

Arkeologi og teleologi

Paul Ricœurs dialektiske kulturteori

Øystein Brekke

På dette punktet er Hegel og
Freud samde: kulturen er fødd i
begjærets bevegelse
(Ricœur 1965, 449)

Føremålet med denne teksten er å sirkla inn noko som, meir eller mindre presist, kan kallast ein kulturteori hos den franske filosofen Paul Ricœur (1913-2005). Når eg set fram ærendet mitt på dette litt forsik- tige viset, har det ikkje minst å gjera med Ricœur sin eigen motvilje mot å gjera for store teoretiske syntetiseringar. Ricœur insisterer alltid på å arbeida ut filosofien sin i omgang med konkrete problemstillingar og på avgrensa nedslagsfelt. Han arbeider djuptgåande og breitt med ei rekkje uttrykk for menneskeleg kultur, som språk, historie, juss, moral, symbol og myte. Men den underliggjande tilnærminga til det kulturel- le feltet i dei ulike analysane må lesaren meir eller mindre etablera på eiga hand ut frå leietrådar her og der.

I det følgjande skal eg ta sjansen på å gi eit slikt omriss av kulturte- orien hos Ricœur. Med sitt fundamentalfilosofiske preg, kunne denne alternativt vore undersøkt som ein dialektisk åndsfilosofi, ein filosofisk antropologi eller ein hermeneutisk danningsteori. Med valet om å gå inn på eit kulturanalytisk nivå, er håpet like fullt at vi får i blikkfeltet moment som elles kan forbli noko ufokuserte.

Utgangsproblem: tolkingar i konflikt

Eit grunntema i den filosofiske orienteringa til Ricœur er forsøket på å forstå kva det tyder at det finst *fleire* teoriar om kva mennesketilværet er for noko. Problemet med mangfaldet av teoriar er at slike teoriar, oftare enn ikkje, gjer krav på å vera meir enn ein ny innfallsvinkel til tilværet. Dei set seg fram som omfattande tolkingar som så å seia ønskjer å forklara det heile.

I våre dagar er det kan hende særleg nevrovitskapane og hjerneforskninga som gir sterkaste bod på ei endeleg avdekking av kven mennesket er.¹ Tidlegare framlegg til slike totale forklaringsmodellar har i moderne tid meldt seg i form av logisk positivisme, strukturalistisk antropologi eller freudiansk psykoanalyse. For den som kjenner seg heilt og haldent heime i ein av desse teoretiske skulane, er ikkje slike konkurrerande perspektiv problematisk. Heller ikkje for den som samla avviser dei alle som utruverdige og fantastiske. Men for den som kjenner på forklaringskrafta som verserer i den eine og den andre av modellane, blir mangfaldet eit problem. For korleis kan ei fornuft som ønskjer å skjønna tilværet og mennesket i si breidde halda saman slike tilsynelatande einerådige openberringar av virkelighet?

Spørsmålet er sentralt omdreiingspunkt for Paul Ricœur sine bidrag til hermeneutikken. Grunnleggjande impulsar har kome til Ricœur i diskusjon med ulike kulturanalytiske prosjekt som hadde vind i segla i Frankrike på 1950, 60- og 70-talet. Desse har gitt innspel som er verd å tenkja etter, samstundes som talsmenn for perspektiva tidvis har tatt seg vatn over hovudet ved å gjera sine ambisjonar for omfattande. I freudiansk psykoanalyse står ein i fare for å gjera kulturelle førestellingar, religion og moral til eintydige funksjonar av underliggjande drifter og begjær. I det strukturalistiske paradigmet finn ein den nye universalnøkkelen til menneskeleg kulturskaping i det intensjonslause systemet. Og i kjølvatnet av frankfurtarskulens kritiske teori blir kulturens overleveringar og traderingar dekonstruert og eintydig avslørt som interesser i konflikt.

Frå Ricœur sin synsstad tar filosofen sitt arbeid først til i det ein set seg føre å tenkja gjennom kva eit slik mangfald av perspektiv tyder, om

1. Ein presentasjon av dette feltet finn vi t.d. i Lone Frank si *Den femte revolusjon*.

ein ikkje enkelt tillét seg å raska saman ei rekkje innbyrdes motsette perspektiv og teoriar. Og frå forsøket på å relatera ulike teoriar om kultur og menneskeleg teiknskaping på, stig det hos Ricœur fram ein interessant teori om kulturen av dialektisk kjennemerke.

Når eg no allereie fleire gonger har referert til kultur og kulturteori, er det på sin plass å seia noko om korleis eg nærare forstår desse orda i det som følgjer. I språkbruk vekslar Ricœur sjølv mellom å nytta kulturomgrepet i omfattande og i snever tyding (Ricœur 1969, 125). Det sistnemnde refererer til kultur som eit avgrensa felt av samfunnlivet, knytt til åndsliv og realisering av estetiske verdiar, medan ordet i omfattande tyding femnar alt som særpregar mennesket som eit samfunnsmedlem, som det som gjer mennesket til noko anna enn andre dyr. I så måte står ordet meir eller mindre synonymt med ordet sivilisasjon og legg seg tett på antropologen Edward B. Tylor sin klassiske definisjon: “Kultur, eller sivilisasjon, tatt i si breie etnografiske tyding, er det komplekse heile som omfattar kunnskap, tru, kunst, moralitet, rett, tradisjon og alle andre eigenskapar eller vanar mennesket tileignar seg som eit samfunnsmedlem” (Tylor 1871, 1). Det er sistnemnde, utvida forståing av ordet kultur som er primær referanseramme i det følgjande.

Kulturanalyse: arkeologi og teleologi

Det er i sine utgivingar på 1960-talet at Ricœur reflekterer over og utviklar dei viktigaste perspektiva i den overordna kulturforståinga hans. I sitt eige filosofiske arbeid ser Ricœur seg grunnleggjande på linje med den lange filosofiske tankerekkja som situerer mennesket som eit verande vesen *før* det er eit tenkjande eitt. I tradisjonen frå Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Hegel og Nabert, blir såleis begjæret avgjerande om-dreingspunkt i forståinga av kven og kva mennesket er.² Med dette

2. Vi skal her presisera at begjæret det er snakk om, ikkje primært er av det seksuelle slaget. Snarare er det snakk om vidare kategori, som det indre drivet i eit vesen som gjer at det søker liv, tilfredsstilling og anerkjenning i møte med verda ikring. Hos Spinoza heiter dette opphavlege eksistensbegjæret *conatus*, hos Leibniz blir det skildra i persepsjonens samrøde med *appetittane* medan det hos Henri Bergson er identifisert som *élan vital*.

kjem Ricœur til å plassera sitt eige prosjekt ikkje berre i nærleiken av åndsfenomenologien til Hegel, men også med opning mot Freud sine studiar av det menneskelege begjæret sine tallause metamorfosar i psykoanalysen.

Og dei to sistnemnde, som familielike men like fullt ganske ulike begjæransalysar, kjem til å spela rolla som viktige modellar i det Ricœur gir form til sin eigen begjærdsdialektikk. I Freud sitt analytiske univers kjem han i kontakt med ei tilnærming til fortolkingsproblemet som på det mest radikale skil seg frå den fenomenologiske og hermeneutiske tradisjonen Ricœur har sin bakgrunn i. Innafor sistnemnde paradigme siktar ei fortolking mot å *reaktualisera* den meininga eit fenomen eller ein tekst er berar av i tråd med fenomenets eller tekstens intensjonalitet. Ganske radikalt motsett er det med den psykoanalytiske tolkinga av mennesket eller kulturens verk. Her dreier det seg om ei symptomal *dechiffreing* som ikkje lét seg føra på villspor av det som kjem til syne, men tvert om avdekkjer ei tilsørt og meir opphavleg tyding bak og under det som syner seg.

I spenninga mellom desse grunninnstillingane til tolkingsoppgåva identifiserer Ricœur to overordna hermeneutiske bevegelsar. Tatt som signifikante ytterpunkt, representerer psykoanalysen og åndsfenomenologien høvesvis ei dekonstruerande, reduktiv fortolking og ei produktiv, reaktualiserande fortolking. I den avsluttande delen av freudstudien frå 1965, *De l'interprétation*, utforskar Ricœur så om begge desse hermeneutikkane kan la seg femna inn av ei og same tenking eller om dei forblir gjensidig ekskluderande. Ved å setja fram kategoriane arkeologi og teleologi som ei filosofisk omgrepsleggjering av bevegelsen i høvesvis den reduktive og den produktive fortolkinga, gir Ricœur eit bod på korleis hans eigen refleksjonsfilosofi kan bistå med ein reseptiv forhandlingsstruktur mellom dei to. Men før vi går inn på korleis Ricœur ser føre seg dialektikken mellom dei to hermeneutikkane, skal vi sjå nærare på kva Ricœur legg i desse teoretiske konstruksjonane.

Arkeologi: avdekking

Arkeologi er namnet Ricœur gir til ein reduktiv strategi som nærmar seg eit føreliggjande materiale med utgangspunkt i at det som eigentleg går føre seg, ligg skjult bakom eller under det tilsynelatande. Her utgjer

Freud sine teoriar eit framifrå døme. I psykoanalysen blir menneskesinnet ført tilbake til sine struktureringar ved visse grunnleggjande spenningar. Hos det drøymande mennesket dukkar seksuelle drifter og infantilt begjær opp i kodifisert form. Mennesket er eit seksuelt begjærande vesen, men dette begjæret – libidoen – kan ikkje levast direkte ut. Den libidinale energien i det menneskelege begjæret blir difor omforma og må finna uttrykk andre vegar. Slike omformingar av begjærseenergi gir seg utslag i begjær retta mot vikarierande objekt, tvangshandlingar, obsesjonar, osv.

Psykoanalysen siktar mot å tolka og avlesa desse omformingane av det menneskelege driftslivet som under forkledd form finn uttrykk i tankar, draumar og symbolske manifesteringar. Slik potteskår og oskehaugar gir fagarkeologen grunn for å konstruera tidlegare liv og sivilisasjonar, finn psykoanalysen materialet sitt i traume, tilbakevendande draummotiv og åtferdsmønster. Vi har her å gjera med ein bevegelse som rettar seg bakover, til figurane sitt eigentlege opphav i arkaisme og primalt driftsliv.

I dei seinare kulturanalytiske skiftene, gjer Freud ein analogisk overgang frå subjektet sin arkeologi til ein generell kulturarkeologi, der ein tidlaus urgrunn i subjektet – *id* – stendig ligg under kulturens historiske liv og skiftande representasjonar. I analysen Freud gir av kulturen blir alle ting chiffer på, og repetisjon av, ein djupare dynamikk som er ein og den same: libidisk ødipusdrama og kosmisk kamp mellom dødsdrift og livsinstinkt. Arkeologien som filosofisk figur peikar på ei tolking som stadig fører det nye og det omskiftelege tilbake til ein opphavleg og sjølv-identisk urgrunn som alltid er det som går føre seg under maske av forandring.

Sjølv om Ricœur primært utmeislar det arkeologiske momentet i tilknytning til den psykoanalytiske tilbakeføringsmetodikken, skal vi forstå kategorien som sakssvarande for ei breiare vifte av innfallsvinklar til tolkingproblemet. Overordna representerer psykoanalysen eit reduktivt perspektiv der det sentrale innsteget er avdekking eller avsløring. Ein slik tolkingsstrategi deler Freud med sentrale kulturkritikarar som Marx og Nietzsche, sjølv om dei har ulike nøklar til materialet. Hos Marx er dei herskande tankane i samfunnet identifisert med tankane til dei herskande. Med Nietzsche er det *ressentimentet* og slavemorale som legg dei grunnleggjande føringane for det vi tar som

moralens naturlege orden. Ulikskapar til trass siktar desse tre mistankehermeneutikarane alle mot eit maskefallsprosjekt som lærer oss å ta virkeligheita og vårt eige medvit med meir enn ei klype salt (Ricœur 1965, 40ff.).

Men som ein overordna filosofisk kategori, skal vi med André Stanguennec kopla det arkeologiske momentet også til det som seinare blir forklaringspolen i teksthermeneutikken til Ricœur (jf. Ricœur 1976). Arkeologien femnar med dette ikkje berre det fortrenge men også det strukturelle planet i mennesket si sjølvmedvitgjerung og veren-i-verda. Det umedvitne som arkeologien søker mot, er ikkje berre psykoanalysens aktivt fordreidde begjær men også strukturalismens “kategorialt” umedvitne i form av språket som eit system som ligg føre subjektet byrjar å tala. Dette er eit anna umedvite enn psykoanalysens instinktuelt umedvitne, men det føreskriv ei parallell avtrøning av subjektet som sjølvståande opphav til meining og utgjer ei parallell utfordring i fortolkingsarbeidet (Ricœur 1969, 247).³

Strukturalismens bidrag til arkeologien gir også ei utdjupa forståing av korleis subjektet si medvitgjerung nyttar seg av materiale som alltid på førehand er orientert: “ein medviten intensjonalitet tar i bruk middel eller materiale – organisk, instinktuelt, lingvistisk – som allereie er intensjonelt ‘orientert’ og gitt meiningsberande form ved det kulturelle planet som subjektet mottar si ‘danning’ på (i tydinga tysk *Bildung*)” (Stanguennec 2010, 141). For ein dialektisk orientert kulturteori er dette eit viktig utgangspunkt.

Teleologi: utvikling

Som filosofisk motpol nemner teleologien ei produktiv tilnærming som rettar seg andre vegen. Vi har same kulturelle materiale føre oss, men med det utgangspunkt at meining i ein gitt konfigurasjon stig ut av det potensialet som ligg i materialet og det målet (gr. *telos*) som materialet peikar fram mot. I fortolkningsarbeidet er vi her opptekne av å følgja progresjonen av meining framover i ei figurrekke, til skilnad frå avsløringsmetodikkens regressive analyse tilbake til opphav og fundament.

3. I teksten “La question du sujet: le défi de la sémiologie” drøftar Ricœur utfordringa frå psykoanalysen og strukturalismen som to parallelle utfordringar for ein sjølvets hermeneutikk (Ricœur 1969, 233-262).

Som pregnant uttrykk for ei slik tilnærming peikar Ricœur på åndsfenomenologien hos Hegel.⁴ I *Phänomenologie des Geistes* stiller Hegel opp ulike skikkelsar som medvitet har tatt gjennom historia, med det siktet å syna fram dei ulike stadiene som medvitet passerer gjennom på veg mot sjølvmedvit: herre/trell – stoisisme – skeptisisme – ulykkeleg medvit osv. Sjølvmedvit, som er målet, kjem ikkje i stand ved enkel introspeksjon, men berre ved at subjektet gjer til sitt eige den progresjonen av meiningsuttrykk som har sett dagens lys i historia. Mennesket blir vakse – medvite – ved å ta opp desse formene eller figurane som serielt utgjer førestellinga om ånd i hegelsk tyding. Og medvitet *er* rett og slett sjølve internaliseringa av denne serien – progresjonen – som menneske gjenhentar i dei objektiviseringane ånda har fått i institusjonar, monument, kunstverk og kultur (Ricœur 1965, 448).

Grunnbevegelsen som Ricœur identifiserer i åndsfenomenologien hos Hegel, er ei tilnærming som tar seinare figurative uttrykk som fortolkningsnøkkel til føregåande figurar i ei gitt utviklingsrekke. Mening blir til i ei utfolding av figurar, der ei utviklingsrekke – og ikkje berre det einskilde uttrykket – gir den rette forståinga av den meininga som nedfeller seg. Såleis tar fortolkaren med god rett stønad i seinare figureringar for å opna opp og vinna ut den meininga som ligg latent i ein tidlegare figur. Sanninga i herre-trellrelasjonen sin anerkjenningsdynamikk er å finna i den påfølgjande stoisismen, medan skeptisismen gir nøkkel til å forstå stoisismen som åndeleg positur.

Ei slik tilnærming til meiningsproblemet meir overordna legg vekt på at fortolking er ein produktiv aktivitet, som ikkje av den grunn er tilfelleleg og grunnlaus. Meiningsarbeidet dreier seg i denne samanheng ikkje om å gjenvinna ei tapt meining eller ein opphavleg intensjon, men om å realisera potencialet i ein meiningskonfigurasjon – å fullbyrda meining (Gadamer). Slik forstår vi i dag nye og andre ting når vi les tekstane til Paulus eller Nietzsche eller Kant enn dei første lesarane gjorde. Men vi forstår ikkje difor mindre av den eigentlege

4. Omgrepet teleologi er hos Ricœur eksplisitt inspirert av Jean Hyppolites hegelarbeid frå 1946 og skildringa hans av Hegels “dialektiske teleologi”. Arkeologiomgrepet, på den andre sida, er inspirert av Merleau-Ponty si identifisering av psykoanalysen som ein subjektets arkeologi i innleiinga han skriv til Angelo Hesnards freudstudie frå 1960 (Ricœur 1969, 174).

Paulus eller Nietzsche eller Kant av den grunn.⁵ Vi tangerer her den husserlske fenomenologiens vekt på intensjonalitet og medvitets meningsgivande rolle, så vel som tileigninga og lesaren sine ytelsar som teksthermeneutikken skildrar.

Kulturens felt: ein modernisert åndsfilosofi

Om vår teori om kjenslene er rett, bør kjensler knytt til makt, eigarskap og verde vera korrelative med ein objektskonstitusjon på eit anna nivå enn tingen blott persipert. For å vera meir presis, burde dei gjera synleg ei tilknytning til tinga og til sider ved tinga som ikkje lenger er av ein naturleg, men av ein kulturell orden. (Ricœur, [1960a] 1998, 128)

Vi byrja med å sjå på dei to grunnleggjande innfallsvinklane Ricœur set fram til fortolkingsproblemet generelt. Når vi no ønskjer å kopla dette meir overordna til kulturanalysen, er det framleis noko som er litt uklårt: For kva er det som gjer at vi kan halda saman dei to fartsretningane i ei og same fortolking? Og kva er det som skaper behov for ei slik gjennomgåande tvisynt tilnærming til mennesket si kulturelle verd? Svaret på dette skal vi nærma oss ut frå utkastet Ricœur gir til ein modernisert åndsfilosofi av umiskjenneleg hegelsk kjennemerke, som han utviklar i samband med viljesfilosofien sin.

Eit viktig moment i det viljesfilosofiske prosjektet til Ricœur er den filosofiske antropologien som Ricœur presenterer i 1960, *L'homme fail-liable*.⁶ Her tar Ricœur utgangspunkt i den antikke førestellinga om *thymos*, som er menneskets 'hjarta' til skilnad frå intellektet (*nous*) og vitale behov (*epithymos*). Med referanse til Platon si tredeling av menneskesjela finn vi *thymos* i ein mellomposisjon som går i vekslande

5. Sjå Pallesen 2004 for ei interessant drøfting av denne problematikken.

6. I det følgjande har eg hatt stort utbyte av Carsten Pallesens førelesingar over "Filosofisk antropologi" som eg følgde ved Københavns universitet, våren 2002. Materialet og analysane, som i vesentleg grad tok utgangspunkt i tekstar av Ricœur, er rekapitulert i Pallesens doktoravhandling frå 2010, *Handlen og væren. Paul Ricœurs polytetiske refleksionsteori*.

allianse med dei andre to delane. Somme gonger står hjarta på fornufta si side, og tar i dette samvirket form av mot eller uthaldenheit. Andre gonger går hjarta livsbejæret sitt ærend og blir til driftigheit, sinne eller irritasjon. *Thymos* representerer ei livskraft, ei animering eller ei fyrrigheit som set mennesket i bevegelse. For å få fram den dynamiske karakteren menneskesjela har, karakteriserer Ricœur *thymos* som ein funksjon av menneskesjela meir enn ein komponent. Her representerer hjarta den “levande overgangen” mellom mennesket sine vitale tildragsar og dets åndelege begjær. *Thymos* står for den affektive mellomsonen mellom mennesket som *bios* og som *logos*, og det som gjer begjæret i mennesket til eit *menneskeleg* begjær (Ricœur [1960a] 1988, 98).

Og nettopp dette siste gjer den platonske sjelsanalysen til eit eigna tilknytingspunkt for ein modernisert begjærstilfilosofi. I den filosofiske antropologien til Ricœur inntar kjenslene – menneskeleg affektivitet – ei sentral rolle. For det er ved kjenslene at mennesket sine relasjonar til verda ikring blir internalisert. Kjenslene representerer her ein motsett bevegelse til intellektet sine ytregjerande objektiveringar i tale og teori.⁷ I kjenslene internaliserer mennesket nye objektsfelt av virkeligheita og blir med dette konstituert som deltakande i ei verd utanfor seg sjølv. Her blir det menneskelege sjølv og så konstituert som anna enn natur og anna enn andre sjølv: “berre ved *thymos* tar begjæret opp den karakteren av annaheit og subjektivitet som konstituerer eit sjølv” (Ricœur [1960a] 1988, 123).

For å utforska korleis menneskeverda blir til i denne affektive mellomsonen mellom det vitale og det rasjonelle, tar Ricœur utgangspunkt i Immanuel Kant sine pragmatiske analysar av menneskelege lidenskarar i *Antropologien* frå 1798. Som tilbøyelegdommar tileigna gjennom kulturen, til skilnad frå dei som er medfødde, samlar Kant desse førstnemnde kring tre hovudtema: eigarskap, makt og verdi. Dei utgjer ein trilogi av menneskelege grunnkjensler som for Ricœur samlar seg om det å ha (*avoir*), å kunna (*pouvoir*) og å verdsetja (*valoir*). Dei

7. Ricœur knyter her an til den tyske psykologen William Stern (1871-1938) og hans personalistiske tilnærming til mennesket og verda som kogenerative størrelsar. Særleg tanken hos Stern om kjenslene som internaliseringar av menneskets relasjonar til verda ikring blir viktig for Ricœur. W. Stern *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage* (M. Nihoff, 1950). Den østerrikske fenomenologen Stephan Strasser (1905-1991) sitt kjenslefilosofiske arbeid, *Das Gemüt* (Herder, 1956), er eit anna viktig berøringspunkt for Ricœur.

tre må alle bestemast som essensielt mellommenneskelege, sosiale og kulturelle modalitetar av det å vera menneske. Dei knyter seg til spesifikt menneskeskapte virkeligheitssfærer og stig ut av situasjonar som føreset kulturelle miljø og ei menneskeleg historie (Ricœur [1960a] 1988, 127).

Og det er først ved å sjå menneskeleg affektivitet i relasjon til desse for mennesket særlege meiningssfærene at vi byrjar få eit forståing av kva mennesket er som eit veren-med-ei-verd. I desse kulturelle sfærene internaliserer mennesket objektsrelasjonar som er av ein annan art enn dei som er gjeldande for vår umiddelbare omgang med den sanslege verda, kjenslerelasjonar som knyter seg til eit økonomisk felt, eit politisk felt og ei kulturell verd. I desse tre meiningregionane spelar menneskeleg vilje og lidenskap seg ut, og innafor dei tre sfærene søker mennesket å forstå meir av seg sjølv og tilværet rundt.

For Kant representerer mennesket si lidenskaplege og viljestyrte ferd innafor desse tre sfærene primært noko negativt. Menneskeleg streben i inngrep med økonomi, relasjonar av makt og kulturelle goder blir av Kant eintydig bestemt ut frå ein pervertert horisont, som havesykje, herskesykje og forfengelegdom (ty. *Habsucht*, *Herrschaft* og *Ehrsucht*) (Kant [1798] 2002, 152ff.). I dette kan vi spora opplysningsmennesket Kant si rasjonelle nedvurdering av det menneskelege begjæret og moralske avvising av kjenslene.

I oppgjer med denne forståinga, er det for Ricœur ei filosofisk oppgåve å koma på sporet av ei opphavleg og autentisk menneskeleg søking (*un Suchen authentique*) som gøymmer seg bak lidenskapane sine forvrengte former hos Kant. Det dreier seg om å gjenhenta eit verebegjær som ikkje står i motsetnad til men tvert om konstituerer menneskeleg praksis og autentisk sjølvrealisering. Desse tre grunnleggjande søkene som karakteriserer mennesket, spelar seg ut i tre kulturelle objektsfærer suksessivt. Og dei lar seg, motsett Freud, ikkje essensielt redusera til sine seinare libidiske omskrivingar. Ved å gå vegen om dei objektiiveringane som oppstår og kjenslene som korresponderer til desse, kjem Ricœur til inngrep med det som konstituerer ei spesifikt menneskeleg verd. Ved denne progresjonen av sfærer tar mennesket opp nye subjektmodalitetar og går inn i nye, spesifikt menneskelege kjensler relative til den nye objektiviteten som det økonomiske, politiske og kulturelle feltet kvar for seg utgjer (Ricœur 1969, 111ff.).

1. Den *økonomiske* menings sfæren. Den første serien objektiveringar, knytt til det å eiga og å ha, stig ut av relasjonar koplta til arbeid og tileigning av noko innafor ei ramme av avgrensa ressursar. Den økonomiske sfæren blir teikna opp ved spesifikke objekt, utvekslingar, verdsetjingar, strukturar og institusjonar, og skaper i mennesket nye kjensler av ikkje-biologisk art. Det er frå erfaringar vi gjer oss med pengar, eigedom og utveksling at vi skjønar at mennesket ikkje berre er “veren” men også “haven”. Frå denne erfaringa veit vi også at subjektet tar form, innafor dei store institusjonane knytt til eigedom, som lovverk, kapital og symbolsk representasjon, nettopp i spelet mellom menneskets veren og haven.

I denne objektssfæren og det nye kjensleregisteret som her blir skapt, ligg muligheiter både for kreativ sjølvutfolding og for å bli framandgjort frå seg sjølv. Den økonomiske sfæren utgjer ein ny modalitet i subjektet sin veremåte og gir opphav til eit særleg kjensleregister knytt til det å tileigna seg ting innanfor ein orden som er annan enn den umiddelbart gitte i naturen. Dette kan sjåast som positivt ledd i mennesket si hominisering, men er også ein stad for menneskeleg framandgjerung som Marx sine analysar avdekkjer på førbiletleg vis.

2. Den *politiske* menings sfæren tar opp i seg relasjonar av avhengigheit, dominans, passivitet og makt. Dette feltet koplta til makt og strukturar av ordre og lydnad, kallar Hegel objektiv ånd. På same vis som i det økonomiske feltet, gir denne menneskelege objektssfæren opphav til kjensler av tvitydig art. Her faldar mennesket seg ut i renkespel og kreativ ambisjon, usunn underkasting og modig ansvar. At mennesket forstår seg sjølv i lys av og går inn i ein maktproblematikk, høyrer med til det å bli eit autentisk menneskeleg sjølv. Også her går subjektet sin progresjon i sjølvmedvit gjennom eit nytt felt av objektiveringar og ved å ta opp nye kjensler knytte til den politiske sfæren.

Likeins er det her ved erfaringar som menneske allereie har gjort seg, formidla ved tekstar hos Platon, Machiavelli og Hobbes, at vi når innsikt i kva makt er som antropologisk grunnfenomen. Det er desse erfaringane i menneskeånda som set oss på sporet av kva mennesket er, ikkje berre som veren og haven, men også som kunnen (Ricoeur 1964, 230). Også i den politiske sfæren blir mennesket både framandgjort og gjort lik med seg sjølv.

3. Den *kulturelle* sfæren, no i avgrensa tyding av ordet, utgjer eit tredje objektsfelt i menneskeleg komen-til-medvit-om-seg-sjølv. Gjennom den økonomiske og den politiske sfæren blir sjølvet kopla til det som sjølvet tar eigarskap til og til den agentskapen andsynes andre som sjølvet er i stand til. Men korkje det å ha eigarskap eller det å ta agentskap, er nok for å eksistera som eit menneske i heilskapleg tyding. Også det å bli sett og anerkjent av andre menneske er avgjerande del av mennesket si menneskeleggjering. På same vis som eg i mi anerkjenning gir sjølvverd til andre menneske, er også andre si – førestilte eller reelle – oppfatning av meg avgjerande for eiga sjølvaktning. Denne søkinga etter anerkjennande gjensidigheit med andre menneske, som ingen reint biologisk vilje til å overleva heilt ut kan forklara, utgjer den verkelege overgangen frå medvit til sjølvmedvit (Ricœur [1960a] 1988, 137).

Det vi aktar i andre og i oss sjølve gjennom denne gjensidige anerkjenninga, er det Kant kallar humaniteten i min og andre sin person og som Ricœur bestemmer som vårt eksistensverde. Dette eksistensverdet eller sjølvaktninga har sin materielle objektivitet i ein menneskeleg kreativitet som teiknar opp mennesket som felles lagnad. Der forståinga av mennesket-som-haven må dechiffrerast innafor ei økonomisk objektsverd og mennesket-som-kunnen innafor ei politisk verd, må mennesket si evne til sjølvaktning avkodast i dei verka som framstiller mennesket ut over det epokebestemte og subjektive. I ei kulturell verd av kunst og litteratur blir mennesket utforska ved skissene til moglege og umoglege leveformar som desse verka presenterer. Den kulturelle sfæren utforskar menneskelege muligheiter og potensial for anerkjenning, og figurar blir skissert opp som formidlar menneskeleg verdigheit og sjølvrespekt. Men også her ligg framandgjerung som muligheit, i denne sfæren ligg også muligheit for – i forfengelegdom og estetisk flukt – å mista integritet og sjølvrespekt.

Ricœur har her ved ein regressiv analyse bevegde seg frå lidenskarar forstått som negative attributtar ved mennesket til eit meir opphavleg plan, der den menneskelege affektiviteten som gir seg til kjenne er konstituerande også for autentisk sjølvformasjon. Dette for subjektet originære planet koplar Ricœur til Platon sitt *thymos*-omgrep, som nemning for den affektive mellomregionen der ei spesifikt *menneskeleg* verd blir til ved den spesifikke oppsedinga av begjæret som finn stad

her. Subjektet blir ved kulturen ført inn i nye objektsmodalitetar, og såleis oppstår nye affektive orienteringar i mennesket – kjensler – som blir nye modalitetar i subjektet. På dette viset blir eit menneskeleg sjølv fødd, som noko meir enn vitale instinkt men også reint intellektuelle registreringar.

Dialektisk kulturteori: religion som døme

I den avsluttande delen av artikkelen ønskjer eg å sjå korleis dette så langt noko abstrakte perspektivet får følgjer for den konkrete kulturanalysen. Vi skal ta som leietråd måten Ricœur analyserer religionen som åstad for ein kulturanalyse av vekselvis arkeologisk og teleologisk art. Også her får psykoanalysen og eit fenomenologisk-hermeneutisk perspektiv stå som privilegerte føregangsmodellar.

At det er religionen som i Ricœur si utarbeiding står fram som eit særleg interessant døme, er ikkje tilfelleleg. For ein av dei stadene som på pregnant vis syner begrensningane i den freudianske analysen og nødvendigheita av ei dialektisert tilnærming, er i følgje Ricœur nett-opp det religiøse omådet. Retta mot den jødisk-kristne arven som sterk og førande kraft på djupnivå av kulturen utgjer religionskritikken eit avgjerande moment i det psykoanalytiske frigjeringsprosjektet meir overordna. Frå *Totem og tabu* (1913) til *Framtida til ein illusjon* (1927) og *Mannen Moses* (1939) utgjer kritikken av religionen ei langsgående interesse og avgjerande del av kulturkritikken hos Freud. I analogisk overføring frå draumanalyse og nevrose finn han ein så påfallande affinitet mellom religiøs praksis og patologisk åtferd, at han i religionen identifiserer ein tvangsnevrose av kollektiv art.

Det affektive grunnlaget for religionen er i følgje Freud to ting: frykt og begjær. I religionen får mennesket dekt grunnleggjande behov for trøyst og vern frå ein røyndom som er for streng for mennesket. Den jødisk-kristne tradisjonen, som eksemplarisk representant for religionen, reproduserer i mennesket eit skuldkompleks tett knytt til ein urgamal forbrytelse i menneskeheita si historie: stammen sitt mord på urfaderen. I kopling med dette ber mennesket på eit begjær etter ei trøyst som berre den tapte faderen kan gi innafor eit tilvære som syner seg skånselslaust mot mennesket.

Ricœur går langt i å akseptera Freud si analogiføring mellom den individuelle psykosen og ein arv som skulle peika i retning eit slags undermedvit som ein kultur deler. Som berar av ein kollektiv, symbolsk arv har religionen del i eit regressivt fundament i kulturen som drar mennesket tilbake i det arkaiske og det infantile. Men sjølv om religionen i nokre av sine former kan liggja patologien nær, er Ricœur ikkje med på at forholdet enkelt kan bestemmast som identitet. Det same ytre trykket på menneske – livets luner og liding under naturen, kroppen og andre menneske – gir i religionen og i patologien prosesseringsringar ikkje utan likskapar. Men frå dette kan filosofen førebels ikkje slutta anna enn “at mennesket har kapasitet for nevrose, på same vis som det har kapasitet for religion” (Ricœur 1965, 512).

I motsetnad til Freud si endelege tilvising av religionen til historias skraphaug, meiner Ricœur det finst moglegheit for ein *epigenese* av den religiøse kjensla. Epigenese er eit omgrep med heim i både utviklingsbiologi og geologi, og indikerer ei endring som kjem etter eller “oppå” (gr. *epi*) ei opphavleg tilbliving (*genese*). Som bilete søker Ricœur med dette å fanga inn ein type immanent strukturendring som rommar moglegheit for at noko nytt kan bli resultat av det ytre trykket ein kritisk og avmytologiserande hermeneutikk utøver. Epigenesen er ein endringsfigur som på ei og same tid rommar kontinuitet og nybrot i seg.⁸ Spørsmålet Ricœur stiller, er så om ein også “i den religiøse trua sin affektive dynamikk har noko som set ein i stand til å *overkoma* eins eigen ibuande arkaisme?” (Ricœur 1965, 513)

Med dette held Ricœur moglegheita open for ei tru som overlever den psykoanalytiske kritikken av skuldpatologien og det infantile behovet for trøyst som religionen er berar av. Men han går også, i sitt grundige symbol- og mytehermeneutiske arbeid, vidare enn dette (Ricœur [1960b] 1988). I dei religiøse mytane ligg det stoffet som psykoanalysen fører tilbake til eit meir opphavleg plan av frykt og begjær. Men same stoff – same hyletiske materiale i husserlsk forstand – er også det som ei autentisk menneskeleg søking etter eige opphav knyter til ved, i følgje Ricœur (Ricœur 1969, 343).⁹ Med denne inngangen blir det

8. Sjå Brekke 2013 for meir om epigenesen som figur hos Ricœur.

9. I Husserls fenomenologi er det hyletiske materialet det før-intensjonale råstoffet som intensjonaliteten bearbeider til meining. Det hyletiske materialet (*hyle*) er, i tråd med drøftinga av arkeologien ovafor, ikkje av den grunn er å

religiøse symbolet, og fantasmen som symbolet i følge psykoanalysen medierer, eit råmateriale som ikkje ein gong for alle er låst til ein gitt meiningskonfigurasjon men tvert om ligg ope for intensjonal nydreiing.

Den intensjonale innovasjonen som finn stad på fantasmen tatt som hyletisk materiale, er ei symbolsk fortolking av fantasmen sjølv. Eit slikt driv mot stadig nytolking ligg, slik Ricœur ser det, nettopp i essensen av fantasmen hos Freud, som ei energisk overlading stadig på jakt etter figurativt utløp i representasjonen. Og dette stadfestar både religionshistoria, eksegesen og teologien: eit kvart symbol representerer ei fortolking av føregåande erfaring, og kvar ny myte er ei nytolkning av ei føregåande forteljing: “myten er allereie i seg sjølv *hermeneia*, tolking og nytolking av egne røter” (Ricœur 1965, 519). Både fantasmen og symbolet utgjer såleis alltid ei meiningsberande og stadig pågåande forhandling om virkelighet.

I det religiøse symbolet finn Ricœur ei kraftfull kopling mellom subjektet sitt arkaiske opphav hos Freud og det subjektikonstituerande, hyletiske råmaterialet hos Husserl, som fører symbolanalysen inn på eit djupt nivå i meiningsarbeidet. Når Ricœur i dette held fram epigenesen av den religiøse kjensla som mulighet, er det ikkje byte frå eitt orienteringsmodus til eit anna det er snakk om, men om ei immanent omskriving – ein strukturmetamorfose. Men det er ikkje mogleg å sjå føre seg ein epigenese av den religiøse kjensla utan å gå vegen om ein epigenese av det nivået som medierer den religiøse kjensla; ein epigenese av symbolet og representasjonen sjølv.

For det er i det heile slående hos Freud at han – i motsetnad til korleis han handsamar t.d. litteratur og kunst – på religionen sitt område ser seg nøgd med ein ganske direkte psykologi av det religiøse medvitet, som ikkje på noko vis tar høgde for religionens ulike uttrykk i tid og rom. For Freud finst det såleis inga eigentleg religionshistorie, men berre ein monoton repetisjon av menneskeheita sine opphavlege arkaismar; den patologiske gjentakinga av eitt og same grunntraume. Freud forankrar religionens genese i det primordiale fadermordet ved stammefellesskapet, som ved sine jamnlege repetisjonar i historia held

betrakta som formlaust og meiningslaust, men representerer ei første manifestering av verden i verda, som ved form (*morfé*) mottar vidare mening (Zahavi 2001, 158).

fram med å reprodusera den skulda og det fortrenge traumet som heftar ved denne hendinga. Arkaisk religion representerer med dette religion i eigentleg forstand. Alle seinare transponeringar, utviklingar og forskytningar i gudsførestellingar og symbolske system er å sjå som derivat og sekundære rasjonaliseringar av eitt og same faderkompleks (Ricœur 1965, 523).

Slik Ricœur ser det, har dette primært å gjera med opplysningsmannen Freud si personlege haldning og mindre å gjera med psykoanalytisk teori. Fordi Freud på førehand har avgjort identiteten mellom den religiøse tematikken og det psykoanalytiske faderkomplekset, har han ikkje tålmod til å sjå nedslaga av religiøs erfaring – i tekst, skulptur eller maleri – som verk i den tydinga han delvis tilkjenner kunstnarisk verksemd. På dette viset når religionsanalysen hans aldri fram til nokon eigentleg eksegeese av dei religiøse symbola. Med dette omgår Freud på problematisk vis eit eigentleg eksegetisk arbeid med religionen sine tekstar og uttrykk, til føremon for ein direkte psykologi av den truande, utelukkande modellert på nevrosen (Ricœur 1965, 524).

Som motspel til dette må ei dialektisk fortolking gå inn på nivå av dei figurative nedslaga som det religiøse medvitet forstår seg sjølv gjennom. Her må analysen vera på høgde med dei *ulike* tankekompleksa som religionshistoria rommar og dei meiningsforskyvingane som finn stad gjennom teologisk [sic] utvikling. For vår del, med tanke på religionen som del av ein overordna kulturteori, får vi her eit tankevekkjande døme på korleis ei dialektisk tilnærming opnar for å sjå reelle nyansar i kulturelle førestellingar. Men vi kjem også på sporet av moglege ikkje-infantile og ikkje-arkaiserande kjelder til menneskets sjølvdanning, som gir kulturanalysen ei framoverretta, formativ rolle i kulturen. Vi skal sjå nærare på to døme.

1. *Skuldas epigenese*. Hos Freud blir religionens tilknytning til skuld som eksistensiell modus aldri tolka på anna vis enn ut frå sitt arkaiske opphav, og med dette, utelukkande sett som ledd i ei avvergande handling andsynes forventa straff. Skuld blir såleis eintydig kopla til overeg'ets destruktive regime. Ricœur meiner ikkje at Freud sine analysar er feilaktige på dette punktet, tvert om. Men psykoanalysen kjem ikkje retteleg i hamn med si einsidige demontering av skuldinstansen i kulturen. Og det er ikkje minst den figurative utviklinga – epigenesen – som skulda har hatt gjennom dei grunnleggjande symbola og myta-

ne som har sett dagens lys i den vestlege kulturen, som kan hjelpa oss på sporet av ei autentisk, ikkje-patologisk skuld i etterdønningane av Freud sin fundamentale kritikk.

Med sitt føregåande arbeid i *La symbolique du mal*, som skisserer opp ein fallets historie gjennom figurane ureinskap, syn og skuld, står Ricœur særleg godt plassert til å teikna opp korleis denne figurative progresjonen har tatt form. For gjennom denne historias løp kan vi spora både utvikling og kritikk som mytane og symbola utøver på kvarandre, og ei menneskets fallerfaring som spelar seg ut med ein kompleksitet som går ut over den ødipedale grunnkonflikten.

Allereie hos Platon og dei hebraiske profetane ser vi spor av ei skuld som ikkje lenger er einsidig frykt for avstraffing, men som er kopla til ein etisk sensitivitet for andre menneske som mål i seg sjølv og ei rettferd som dannar autonom målestokk for samlivet med andre menneske. Med bodet som profeten Jesaja bringer frå Israels Gud, blir folket oppdratt til ei ny forståing av kva gudsteneste er: “Kva skal eg med alle desse slaktoffer dykkar? [...] Søk det som er rett, hjelp den undertrykte, ver forsvarar for farlause, før enkjers sak!”¹⁰ I denne overgangen i etisk fornemmelse av verda, står frykt for overtreding ikkje lenger som enkel tabufrykt. Komplekset dreier i retning ein eksistensiell uro for brot på ein mellommenneskeleg relasjon og for urett gjort mot nesten som ontologisk størrelse. Ved figurativ progresjon oppstår, i følgje Ricœur, eit nytt menneskeleg medvit: ei førestelling om urettferd som representerer ei åndshistorisk nyskaping i forhold til enkel frykt for hemn.

Den andre viktige omdreinga i skulda som meiningsfigurasjon, sporar Ricœur i overgangen frå den tabuaktige ureinskapen til synda som eksistensiell figur hos Paulus. Hos Paulus er synda – menneskelege fall – ikkje lenger eine eller hi overtreding av lova, men ei hefting ved sjølv orienteringsapparatet til mennesket. Med dette blir vi presenterte for muligheita av at sjølv den rettferdige kan vera i det vonde, ved måten han knyter seg til si eiga rettferd på. Fallet ligg ikkje i at ein ikkje gjer det gode i alle ting, men at ein set si lit til eigne evner og eiga forståing som så avslører seg som forfengelegdom og fortvilning. Denne figuren blir henta opp av Luther og gitt filosofisk fasong av Kant i førestellinga om ei radikal desorientering av viljen som menneskeleg grunnvilkår.

10. Jes 1, 11a. 17.

Og her er det dialektiske poenget: mytane og dei kulturelle figurane som positivt har leia denne epigenesen av medvitet frå infantil tabu-angst til vaksen skuldkjensle, har samstundes sitt fundament i arkaiske grunnscenar under regi av overeg'et. Og ved desse figurane blir både subjektets vokster og muligheiter for fall mediert: "Same figurar som leia oss i analysen av kjenslene – figurar av eigarskap, dominans og verdsetjing – er også suksessive stader for vår framandgjeriing" (Ricœur 1965, 525). Såleis er skuld ikkje berre ei fortidig fortid men også for oss ei notidig felle og eit høve til å dragast mot det usunne og infantile. Ingen av oss går klare av overeg'ets lunefulle sadisme eller moralske narsissisme. Men i den figurative progresjonen nemnt, ligg også stadig ressursar til korrigeriing og gjenreising av skuld som autentisk moment. Det er når mennesket forstår seg i tråd med desse figurasjonane at menneske har høve til å gå inn i ei vaksen, autentisk, etisk skuld som ikkje berre er patologisk overeg-diskurs (Ricœur 1965, 524).

2. *Håpets epigenese.* Som Freud hevda, har religionen ikkje berre sine røter i menneskets frykt men også i dets trong til tryggleik. Å bringa trøyst i eit tilvære som er nådelaut og hardt, er den andre viktige kulturelle funksjonen religionen har. Også her har har fortolkingsarkeologien viktige ting å læra av psykoanalysen. I oppgjer med umogne krav om å unnsleppa lidning, tvingar realitetsorienteringa i psykoanalysen mennesket til avskil med kosmiske sutteklutar og moralistisk vereloggikk. Psykoanalysen pressar fram ei nødvendig fråseiing av faderen og avslører det illusjonsproduserande begjæret etter trøyst som held menneske frå å sjå virkeliigheita i kvitauga.

Men om ein kastar eit vake blick på dei forskytningane i førestellingar og dei omformingane av meining som føregår innafor den religiøse symbolikken, vil ein også der kunna spora kritikk ikkje utan resonnans med den psykoanalytiske realitetsøvelsen. Og, vel så viktig, vil ein i dette materialet også finna skisser til eit håp og ei trøyst av ikkje-infantil type. I Bibelens Job finn Ricœur uttrykk for ei slik martra, mogen tru som står i motsetnad til den religionen som venene til Job propagerer. I ein slik meir autentisk trusmodus ser Ricœur ei realitetsorientering som allereie er på god veg til å fråseia seg faderen og lystprinsippet til føremon for eit større perspektiv. Den jødisk-kristne gudssymbolikken hentar opp men omformar også det opphavlege

faderfantasmet, på eit vis som ideelt sett syner menneske bort frå naiv gjengjeldingslogikk i retning avmakta og kjærleikens kraft i tilværet.

I så måte resonnerer psykoanalytisk realitetsorientering og forplikting på nødvendigheit med det bibelske universet. Det psykoanalytiske realitetsomgrepet går, på si side, heller ikkje uskadd frå møtet med den figurative rekkja som har teikna opp muligheit og håp om forsoning i tilværet. For ut over den sobre askesen av det nødvendige, utfordrar religionens symbolikk på si side resignasjonen som einaste haldbare posisjonering i tilværet. Som også Freud sin kvasimytologiske tale om Eros sin heroiske kamp mot Thanatos vitnar om, finst det grunnar verksame i naturen som ikkje lar seg fanga opp ved naturvitskapen åleine. Mennesketilværet er også svangert med tallause uføreseielege kursendringar og ukjente mulighetsrom opna opp av makta til å elska. Ei religiøs tru kan her vera med på, ikkje berre å konsolidera eit illusorisk tryggingssystem i tilværet, men også på teleologisk vis å gjera denne makta til å elska vaksen, “andsynes hatet inni oss og utanfor oss – og andsynes døden” (Ricœur 1965, 515).

Den primordiale forankringa av det religiøse symbolet i det affektive og fantastiske nivået i subjektet og – i analogisk forlenging – i kulturen, gir ei avgjerande kvalifisering av den eksegetiske meiningsprogresjonen som Ricœur tilkjenner symbolet. I teorien Ricœur her set fram, er det ikkje berre slik at religionen ser ut som nevrose, men syner seg ved nærare augesyn å vera noko anna. Det er heller ikkje slik at religionen vél kan vera berar av visse patologiske moment, men at han også er berar av mykje godt. Det *dialektiske* poenget i måten Ricœur innlemmar religionsteorien i kulturteorien på, er at *fordi* religionen nettopp syner seg å vera traume og instinktuell patologi, har han også del i det avgjerande meiningsarbeidet som fører ut av traumet og patologien: “det som utgjer krafta i eit religiøst symbol, er at det er ei gjenopptaking av fantasmen i ein primitiv scene, konvertert til eit instrument for avdekking og utforsking av opphav” (Ricœur 1965, 518).

Som berar av ein kollektiv, symbolsk arv har religionen del i eit regressivt fundament i kulturen som drar individet tilbake i det arkaiske og det infantile. Men i denne arven ligg også nedfelt – sedimentert – spor av tidlegare menneske og deira forsøk på å koma til rette med eigne arkaiske energiar. Den freudianske mistankehermeneutikken må korrelerast med ein annan hermeneutikk som går ut frå den my-

to-poetiske imaginasjonen, som nedfeller seg i same begjærdrivne meiningsfelt som plasserer mennesket i tilværet. Denne teleologiske hermeneutikken ser ikkje lenger myten og symbolet berre som illusjon og overflatisk staffasje, men som del av ei figurativ utforskning av forholdet mellom subjektet og andre subjekt, så vel som ein ontologisk sonde mot subjektet si plassering i Veren sjølv.

Men fordi symbolet har si forankring i den arkaiske fantasmen, og samstundes er det materialet som den myto-poetiske imaginasjonen arbeider fram ein subjektsteologi med, er ein aldri sikra at figuren er frigjerande tilværspoetikk og ikkje regressiv infantilisme. Eller, sterkare uttrykt, med Ricœur si forståing av det dialektiske tilhøvet mellom dei to funksjonane i symbolet, er det slik at det autentiske symbolet alltid held på denne doble forankringa: “i den grad symbolet er ein avhenda og overskriden fantasme, er han aldri ein utrydda fantasme. Av den grunn er ein aldri er sikker på at eit gitt symbol på det heilage ikkje berre er ein gjenkomst av det fortrenge; eller, snarare, det er alltid sikkert at eit kvart symbol på det heilage også og på same tid er tilbakekomsten av eit infantilt og arkaisk symbol ...” (Ricœur 1965, 521). I denne doble karakteren til symbolet ligg ikkje berre inngang til ein religionsteori, men også det som bestemmer kulturteoriens uomgjengeleg dialektiske karakter.

Oppsummerande

Dialetikken mellom arkeologi og teleologi [...] er det filosofiske fundamentet som gjer det mogleg å etablera komplementaritet mellom rivaliserande hermeneutikkar innafor kunst, moral og religion. (Ricœur 1969, 161)

Kva er det så vi har gjort i det føregåande – og kva har vi sett? Intenjonen min har vore å lesa fram og gjera synleg ein kulturteori i spel hos Ricœur. Denne får sin særlege fasong i tekstar frå 1960-talet og teiknar opp ein grunndynamikk som pregar også seinare arbeid og analysar hos Ricœur. Analysen av *thymos* og det spesifikt menneskelege kjensleregisteret som Ricœur trekkjer opp i den filosofiske antropologi-

en frå 1960, er viktig i så måte. Her utgjer menneskets affektive liv og begjærets verdsstiftande funksjon fundamentale etappar i det mennesket gjennom kulturen tar form mellom *bios* og *logos*. Ved dei kulturelle sfærene kopla til menneskets økonomiske, politiske og verdimesse liv går mennesket, med hegelsk terminologi, frå medvit til sjølvmedvit.

Fem år seinare hentar Ricœur opp igjen denne filosofiske kulturteorien for å tenkja gjennom korleis dette i stor grad hegellorienterte, åndsfilosofiske perspektivet bør forhalda seg til freudianismens dekonstruerande og reduktive analyse av kulturen (Ricœur 1965, 487ff.). Resultatet er ein dialektisk betont analyse der omgrepa arkeologi og teleologi er sett i spel som overordna filosofiske kategoriar for to hovudtendensar som Ricœur identifiserer hos høvesvis Freud og Hegel. Sjølv om analysen her knyter seg ganske konkret til desse to begjær-analysane, er det viktig for Ricœur å understreka at dei to som døme ikkje er tenkt “begrensande, men utelukkande opplysende” (Ricœur 1969, 174). Vi sit såleis att med omrisset av ein teori om subjektet og kulturens felt som noko som speler seg ut i dialektikken mellom arkeologi og teleologi.

Kva tyder dette og kvifor er det interessant? Om vi går vegen om etymologien, kan vi seia at mennesket ved kulturen sine ulike meiningssfærer møter på og blir mediert ved ein *logi*, ei ‘lære’ om, på ei og same tid, sitt opphav (*arche*) og sitt mål (*telos*). Ulike kulturanalytiske tolkingsteoriar, som psykoanalyse, strukturalisme og historisk materialisme – eller forståingshermeneutikk, fenomenologi og symbolanalyse – er så med på å opna opp og gjera forståelege desse kulturelle felta. Ved å ta religionen si rolle i utviklinga av skuld og håp som kulturelle grunnfigurar som døme, får vi eit innblikk i korleis ein slik dialektisk teori evnar å ta på alvor både den faren subjektet ved kulturen står i for å bli dratt tilbake til regressiv og ufri eksistens under destruktive krefter – og dei muligheiter for fridom og ‘meir liv’ (Bloom) som menneskets kulturelle samliv også leverer skisser til.

Ved på dette viset å betona det kulturteoretiske aspektet ved Paul Ricœur sitt omfattande tankeunivers, er håpet at vi kan skaffa oss ein stad å stå i ei tid som ikkje ser ut til å leggja bak seg det – noko overraskande – sterke behovet for å redusera virkeligheit til éin formel eller, alternativt, tankelaus leik med perspektiv. Religionsanalysen er her i eiga kraft eit interessant døme, i ei tid der den offentlege samtalen

ofte synest styrt av det absurde alternativet mellom at religion skulle vera ein god ting eller om han er dårleg. Likeins insisteringa på at nyare hjerneforskning skulle løysa heile gåta ved det å vera menneske eller ei polemisk avvising av relevansen av denne forskinga i det heile. Med brodd mot overvintra postmoderne eklektisismar på eine sida og syklisk gjenvendande reduksjonismar på den andre, har Ricœur si dialektiske tilnærming til menneskets kulturelle liv ei framtid føre seg.

Referanse

- Brekke, Øystein (2010): *Anamnese og eskjatologi. Religion, minne, genealogi med Paul Ricœur* (Oslo: Universitetet i Oslo).
- Brekke, Øystein (2013): "On the Subject of Epigenesis. An Interpretive Figure in Paul Ricoeur", M. Mjåland, U. Rasmussen & P. Stoellger (red.) *Impossible Time. Past and Future in the Philosophy of Religion* (Tübingen: Mohr Siebeck), 73-82.
- Frank, Lone [2007] (2015): *Den femte revolusjon* (Oslo: Spartacus).
- Kant, Immanuel [1798] (2002): *Hva er et menneske? Antropologi i et pragmatisk perspektiv* (Oslo: Pax Forlag).
- Pallesen, Carsten (2009): *Handlen og vereren. Paul Ricœurs polytetiske refleksjonsteori* (København: Det teologiske fakultet).
- Pallesen, Carsten (2004): "Begrebsdannelse hos Paulus", *Præsteforeningens Blad* 41, 884-889 og 42, 906-913.
- Ricœur, Paul [1960a] 1988: *L'homme faillible. Philosophie de la volonté. Tome 2. Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier), 19-162.
- Ricœur, Paul [1960b] 1988: *La symbolique du mal. Philosophie de la volonté. Tome 2. Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier), 163-488.
- Ricœur, Paul (1960c): "L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique", P. Ricœur (2013) *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris: Éditions du Seuil), 21-47.
- Ricœur, Paul (1964): "The Language of Faith", C.E. Reagan & D. Stewart (red.) *Paul Ricoeur. An Anthology of His Work* (Boston: Beacon Press), 223-238.
- Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Éditions du Seuil). Eng. utg.: (1970) *Freud and Philosophy*, oms. av Denis Savage (New Haven: Yale University Press).
- Ricœur, Paul (1969): *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Éditions du Seuil).
- Ricœur, Paul (1976): *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press).
- Stanguennec, André (2010): "L'interprétation de la culture", J. Porée og G. Vincent (red.), *Paul Ricoeur. La pensée en dialogue* (Rennes: Presses universitaires de Rennes), 139-145.
- Tylor, Edward B. (1871): *Primitive Culture. Vol. I* (London: John Murray).
- Zahavi, Dan (2001): *Husserls fenomenologi. 2. utg.* (København: Gyldendal).