

Den existentiella psykoterapin som ontologisk hermeneutisk praktik

”När vi som förstående låter oss dras in i traditionens skeende erfar vi, för ett ögonblick, att klyftan mellan idé och framträdelse sluts som skönhet” (Melberg, 1997, s. 20).

Hermeneutik, vetenskapen om tolkning, förknippar vi kanske vanligen med textstudier, men begreppet har kommit att få en vidare betydelse inom fenomenologin genom filosoferna Heidegger och Gadamer på ett sätt som är relevant för det psykoterapeutiska arbetet. Syftet med denna essä är att fördjupa diskussionen om dialektiken mellan det tolkande jaget och den andre, och spegla den mot en psykoterapeutisk tradition med existentiella förtecken. Fokus här ligger på de specifika aspekterna som är utmärkande för det existentiella synsättet på människans vara i världen, som källa till mening och samtidigt till lidande. Frågan som närmare ska undersökas är *på vilket sätt den ontologiska hermeneutiken, såsom den har formulerats av först Heidegger och sedan utvecklats av Gadamer, kan vara fruktbar i den existentiella psykoterapeutiska praktiken?* (Gadamer, 1997; Heidegger, 2019). Den ”ontologiska hermeneutiken” såsom Heidegger definierade den, beskriver psykiatrikern och forskaren Chessik just som en hermeneutik som intresserar sig för den fundamentala frågan om den mänskliga existensen (Chessik, 1990). Essäns problemställning växte fram ur min läsning av den danske psykologen Bo Jacobsens diskussion av Heideggers filosofi om erkännandet av döden som väg till mening och till ett autentiskt liv (Jacobsen, 2007). Jacobsens diskussion om Heidegger

menar jag kan utvidgas och fördjupas genom att ta in Gadamers analys av Heideggers syn på människan som ett temporalt vara – en central aspekt för hermeneutiken. Frågan om hur vi kan förstå den andre, eller en historisk text, i sin annanhet kan då lättare belysas (Gadamer, 1997). Psykoterapeuten Hans W. Kohn pekar just på kontextens betydelse, att varje individ har en unik historia som är i ständig tillblivelse eftersom den alltid tolkas (förstås) i dess olika faser, och kontexten vidgas samtidigt på detta sätt så att ny mening kan växa fram i den hermeneutiska processen (Cohn, 2005, s. 224). På så sätt knyter frågeställningen för denna essä an till tematiken om ”livsmening”, som också kan tolkas i Heideggers och Gadamers mening som del av ”dödens potential”.

Jag närmar mig frågan med att först presentera mina läsningar av den systematiska teologin, som sätter hermeneutiken och meningsfrågan i sitt sammanhang genom diskussioner av bland annat Nietzsche, Heidegger och Lévinas. Därefter kommer fokuset att snäva in på en diskussion av hermeneutiken utifrån främst Gadamer, och som ibland viker ut mot Heidegger och Lévinas. Essän avslutas med en sammanfattande diskussion där jag utifrån ett par vinjett-exempel från Jacobsen (2007) visar på hur det existentiella perspektivet kan tillämpas genom att terapeuten intar ett hermeneutiskt förhållningssätt.

Den systematiska teologin, hermeneutiken och meningsfrågan

Jayne Svenungsson, professor i systematisk teologi, och författare till boken *Guds återkomst*, talar om en *ändlighetens hermeneutik*, som representerar ett post-



FOTO INGEGERD WACHTMEISTER

modernt och teologiskt tänkande: mänsklig kunskap kan aldrig få mer ”än det näst sista ordet”, en tanke som går stick i stäv med Hegels tro på att människan skulle kunna erhålla ”absolut kunskap” (Svenungsson, 2004, s. 43). Alla sanningsanspråk är situerade i specifika traditioner, en central tanke inom hermeneutiken. Svenungsson pekar även i detta sammanhang på Gud som ett ”pågående självutgivande”, uppenbarelsen är alltså i ständig tillblivelse. Det postmoderna tänkandet (och det hermeneutiska?) har gjort att teologin har blivit medveten om sina gränser.

De filosofiska rötterna till Guds återkomst härleder Svenungsson till Nietzsche och Heidegger, som influerades av den förstnämnde. Nietzsche sökte efter mer autentiska begrepp för det gudomliga, ”bortom såväl den kristna religionen som dess sekulära kopior” och Heidegger sökte en mer gudomlig Gud än filosofins (Svenungsson, 2004, s. 52). Heidegger betonade att Nietzsches ord ”Gud är död” inte kunde förminska till en ”kritik av det kristna gudsbegreppet”, och att kritiken istället riktade sig emot att Gud i västvärlden reducerats ”till en filosofisk princip” (Svenungsson, 2004, s. 52). Heideggers och Nietzsches kritik blir till utgångspunkten för Lévinas tänkande (Svenungsson, 2004, s. 52). Men först, Heideggers filosofi om Dasein, om Varat, har beröringspunkter med den hermeneutiska situationen, som jag återkommer till längre fram. På vilket sätt?

Precis som vår förståelse av den andre, så kan vår förståelse eller tanke aldrig gripa varat:

”Att tänka varats sanning handlar om att vänta och lyssna till varats tilltal eller ’skick’, det vill säga det sätt på vilket det varande framträder för människan inom ramen för en given betydelsehorisont (Svenungsson, 2004, s. 77)”.

Varat ges före vårt tänkande. Det tillhör de ontiska vetenskaperna, och begreppsgrunden vilar på varandet självt, som vi inte kan komma åt. Dasein har ett unikt varande, en ”i-världen-varo”, och har redan en grundläggande förståelse för varat, och kan fråga sig ”vad är varat?” Detta ger människan en särställning, för henne blir det möjligt att ställa sig frågan om varats mening (Svenungsson, 2004, s. 80). Heidegger kallade även denna ”i-världen-varo” för ”omsorg” (*Sorge*) i bemärkelsen att det är meningsfullt i sig att det finns något snarare än ingenting, det vill säga, tomhet (Barnett, 2009, s. 10). Den existentiella psykoterapeuten Emmy van Deurzen beskriver mer specifikt att ”omsorg” är

förknippat med Dasein och vår upptagenhet av relationer till andra och världen (van Deurzen & Baker, 2005, s. 163). Men, som Svenungsson föreslår, så ges inget svar på frågan vad detta vara är, möjligen beroende på att det inte existerar något svar (Svenungsson, 2004, s. 80). Människan har då inget annat att göra än att förhålla sig till detta faktum, att alla frågor inte kan besvaras. Viktor E. Frankl talar här om vikten av inställningsvärde, förmågan att kunna försonas med tanken på att vi inte kan påverka eller besvara allt (Frankl, 1990). Men hur kan då ”i-världen-varon” analyseras? En fråga vars filosofiska innebörd har praktisk giltighet även för den existentiellt inriktade psykoterapin.

Heidegger talar om en existentialanalys, ett begrepp som han utvecklat ur ett tidigare begrepp från den tid han var verksam i Freiburg och som han då gav namnet en ”’fakticitetens hermeneutik’” (Svenungsson, 2004, s. 83). Heidegger formulerar detta i *Vara och tid* som följer:

”Trots det måste undersökningen nu, för att klargöra den fundamentalontologiska problematikens hermeneutiska situation, uttryckligen komma till ’cirkelargumentet’. Den ’cirkelvändning’ som framförts mot den existentiella tolkningen går ut på att idén om existens och vara överhuvudtaget ’förutsätts’. Och ’där-efter’ tolkas tillvaron för att ur denna vinna idén om varat” (Heidegger, 2019, s. 347).

Med andra ord, varje tanke har sin utgångspunkt i varat, och tolkningen av varje tanke görs med syftet att få en idé om detta vara. På så vis blir tolkningsakten en ”hermeneutisk situation” som Gadamer senare definierade i termer av mötet mellan två horisonter, eller annorlunda uttryckt mellan ett jag och ett du (Gadamer, 1997).

Heidegger kritiserade den västerländska filosofins ambition att nå enhet, det vill säga, – ambitionen om en ”filosofisk grundprincip som leder till att varat glöms bort” – eftersom denna metafysik innebar ett ”makt-tänkande”, och denna kritik blev sedan grunden för Lévinas tänkande (Svenungsson, 2004, s. 101). Lévinas etik om den Andre är en filosofi som gör upp med det totalitära, som finns uttryckt i denna västerländska metafysik, och som leder till att människan hindras att ”se att det existerar saker som undandrar sig den mänskliga tankens räckvidd” (Svenungsson, 2004, s. 102).

Lévinas definition av *den Andre* (l’Autre) är att *Själv* (le Moi) är separerat från den Andre i absolut

mening. Detta i motsats till självet relation den andre (l'autre) med litet "a", där dess annorlundahet endast är formell till självet, vilket gör att självet relation till den yttre världen förblir inom det Samma (le Mème). Självet betecknar även jagets relation till den egna inre världen. Den Andre kan aldrig bli föremål för ett maktutövande, reduceras till det Samma, relationen mellan de två är ytterst en etisk relation vars motsats är ett "totalitetstänkande" (Svenungsson, 2004, s. 103–104). Metafysik för Lévinas betyder något annat än för Heidegger, och betecknar det etiska förhållandet till den Andre och förhållandet till det oändliga – den Andre får alltså positionen av att ligga bortom vad människan förmår tänka (Svenungsson, 2004, s. 104). Metafysiken för Lévinas står alltså över ontologin, varat, i motsats till hur Heidegger definierat metafysiken. Vad skiljer då Lévinas metafysik från Heideggers och övrig metafysik?

I ett av Lévinas senare verk, *L'autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, menar Svenungsson, kan vara ett svar på denna fråga som Derrida ställde till Lévinas, eftersom han kom att sätta meningsbegreppet i fokus i det verket (Svenungsson, 2004, s. 105; Levinas, 1974). Lévinas lyfter fram begreppet det Sagda (le Dit): "I det Sagda framträder det varande som meningsfullt för oss genom att det formuleras i predikativa påståenden" (Svenungsson, 2004, s. 106). Det Svenungsson lyfter fram och som är viktig i detta sammanhang, är att Lévinas genom begreppet det Sagda gör skillnad på att något är (som har med det predikativa att göra), och på vad något är (som har med substantivet att göra). Men i likhet med Heidegger söker Lévinas i sin filosofi att tänka kring en "meningsordning" *a priori* tänkandet och filosoferandet i sig, och inför begreppet Sägandet (le Dire) för att beteckna det som föregår det Sagda (Svenungsson, 2004, s. 107). Här vill jag inflika att det för den hermeneutiskt tolkande terapeuten, finns just den öppning där de existentiella frågorna kan förnimmas och formuleras. I öppningen där tolkningen av det som ännu inte är och det som föreligger låter sig göras genom att vi accepterar att det finns något *a priori* tänkandet och språket. Svenungsson klargör detta: "Det är alltså i Sägandet Lévinas finner den rymd som tillåter honom att skrida bortom språket, bortom varat och följaktligen bortom Heideggers ontologi" (Svenungsson, 2004, s. 107). Är det så att Lévinas även går bortom "fenomenologins ramar", eller "vidgar" han dem? Hur närma sig Sägandet utan att fixera det

i det Sagda (Svenungsson, 2004, s. 108)? Eller kanske annorlunda uttryckt i sammanhanget för temat i denna essä: hur kan Sägandet bli föremål för en hermeneutisk förståelse och därmed bli *meningsbildande* i det existentiella samtalet och terapin?

Jag tror att frågan om det etiska samtalet (där Sägandet inte reduceras till det Sagda) får en öppning när Svenungsson både visar på likheten och skillnaden mellan Husserl och Lévinas: den senare använde den förras fenomenologiska metod, det vill säga, reduktionen (*epoché*) men Lévinas hade en annan syn på subjektiviteten och såg den som ansvar, medan Husserl definierade den i termer av medvetande och intentionaltet (medvetandet är alltid ett medvetande *om något*). På den punkten skilde sig även Heidegger från Husserl, eftersom han menade att undersökningen måste riktas mot Dasein, och inte mot medvetandet självt (Cohn, 2005, s. 223). Här kan också tilläggas att språket är ett specifikt teckensystem som vi kommunicerar med eftersom språket är uppbyggt av både grammatiska regler (system) och sociala konventioner, det register som för övrigt Lacan kallade för den symboliska ordningen, där faderns lag ordnar (Lacan, 1978, s. 39–53). Lévinas skriver:

"Sägandet är otvivelaktigt kommunikation, men som villkor för all kommunikation, som framvisande. Kommunikationen kan inte reduceras till ett sanningsfenomen eller till en manifestation av sanningen uppfattad som en kombination av psykologiska element: en tanke i ett Jag (Moi) – en vilja eller en intention att överföra denna tanke i ett annat Jag – meddelande genom ett tecken som representerar denna tanke – det andra Jagets varseblivande av tecknet – dechifferering av tecknet. Elementen i denna mosaik, som föregår jaget, finns redan närvarande i framvisandet för den andre, i icke-ointresset för den Andre, som inte endast är en 'intention att adressera ett meddelande'. Den etiska meningen i ett sådant framvisande för den Andre, som är intentionen till teckenskapande – och även tecknets signifikation – förutsätter, är, från och med nu, synlig" (Levinas, 1974, s. 61–62; min övers.).

Min tolkning av Lévinas definition av Sägandet som kommunikation är att även Sägandet öppnar sig för hermeneutisk analys eftersom det innehåller spår av det Sagda, under förutsättning att jaget som tolkar tar ansvar (subjektivitetens ansvar) och inte låter Sägandet uppgå i det Sagda, det totaliserande språket. Lévinas skriver, för att summera:

”Subjektets subjektivitet, det är sårbarhet, exponering för affektion, känslighet, passivitet mer passiv än all passivitet, oåterkallelig tid, dia-kroni som ett tålmod inte kan rekonstruera, framvisande som ständigt framvisande, framvisande som uttrycker, som Sägandet och som Givandet” (Levinas, 1974, s. 64; min övers.).

Att tolka, att översätta Sägandet är alltså att låta det få det sista ordet, att inte stänga in Sägandet i det Sagda. Hermeneutik är att översätta (Gadamer, 1997). Svenungsson igen, om ansiktet som hos Lévinas ibland får representera den Andre: ”Ansiktet framställs som en storhet som på en och samma gång visar sig och inte visar sig – ansiktet visar sig som ett spår av något som aldrig varit närvarande” (Svenungsson, 2004, s. 109). Men kan då ansiktet vara ett fenomen? Derrida och Jean-Luc Marion tar frågan vidare i utvecklingen av fenomenologin, en fråga som berör den om Gud och det transcendentala (Svenungsson, 2004, s. 109). Beträffande Lévinas, så ifrågasatte han idén om att mening skulle kunna inskränkas till frågan om ontologi, ”det vill säga att något är meningsfullt endast i den mån det *är*” (Svenungsson, 2004, s. 111). Och det kanske är precis denna fråga som också blir viktig för oss i det existentiella samtalet i mötet med den Andre, och själva betydelsen av att inte stänga in Sägandet i det Sagda?

Sammanfattning: Det centrala i den diskussion och analys som Svenungsson (2004) gjort av Nietzsches, Heideggers och Lévinas tänkande menar jag kan sammanfattas som dessa tänkares sökande efter autenticitet (som en kritik mot den rådande metafysiken) och det stora filosofiska arbetet som följde av det med att formulera detta med hjälp av språket. Jag upplever även att det som börjat i sökandet efter en autentisk gudomlighet, kan översättas till den existentiellt inriktade psykoterapi där en av grundtankarna till att människor känner meningslöshet i sin tillvaro bottnar i att de inte känner att de är i en autentisk relation till sig själva och därför inte heller till andra, eller annorlunda uttryckt, till varat. Jacobsen pekar just på att många människor lever sina liv såsom andra förväntar sig att de ska göra, och vi som möter människor i samtal känner igen mycket av det som Jacobsen visar på i de vinjetter han presenterar (Jacobsen, 2007, s. 123). Heidegger gjorde som bekant skillnad på *mannet* (Das Man), ”den genomsnittliga tillvarons ’vem’” som ”just inte alltid är jag själv” och *tillvaro* (Dasein) ”att göra ett varande – den frågande – genomskinligt i dess vara”

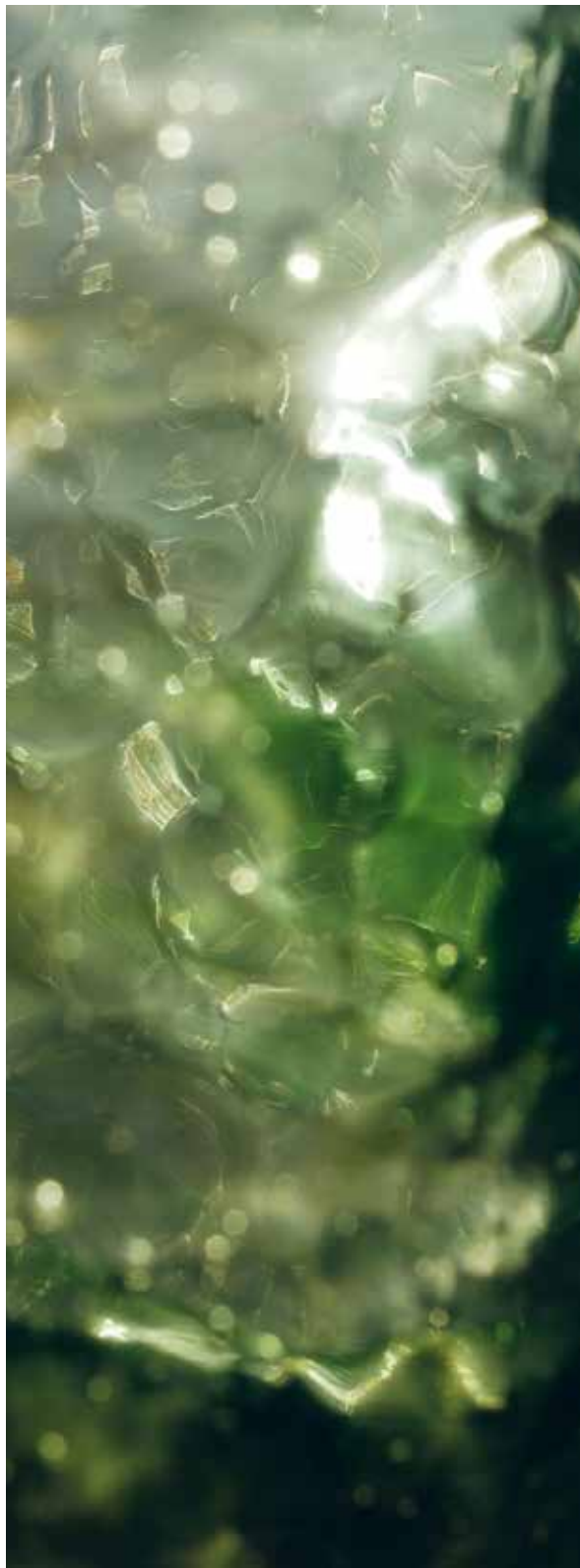


FOTO INGEGERD WACHTMEISTER

(Heidegger, 2019, s. 22–23, s. 135–136). Det senare, i dess görande, är ett autentiskt sätt att förhålla sig till sitt vara. Varje *Das man* och *Dasein* är situerade i en socio-kulturell kontext, vilket pekar framåt mot en hermeneutisk situation och en parallell kan dras till psykoterapeutiska tolkningar av de berättelser vi möter i våra samtal som i någon mening alltid kretsar kring självaste *livsmeningen*, i den bemärkelse som jag tolkat i frågan: ”Vad är min hängivelse värd(ig)?”. Och som nämndes i samband med Lévinas etiska utveckling av relationen till den Andre, så väcktes frågan om möjligheten till en existentiell hermeneutik, där Sägandet får det sista ordet som alltid ska undfly oss. På denna punkt faller Lévinas in i den fenomenologiska tanken att föremålet för en fenomenologisk undersökning är något som kan låta sig framvisas, men som inte visar sig (Cohn, 2005, s. 223). Till detta återkommer jag i essäns avslutande sammanfattande diskussion. Jag har hittills presenterat hermeneutikens grunder i ljuset av mina läsningar av teologi och fenomenologi, i det följande kommer diskussionen att förankras djupare i den hermeneutiska fenomenologiska traditionen såsom den utvecklats av Gadamer.

Horisont och horisontsammanmätning – Gadamer och den Andre

Centralt för Gadamer, och för hans läromästare Heidegger innan honom, är begreppet förförståelse. Att tolka är att förstå, och tolkar gör vi utifrån vår egen förståelsehorisont. För Heidegger var hermeneutiken ”det mänskliga sättet att reda ut människans vara” (Cohn, 2005, s. 223). Med förförståelse menas den förståelse som varje uttolkare har med sig i sitt varseblivande av det fenomen som är föremål för tolkning. Varje uttolkare är situerad, precis som den text eller den person vi intresserar oss i för att förstå är det – Gadamer talar om horisonter (Chessik, 1990). Här kan inflikas att begreppet förförståelse inte tycks förekomma uttalat i Lévinas verk, i alla fall inte i samma bemärkelse som hos Heidegger. Tonvikten hos honom ligger, som diskuterats ovan, på den Andres absoluta annanhet i relationen till varje uttolkande subjekt, ett subjekt som kan i spåret av det Sagda i Sägandet närma sig den Andre utan att reducera den Andre till det Samma. Detta kan möjligen bero på att Lévinas var upptagen av mötet mellan människor i ett här och



nu, den Andre svarar mig, och jag svarar-an. Gadamer är först och främst upptagen med den hermeneutiska tolkningen av "texter", där begreppet "text" ska förstås utvidgat som inkluderande alla typer av kulturella artefakter med fokus på, för hans del, konst och litteratur (Gadamer, 1997). I förordet till Gadamer kanske viktigaste bok *Sanning och metod*, skriver filosofen Arne Melberg sammanfattande:

"Med fenomenologin och Husserls 'transcendental subjektivitet' överskreds Diltheys livsfilosofi med begrepp som horisont, intentionalitet, livsvärld. Med Heidegger får förståelsen sin filosofiska upphöjelse. Heideggers 'förståelse är inte något resignerat ideal för mänsklig livserfarenhet i andras ålderdom, som hos Dilthey, ej heller, som hos Husserl, filosofins sista metodiska ideal gentemot det blott levda livet utan snarare *tillvarons ursprungliga form* för att vara i världen" (Melberg, 1997, s. 17–18).

Mot bakgrund av uppvärderingen av förståelse som "filosofisk upphöjelse" sätts även upplysningens fokus på förnuftet i perspektiv: Gadamer, fortsätter Melberg, menar att det snarare är "traditionen, som bestämmer auktoritet och mening" än förnuftet, som kom att bli det begreppsliga verktyg med vilket upplysningen gjorde upp med traditionen (Melberg, 1997, s. 18). Här närmar vi oss en mycket viktig punkt för det existentiella terapeutiska arbetet: det är inte genom en analys av förnuftet som vi kan få en förståelse för vad som skaver i våra klienters upplevelse av sig själva och sin livsvärld. Gadamer avhandlar en rad centrala begrepp för det hermeneutiska tolkningsarbetet, förutom "förförståelse" som berörs ovan, och som jag i det följande ska diskutera eftersom de har relevans även för det tolkningsarbete som jag menar att även det psykoterapeutiska arbetet är.

Starkt kopplat till den hermeneutiska praktiken är vad Gadamer kallar "verkningshistoria". Melberg igen: "Dess dynamik består i att den egna 'horisonten' i kraft av förståelsens historiska tilldragelse undergår en 'sammansmältning' med de horisonter som betingas av traditionens annan-het" (Melberg, 1997, s. 19). Ett annat nyckelbegrepp som är relevant i detta sammanhang är Gadamer definition av den "hermeneutiska erfarenheten", som vilar på "en 'öppenhet' gentemot traditionen" och denna öppenhet karakteriseras av en "frågans struktur" (Melberg, 1997, s. 19). Genom att samtalet har frågans utformning, så kan det totaliserande som Lévinas varnar för, undvikas. Jag menar att här

kan vi finna ytterligare en beröringspunkt med Lévinas etik och hermeneutiken. I botten pekar Melberg på, finns den platoniska dialogen, som ger frågan prioritet "genom att gå tillbaka på samtalets 'ursprungliga rörelse'" (Melberg, 1997, s. 19). Språket har en särställning inom hermeneutiken, såsom i samtalet: "Den tolkning som leder till förståelse lägger saken 'på ordens våg' och korrigerar föreställningen om det oöversättliga främlingskapet" (Melberg, 1997, s. 19). Den hermeneutiska ontologin kan även beskrivas som att i den "hermeneutiska erfarenheten" (bestämd av människans ändlighet) så "kan språkets form och innehåll inte skiljas åt" (Melberg, 1997, s. 20). Men som tidigare nämnts så är såväl allt tal som all text "beroende av förståelsens konst, hermeneutiken" (Gadamer, 1997, s. 126).

Den hermeneutiska erfarenheten

"Hermeneutikens uppgift är att klargöra detta förståelsens under, som inte är någon själarnas hemlighetsfulla kommunion utan ett deltagande i en gemensam mening" (Gadamer, 1997, s. 138).

Precis som den forskning som visat på arbetsalliansens avgörande betydelse för det terapeutiska samarbetet, så är hermeneutikens uppgift att etablera ett samförstånd, som vilar på en "polaritet av förtrolighet och främlingskap" (Gadamer, 1997, s. 140).

Heideggers beskrivning av en existentiell grundförståelse av den hermeneutiska cirkeln blev epokgörande, cirkelns fundament är förförståelsens "föregripande rörelse", och förståelsen i sig är en "sammanflätning av traditionens rörelse och tolkarens" i en specifik kontext (Gadamer, 1997, s. 140). Eftersom vi är situerade, har vi "fördomar" och vissa av dem kan vara produktiva och möjliggöra en förståelse, andra är det inte, utan tvärtom hindrar en förståelse som leder till vantolkningar och missförstånd. Gadamer pekar även på tidsavståndet som en viktig faktor som gagnar förståelsen. Att verkligen förstå, betyder inte att något förstås bättre i termer av klargöranden eller att det som görs medvetet skulle vara bättre än det som produceras omedvetet: "Det räcker att säga att man *förstår annorlunda, i den mån man över huvud taget förstår*" (Gadamer, 1997, s. 143).

Heideggers inflytande tydliggörs av Gadamer:

"Ty först med den ontologiska vändning, som Heidegger ger förståelse genom att bestämma den som en 'existentiell', och genom den temporal tolkning han ägnade tillvarons sätt att vara, så kunde tidsavståndet

tänkas i sin hermeneutiska produktivitet” (Gadamer, 1997, s. 143–144).

Den temporala vändningen tycks mig annorlunda hos Lévinas, där han snarare vänder sig mot det oändliga, som i läsningen av honom nästan ter sig tidslöst, som en rörelse bort från det tidliga varat. På så sätt blir det hermeneutiska hos honom inte lika framträdande, även om det går att se spår av det i hans etik, som jag visade på tidigare. Med andra ord, i Heideggers efterföljd så har de temporala aspekterna givits en framträdande betydelse för varat. Gadamer menar att tidsavståndet hindrar fördomarna från att grumla förståelsen, hermeneutikern behöver alltså vara medveten historiskt. Genom att andra traditioners socio-kulturella kontexter medvetandegörs, belyses våra egna fördomar som ”styr förståelsen”, all förståelse börjar med att ”något talar till oss” om inte våra fördomar står i vägen för annanhetens röst (Gadamer, 1997, s. 146). Och just här, påminner vi oss om frågans centrala position i den hermeneutiska processen:

”Sätts en fördom i fråga av det som sägs av texten eller den andre så betyder det förstås inte, att fördomen helt enkelt läggs åt sidan och att den andre eller det andra omedelbart intar den tomma platsen. [...] I själva verket aktiveras den egna fördomen egentligen först när den står på spel. Bara genom att spela ut sin fördom förmår man erfara den andras anspråk på sanning, samtidigt som också dennes utspel blir möjligt” (Gadamer, 1997, s. 146).

Citatet ovan, om vikten att bli medveten om sin egen horisont för att kunna ge utrymme åt den andres ”sanningsanspråk”, är lika giltigt för den psykoterapeutiska situationen som den tolkande situation denna är *per se*. Att förstå är att vara medveten om den hermeneutiska situationen (den tradition som vi står inför och har att förstå), vilket utgjorde vad Gadamer kallar verkningshistoriskt medvetande som är förståelsens grundprincip. Ett hermeneutikens ”berättigat krav” är då att för att förstå så försätter vi oss ”i den andres situation” (Gadamer, 1997, s. 150). Först på så sätt, fortsätter Gadamer, kan vi varsebli den andras unika annanhet och ”oupplösliga individualitet” – det sistnämnda ger ett eko av den etik som kännetecknar Lévinas, om än mindre radikalt uttryckt hos Gadamer (s. 152). Viktigt i detta sammanhang är dock att betona att för Gadamer så är inte samtidshorisonten skild från den historiska horisonten även om uppgiften är att utveckla en spänning mellan samtid och det historiskt avskilda (t.ex. en

text) – den andre är alltså inte annan i absolut mening som hos Lévinas, även om jag kunnat visa på ovan att det i den sistnämndes texter finns öppningar för en mindre radikal tolkning (Gadamer, 1997, s. 154).

Helt kort uttryckt möjliggör erfarenhet – som hos Gadamer (och Heidegger) definieras som den ”vändning” som uppstår när medvetandet ”känner sig självt i det främmande och andra” – öppenhet för nya erfarenheter (Gadamer, 1997, s. 165). För det existentiellt orienterade samtalet torde erfarenheten så definierad kunna vara av stor betydelse i den process det är att bli närvarande i Varat. Gadamer får ordet igen, i en formulering som jag uppfattar som mycket betydelsefull för var och en av oss som engagerar sig i vägledande och psykoterapeutiska samtal med existentiell inriktning:

”Att erfarenhet i första hand är smärtsam och obehaglig handlar inte om någon svartmålning, utan följer direkt ut erfarenhetens väsen. Redan Bacon visste att man kan vinna ny erfarenhet bara genom negativa insatser. Varje erfarenhet värd namnet korsar en förväntan. En grundläggande negation är sålunda en del av människans historiska Vara, och denna negation visar sig i väsensförbindelsen mellan erfarenhet och insikt” (Gadamer, 1997, s. 166).

Att vi som existentiella vägledare och/eller psykoterapeuter bär det i minnet att vägen till ny erfarenhet för båda parter i samtalet, eller i terapin är kantad av lidande. Det smärtsamma uppvägs, som jag tolkar Gadamer, av den insikt vi gör genom att vi lär känna oss själva i denna process, som är ”en nödvändig aspekt av det vi kallade för egentlig erfarenhet” och som tillhör människans vara (s. 166). Erfarenhet är ytterst ”erfarenhet av mänsklig ändlighet” och den lär oss att acceptera det som är (s. 167). Den egentliga erfarenheten innebär en erfarenhet av den egna historiciteten, därför har den att göra med hermeneutiska erfarenheten, eftersom den senare berör traditionens betydelse för förståelsen av den andre, och jaget. När vi förstår traditionen, så förstås den inte som en ”livsytring av ett Du, utan som ett *meningsinnehåll*, bortkopplat från både min och din mening”. Hur kan vi förstå detta? Jag förstår det som att traditionen i sig är en partner, ett tredje, ”en äkta kommunikationspartner” som vi talar igenom, ytterst med hjälp av språket (s. 168). *Meningsinnehåll är därför något förmedlat till oss*. Och här finner vi ytterligare en beröringspunkt med Lévinas, där Sägandet bär spår av det Sagda, traditionens förmedlade språk. Gadamer återkommer till de moraliska aspekterna när ”erfaren-

hetens föremål är en person blir erfarenheten ett moraliskt fenomen, likaså förståelsen av den andre, som är det vetande som förvärvas av en sådan erfarenhet” (s. 168). Sålunda, det verkningshistoriska medvetandet:

”Genom att vinna erfarenhet ur traditionen och öppna sig för dess anspråk på sanning. Det hermeneutiska medvetandet fulländas inte med någon självmedveten metodik, utan med samma beredskap till erfarenhet, som utmärker den erfarne framför den dogmatiskt villfarne” (s. 172).

Beskrivs inte här den erfarenhet som tillhör Dasein, och den villfarelse, utifrån Heideggers och indirekt utifrån Gadammers perspektiv som utmärker Das Man? Kan vi tala om en specifik existentiell hermeneutik?

Slutsatser

Klienten som lider av att hen har svårt att finna sin livsmening, kommer med en underliggande fråga som jag formulerat som ”Vad är min hängivelse värd(ig)?”. Som diskuterats tidigare så har den hermeneutiska tolkningen frågans struktur, och dess väsen är att inget har något slutgiltigt svar. Utan ”insikt” i den ontologiska hermeneutikens mening, det vill säga, utan självkänedom kommer vi kanske inte till den smärtsamma punkten där insikten infinner sig som föder frågan om hängivelsens, meningens, natur. I den följande avslutande diskussionen utgår jag från några vinjetter som Jacobsen (2007) presenterar, i syfte att exemplifiera hur en ontologisk hermeneutisk förståelse skulle kunna te sig. Jacobsen presenterar följande vinjett:

”En medelålders kvinna och sjuksköterskelärare säger att hon tidigare i livet först och främst värdesatte utseende, pengar och andra människors åsikter och att framstå som smart. Hon lät nästan sitt liv formas utslutande av externa faktorer. Hon avstod ofta från att göra något som hon ville, hon tänkte: ’Jag vågar inte, man borde inte göra den typen av saker’” (Jacobsen, 2007, s. 123; min övers.).

”Idag försöker hon leva sitt liv på det sätt hon vill. Hon tycker att utseende och intelligens har den betydelse som man själv ger dessa. Hon tänker numera: Vi behövs alla, med allt det som vi har inom oss. Och jag kan bidra till världen med det jag har inom mig” (s. 123; min övers.).

Exemplet i vinjetten ovan skulle kunna illustrera en hermeneutikens ontologi i det att kvinnan i terapin kommit till insikt genom någon negativ erfarenhet får vi förmoda, och genom den nått den grad av själv-

känedom utifrån vilken hon kan välja att leva sitt liv och hänge sig åt något som ger henne värde, gör henne värdig inför sig själv och skänker *livsmening*.

Begreppet verkningshistoria, likställigt med den hermeneutiska situationen, skulle kunna vara ett hjälp-samt begrepp i det existentiella samtalet och/eller terapin i nästa vinjett som Jacobsen presenterar:

”En man i sena fyrtioårsåldern säger att hans möjligheter att leva sitt eget liv har varit ’mycket, mycket begränsade, därför att jag känner att jag gick direkt från att bli omhändertagen av min mor [...] och därefter till att bli omhändertagen av min före detta fru. Vi skildes när jag var 38 år. Det tog 5–6 år att ta sig ur den relationen, så det är egentligen endast under de senaste 5–6 åren som jag känner att det har blivit utrymme för något annat” (Jacobsen, 2007, s. 121; min övers.).

Vinjetten ovan illustrerar en situation där klienten utifrån en nuvarande horisont kan tolka en horisont från ett tidigare skede i livet, där tiden fått verka på ett sätt som gjort att hans eventuella fördomar mot andra sätt att leva sina relationer har kunnat utmanas och bli synliggjorda tillsammans med psykoterapeuten, kan vi anta här. En tidigare livsberättelse sätts i sin kontext, och förstås utifrån en nutida kontext där klienten med öppenhet tolkar och får nya erfarenheter om sig själv. En ny livsberättelse kan växa fram som ger honom en ny mening, genom en utvidgad erfarenhet och insikt. Genom att närma sig en livsberättelse hermeneutiskt, undviker vi även att falla in i ett deterministiskt sätt att tolka relationen mellan ett då och ett nu.

En hermeneutisk ingång till de existentiella frågorna stakades ut redan av Heidegger och kanske kan de hermeneutiska aspekterna av en psykoterapi grundad på Dasein ge oss något handfast att hålla oss till i det konkreta arbetet i kliniken, som ”svar” på den inledande frågeställningen. Varje fenomenologisk beskrivning har trots allt alltid något av en förförståelse i sig. ○



ANNA C. RÉDEI

Beteendevetare (psykologi), leg. psykoterapeut, docent i kognitiv semiotik vid Lunds universitet