* heraf (Grondin 1994: 111).

Ovenstående refleksioner leder Gadamer til et radikalt opgør med såvel historismens som oplysningstidens historieforståelse, der begge kommer til kort overfor den såkaldt ”virkningshistoriske bevidsthed”. Endnu engang kan det – *mutatis mutandis* – lade sig gøre at eftervise en strukturel analogi mellem *Etikken* og *Sandhed og metode*, om end Gadamer intetsteds ekspliciterer disse analogier.

1. Ifølge ”historismen” kan mennesket nå til *objektiv* erkendelse af historien ved at emancipere sig fra sin egen historiske ”betingethed” (Gadamer 1990: 302; Grondin 1994: 114). Denne erkendelse af en historisk ”genstand” via abstraktion fra menneskets egen historicitet er *strukturelt* analog til *techné*'s instrumentelle overvejelse af midlerne til et tilstræbt mål i abstraktion fra fornuftens praktiske refleksion over målet selv (Aristoteles 2006: 1139b1-4). I begge tilfælde står et subjekt (dvs. mennesket qua historiker eller tekniker) overfor et *eksternt* sagsforhold. Sagsforholdet erkendes *ukritisk* og aldeles på ”genstandens” (historisk-praktiske) betingelser - der ikke deles af det (ahistorisk-abstrakte) subjekt (Gadamer 1990: 326-28).

2. ”Oplysningen” – som Gadamer udlægger denne – opgiver hovedet historien som epistemisk ”autoritet”. Ifølge oplysningen er det udelukkende den *rene* og fordomsfri fornuftserkendelse, der kan etablere gyldig erkendelse. Af samme grund kan den ikke acceptere det erkendelsesmæssige potentiale i kulturelt farvede og historiske overleverede tænke-måder, der følgelig må *kritiseres* skånselsløst. Sandheden er altså, hvad der *erkendes* som sandt, allerhelst *a priori* (dvs. erfaringsuafhængigt), og ikke, hvad historisk overleverede autoriteter som kultur, kirke eller stat måtte bidrage med. Oplysningens ratiocentrisk motiverede historiekritik fremstår åbenlyst analog til *sophia*'s intuitive erkendelse af nødvendig sandhed. Sidstnævnte er nemlig heller ikke relativ til menneskets (blandt andet) historisk og kulturelt motiverede forståelse og stræben. Denne overensstemmelse mellem oplysningen og *sophia* kan i øvrigt forstås delvist gennem den realitet, at oplysningstiden i vid udstrækning genoptager idealistiske motiver fra antikken.

3. ”Den virkningshistoriske bevidsthed” manifesterer ”*opløsningen af den abstrakte modsætning mellem [...] historie og viden*” (Gadamer 1990: 287).

Denne bevidsthed begriber sin egen ontologiske historicitet - men hvad skal det sige? *Negativt*: At historismens *objektive* erkendelse af historien såvel som oplysningens *overhistoriske* autoritets-kriticisme repræsenterer illusoriske abstraktioner. Bevidstgørelsen af forståelsens historiske forudsætninger kan ikke fuldendes, ”men denne ufuldstændighed er ikke en mangel på refleksion; snarere ligger den i dén historiske værens væsen, som vi er” (Gadamer 1990: 307; Gander 2004: 44 ff.). Gadamer maner i en vis forstand til *selvbesindelse*: Den virkningshistoriske bevidsthed forstår først sig selv, når den indser *grænsen* for sin selvforståelses transparens. Ret beset er grundidéen fuldt forståelig: Intet menneske kan meningsfuldt siges restløst at ekspliciterer sin overleverede forståelses*horisont* fra opdragelse, kultur, religion etc. (Grondin 1994: 114-15). *Positivt*: Den virkningshistoriske bevidsthed resignerer imidlertid ikke på forståelsens historiske (eller ”endelige”) vilkår, men begriber fremdeles den refleksive positivitet ved samme forhold (Gander 2004: 50-51). Hvorledes? Således, at forståelsen nok er historisk – men historien fremdeles forstående. Kun en oplysningsfilosofisk ”ekstremisme” separerer fænomenerne dikotomisk. Min læring, verdens- og selvforståelse er således ikke resultatet af bevidsthedens suveræne *autonomi* (forstået som radikal fordomsløshed). Jeg lærer om Perserriket, men har ikke skrevet lærebogen eller oplevet historien. Jeg antager eksistensen af det indiske ocean, men har ikke selv badet i det. Jeg forstår mig selv som dansker, men har ikke grundlagt landet endside frembragt dansk kultur. Disse forståelser medkonstituerer *min* forståelse, fordi min væren *er* historisk, og intet menneske kan orientere sig uden forståelsens ontologiske forgreb, der vitterligt repræsenterer forståelsens positive vilkår.

Praxis hos Aristoteles præsenterer en klar strukturel analogi til den virkningshistoriske bevidsthed. Som den virkningshistoriske bevidsthed er *phronesis* ontologisk forankret i det foranderlige menneskeliv – dvs. i *praxis*. Nøjagtigt som adækvat historisk forståelse er *positivt* muliggjort gennem ikke-ekspliciterede fordomme, kræver den gode *praxis* en god opdragelse og dannelse af karakteren (Aristoteles 2006: 1103a27 ff.), der nok kan reflekteres og vejledes - men ikke overflødiggøres af *phronesis* (jf. Thaning Sørensen 2008: 158). Den radikalt autonome fornuft er således praktisk og historisk inkompetent – netop ved at abstrahere fra sin konstitutive *praksis*bundethed og historicitet. *Phronesis* er derimod det praktiske menneskes potente forståelse. Altid i *praxis*, altid interesseret – og aldrig i abstrakt isolation.

Lad os rekapitulere: Mennesket forstår altid allerede i relation til sine fremtidige muligheder og enhver forståelse (som forståelse overhovedet) er altid allerede formet af forståelsens historiske for-domme. Begge momenter konstituerer forståelsens ontologiske struktur, hvilket Gadamer artikulerer på glimrende vis:

Den egentlige erfaring er den, hvor mennesket bliver bevidst om sin endelighed. Her finder det grænserne for sin planlæggende fornuft og evne til at udrette (Gadamer 2004: 339).

Menneskets mulighed er historisk forankret. Forståelsen *er* mulighedsrelateret historicitet. Og motiverne til begge disse strukturmomenter kan lokaliseres i Aristoteles' komplekse praksisanalyse – hvilket undersøgelsen mener at have dokumenteret relativt udførligt. *Praxis* er menneskets (qua helt menneske) faktiske forholdsmåde og væren, mens *theoria* og *poiesis* har som *conditio sine qua non*, at der abstraheres fra bemeldte fakticitet. Dette udfoldede, aristoteliske motiv *er* således modellen for Gadamers filosofiske hermeneutik, hvis ontologisering imidlertid implicerer og forfægter en ikke-aristotelisk ontologi på endelighedens historisk-praktiske vilkår. Væren er ikke et objektivt endsige transcendent sagsforhold eksternt til menneskets historiske væren. Nej, *væren er denne historicitet*. Incitamentet til denne overskridelse er imidlertid latent tilstede i Aristoteles' egen praksisanalyse, hvori det praktiske sandhedsbegreb ikke begribes *sub specie aeternitatis* – men altid er aktualiseret i det praktiske liv.

Noter

- 1 For en overbevisende behandling af en tilsvarende "ontologisering" af Aristoteles praksisanalyse hos Martin Heidegger se Schwarz Wentzer 2008 og Volpi 2001.
- 2 *Etikken* er i øvrigt ikke entydigt kohærent i sin begrebsbrug (Wolf 2006: 19-21). Det samme ret beset for *Sandhed og metode*, i særdeleshed værkets tredje del (Grondin 1994: 118; Di Cesare 2007: 178).
- 3 Nogle gange – fx umiddelbart ovenfor - optræder *nous* som overbegreb for fornuften overhovedet. Ellers reserveres den til den intuitive fornufts indsigt i førsteprincipper (*arché*) (Aristoteles 2006.: 1140b31 ff. og Friis Johansen 1998: 478).
- 4 Man vil bemærke, at den nødvendige viden – i Aristoteles optik – ikke behøver være *a priori* (dvs. før [erfaringen]) i kantiansk forstand. *Sophias* to måder at besvare et *hvorfor* på må ej heller forveksles med den kantianske distinktion mellem transcendent idealisme og empirisk realisme (cf. Kant 1787). De første principper har måske nok en transcendental funktion hos Aristoteles, men deres metafysiske

- realitet* betvivles ikke (Friis Johansen 1998: 368 ff.; Aristoteles 2003).
- 5 Mennesket forholder sig rent erkendende til dyrenes adfærd som noget, der – på lige med meteorologi, astrologi, botanik mv. – sker »af naturen» (*phýsei*). Vi kan have epistemisk viden om dyrenes adfærd men ikke om den menneskelige *praxis* (Aristoteles 1140a14-16).
 - 6 Eller »dydig» (dvs. med *aretê*).
 - 7 Der igen er enkelte sansninger forbundet af hukommelsen (*mneme*) (Aristoteles 2003: 980b27-28).
 - 8 Bl.a. Gadamer 1990: 317-30; Friis Johansen 1998: 476-7; Volpi 2001; Schwarz Wenzler 2008; Figal 2008; Thaning Sørensen 2008; Grondin 1994. Vi vil imidlertid betone, at enhver *fremstilling* af Aristoteles' praksisanalyse altid må være en *fortolkning*.
 - 9 Hvilket selvfølgelig ikke betyder, at stræben og fornuft ikke kan være i konflikt med hinanden!
 - 10 Mennesket qua menneske undgår i sagens natur ikke, at skulle forholde sig til verden gennem *technê*. Det synes dog ikke at være tilfældet, at *enhver* situation implikerer et fremstillende eller teoretisk verdensforhold.
 - 11 Her må ontologi forstås i den heideggerske forstand, at det eksisterende menneskes meningshorisont bliver vejledende for det klassisk ontologiske spørgsmål om væren.
 - 12 Forståelse gennem samtale, læsning, film, naturoplevelser mv. er fremdeles interesseret *selv*forståelse. Hvordan? Man kan måske sige, at ingen forståelse er indifferent mht., at den forstående har et liv at leve.
 - 13 For ikke at skabe unødigt, terminologisk forvirring erstatter vi »eksistentialitet» med »mennesket».
 - 14 Dette er ligetil at eksemplificere: Jeg kan forvente, at en hypotetisk artikel vil angribe amerikansk udenrigspolitik, hvor den i stedet ender med at forsvare ditto. Min fordom vil følgelig have vist sig falsk, og jeg vil være blevet klogere. Ingen forståelse er imidlertid fordoms-fri, lyder Gadamer's pointe.

Litteratur

- Aristoteles (2004): *Etikken*, Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik*, Hamburg: Rowolts Enzyklopädie.
- Aristoteles (2003): *Categories* i Louis P Pojman (red.): *Classics of Philosophy*, New York/Oxford: Oxford University Press, s. 243-247.
- Aristoteles (1998): *The Metaphysics*, London: Penguin Classics.
- Di Cesare, Donatella (2007): „Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung“ i Figal, Günther (red.): *Klassiker Auslegen: Wahrheit und Methode*, Berlin: Oxford University Press, s. 177-198.

- Figal, Günther (2008): "Omsorg for sig selv, væren, fænomenalitet – om systematikken i Heideggers *Væren og tid*" i Thomas Schwarz Wentzer og Peter Aaboe Sørensen (red.): *Heidegger i relief – perspektiver på væren og tid*, Århus: Forlaget Klim, s. 47-57.
- Früis, Johansen Karsten (1998): *Den europæiske filosofis historie – antikken*, København K: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Gadamer, Hans-Georg (2004 [1960]): *Sandhed og metode – grundtræk af en filosofisk hermeneutik*, Systime Academic.
- Gadamer, Hans-Georg (1990 [1960]): *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gander, Hans-Helmuth (2004): „Selvværen og historie“ i Jonas Holst Sørensen (red.): *Slagmark – Gadamer*, Århus: Slagmark, s. 41-56.
- Grondin, Jean (1994): *Introduction to philosophical hermeneutics*, New Heaven/London: Yale University Press.
- Heidegger (2007 [1927]): *Væren og tid*, Randers: KLIM.
- Hursthouse, Rosalind (1991): "Virtue Theory and Abortion" i *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, nr. 3, s. 223-246.
- Kant, Immanuel (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, Paderborn: Voltmedia.
- Rapp, Christoph (2004): *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Schwarz Wentzer, Thomas (2008): „Heideggers aristotelisme – phronesis i forhold til forståelse, sandhed og væren“ i Thomas Schwarz Wentzer og Peter Aaboe Sørensen (red.): *Heidegger i relief – perspektiver på væren og tid*, Århus: Forlaget Klim, s. 95-116.
- Thaning Sørensen, Morten (2008): "Fra dyd til dialog – Gadamers kritik af tanken om autentisk forståelse i væren og tid" i Thomas Schwarz Wentzer og Peter Aaboe Sørensen (red.): *Heidegger i relief – perspektiver på væren og tid*, Århus: Forlaget Klim, s. 151-170.
- Volpi, Franco (2001): „Der Status der Existentialen Analytik“ i Thomas Rentsch (red.): *Klassiker Auslegen – Seint und Zeit*, Akademie Verlag, Berlin, s. 29-50.
- Wolf, Ursula (2006): „Einleitung“ og „Anmerkungen“ i Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Hamburg: Rowolts Enzyklopädie.

