

This is an electronic reprint of the original article. This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

---

## Om historia och självförståelse

Ahlskog, Jonas

*Published in:*  
Filosofisk Tidskrift

Publicerad: 01/01/2019

*Document Version*  
(Referentgranskad version om publikationen är vetenskaplig)

*Document License*  
Publisher rights policy

[Link to publication](#)

*Please cite the original version:*

Ahlskog, J. (2019). Om historia och självförståelse. *Filosofisk Tidskrift*, 40(2), 3–15. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2020100883268>

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Texten är publicerad i *Filosofisk tidskrift* 2019 nr 2, 3-15.

## Om historia och självförståelse

Enligt den brittiske filosofen och historikern, R. G. Collingwood (1889–1943), är historisk förståelse det enda sättet på vilket människan kan känna sig själv.<sup>1</sup> Varför är Collingwood så kategorisk? Många skulle säkert hålla med om att förståelse och kunskap om historia ofta bidrar till vår självförståelse, men varför påstå att *den enda vägen* till självförståelse går via historisk förståelse? Syftet med följande essä är att reda ut på vilket sätt Collingwoods tankegångar är fruktbara i en filosofisk undersökning om hur historia och självförståelse hör ihop. Essän har två skilda men tematiskt sammanflätade delar. Den första delen konkretiserar frågorna om historia och självförståelse genom ett litterärt exempel, medan den senare delen granskar vår förståelse av de begrepp som ger frågorna sin form. I bästa fall återverkar delarna på varandra: exemplet förtydligar den begreppsliga diskussionen och vice versa.

### Levd historia

I sin roman *Austerlitz* skriver författaren W. G. "Max" Sebald:

När jag [...] på mina vandringar genom staden någonstans blickar in på någon av de där tysta gårdarna där ingenting har förändrats på decennier, känner jag nästan fysiskt hur tidens ström saktar sig i de bortglömda tingens gravitationsfält. Då tycks mig alla moment i vårt liv finnas samlade i ett enda rum, alldeles som om de kommande tilldragelserna redan existerade och bara väntade på att vi äntligen skall infinna oss i dem, precis som vi när vi hörsammar en inbjudan vi tackat ja till infinner oss vid en bestämd timma i ett bestämt hus. Och vore det inte tänkbart [...] att vi också i det förflutna, i det som redan har varit och till största delen är utplånat har avtalade

---

<sup>1</sup> R. G. Collingwood, *The Philosophy of Enchantment: Studies in Folktales, Cultural Criticism, and Anthropology*, red. David Boucher, Wendy James & Phillip Smallwood (Oxford: Oxford University Press, 2005), 180. "[H]istory is the only way in which man can know himself."

möten och där måste söka upp orter och personer som så att säga bortom tiden hänger samman med oss?<sup>2</sup>

[4]

Rösten tillhör romanens undflyende och ångestfyllda huvudperson. Han växte upp i en liten stad i Wales hos fosterföräldrar och senare på internat till följd av sin fostermammans depression. Under sin uppväxt oroas han ständigt av en känsla att någonting uppenbart hölls dolt för honom. I tonåren berättar också skolans rektor att hans namn inte är Dafydd Elias, som han själv trodde, utan Jacques Austerlitz. När han fått höra sitt riktiga namn frågar den unge Jacques: ”ursäkta mig, men vad betyder namnet?” Varpå rektorn enbart ger det lakoniska svaret: ”du kommer att se att det är en liten plats i Mähren, stället för ett känt fältslag, vet du.”<sup>3</sup>

Jacques Austerlitz lever vidare med kunskapen om sitt namn, men i glömska över sin egen livshistoria. Han utmärker sig i skolan, får stipendium för universitetsstudier och blir senare föreläsare och forskare i konsthistoria. Med tiden utvecklas hans forskning till maniska arkitekturhistoriska studier av offentliga byggnader som fängelser, mentalsjukhus och tågstationer. Då bokens berättare träffar Jaques Austerlitz är han på en omfattande resa genom Europa för att utföra en storslagen studie av de monumentala byggnadernas familjelikheter. Studien, som var tänkt att bli hans doktorsavhandling, hade redan svällt bortom alla gränser och utgjordes nu av ändlösa preliminära anteckningar över intryck från detaljstudier. Varför han hade valt ett så brett och omfattande ämne var bortglömt sedan länge, men Austerlitz sa, att säkert berodde hans irrfärder på bristfällig handledning från början.

Det är först i 50-års ålder, i samband med en undersökning av väntrummet i Londons Liverpool Street Station, som hans förflutna nystas upp till följd av en plötslig minnesbild. Ståendes i väntrummet får han en paralyserande vision där han ser sig själv och fosterföräldrarna som kommit för att möta honom. Jacques Austerlitz inser att han måste ha rest genom stationen ett halvt århundrade tidigare. Något senare hör han ett radioprogram där två kvinnor diskuterar sina minnen från hur de som barn kommit till England 1939 genom en så kallad Kindertransport, till skydd från krigshotet på kontinenten. Då, sa Austerlitz, visste han bortom tvivel att dessa minnen var en del av hans eget liv också.

---

<sup>2</sup> W. G. Sebald, *Dikt, prosa, essä*, övers. Ulrika Wallenström (Albert Bonniers Förlag, 2014), 969.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 812. Min översättning.

Läsaren får följa Austerlitz utredningar, genom platser, vittnesmål och arkivforskning, som avslöjar hur hans egen personhistoria och Europas tragiska 1900-tals historia går omlott. Austerlitz får veta att hans far, Maximilian, flytt från hemstaden Prag till Paris precis före nazister-

[5]

nas intåg. Att Maximilian länge hållit sig gömd, men till sist internerats och försvunnit i krigets fångläger. Jaques får veta att hans mor, Agáta, valde att stanna hemma i Prag – sorglöst säker över sina framtidsutsikter – och klarade sig fram till en razzia 1942 då hon skickades till Theresienstadts ghetto. Några säkra uppgifter hittar Austerlitz aldrig om sina föräldrars öden, men han får veta att 1944 transporteras Agáta ”österut”, som det hette, från Theresienstadt.

En central fråga för relation mellan historia och självförståelse kan ringas in med hjälp av den enkla men djuplodande fråga om Sebald låter den unge Jaques ställa: Vad betyder Austerlitz? Genom frågan väver Sebald mästerligt ihop två olika relationer till det förflutna som ständigt slits mot varandra i hans bok. Vi har å ena sidan en relation till det förflutna som skolans rektor talar om: Austerlitz, platsen för Trekejsarslaget i Mähren den 2 december 1805, en avgörande seger för Napoleon som skulle leda till det tysk-romerska rikets upplösning. Ett publikt, dött förflutet, vars händelser skolelever kan recitera lika oberört som en ramsa om tomtar och troll. Kort sagt ett förflutet som inte angår Jaques person.

Vad betyder Austerlitz? Som svar kunde rektorn också ha berättat om en relation till det förflutna som Austerlitz inte kan undkomma, om en historia som sitter honom så att säga i skinnet. Den berättelsen kunde börja med att Austerlitz är ett judiskt namn, att Jaques är en flykting från Nazityskland, att vid tiden för hans flykt hade platsen Austerlitz, som ligger nära Brno i dåvarande Tjeckoslovakien, en blomstrande judisk befolkning, och kanske hade familjen tagit namnet efter platsen, att Nazisterna lät bygga ett ghetto i Theresienstadt norr om Prag, att judarna i Austerlitz skickades dit och senare till Auschwitz, att det är osannolikt att hans föräldrar fortfarande lever. Kort sagt ett förflutet med avgörande betydelse för hur Jacques tänker om sig själv och sin egen plats i världen.

Självförståelsens sammanbundenhet med historia är uppenbar i Jacques Austerlitz arkitekturhistoriska studier. När Austerlitz på äldre dagar reflekterar över ämnesvalet i sina historiska undersökningar, kunde han konstatera:

För mig tog världen slut med 1800-talets utgång. Längre fram än så vågade jag mig inte, trots att ju egentligen den borgerliga tidsålderns hela arkitektur- och civilisationshistoria som jag utforskade drev i riktning mot den redan då skönjbara katastrofen. [...] Och skulle det likafullt, vilket var ofrånkomligt, någon gång ha hänt att en för mig farlig underrättelse

[6]

trots alla säkerhetsåtgärder nådde fram till mig, då var jag tydligen i stånd att ställa mig blind och döv och kort och gott glömma bort saken som man gör med något otrevligt.<sup>4</sup>

Austerlitz oförmåga att reda ut ett publikt, historiskt förflutet, korrelerar med hans oförmåga att ta itu med ett personligt, praktiskt förflutet. För att inte uppdaga sin undanträngning, och därmed slå hål på den egna självbilden, är Austerlitz tvungen att med självbedrägeriets hjälp censurera sina egna historiska undersökningar. Och det är inte några detaljer som faller bort – ett helt århundrade måste mörkläggas.

Sebald skrev i mitt inledande citat:

vore det inte tänkbart [...] att vi också i det förflutna, i det som redan har varit och till största delen är utplånat har avtalade möten och där måste söka upp orter och personer som så att säga bortom tiden hänger samman med oss?<sup>5</sup>

Sebalds 'måste' visar *hur* frågan om självförståelsens sammanbundenhet med historia skall ställas. Det handlar inte om relationen mellan två från varandra logiskt oberoende fenomen – som när vi utreder om den våta marken är orsakad av förmiddagens regn. Föreställningar eller förträningar om vår historia ingår redan i vår egen självförståelse, vilket visas i att Austerlitz självbild inte överlevde en sannfärdig undersökning av 1900-talets historia. Frågan om historia och självförståelse bör alltså tänkas som en utredning av relationerna mellan två redan sammanbundna aspekter av en helhet. Hur vi förstår oss själva är alltid redan en produkt av vår egen historiska situation, vilket innebär att varje sannfärdig undersökning av vår historiska situation kommer att ha implikationer för vår självförståelse. Så den intressanta filosofiska frågan är inte *om* utan *hur* självförståelse och historia hör ihop.

## Historiens spegel

---

<sup>4</sup> Sebald, *Dikt, prosa, essä*, 872.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 969.

Idén om ett levande förflutet är en av grundpremisserna i Collingwoods historiefilosofi. Collingwoods idé är mångtydig men den mest centrala poängen är att vårt förflutna redan ingår i vårt nu på ett sätt som vi från början inte överblickar. Det förflutna 'lever' i samtiden genom att vi, vare sig vi vill det eller inte, ärver vår sociala värld från tidigare gene-

[7]

rationer. Historisk förståelse är, för Collingwood, därför en dialogisk process där förståelsen av vår samtid och vårt förflutna avtäckes i samma tankerörelse. Genom historiska undersökningar får vi möjligheten att förstå andra sätt att leva och tänka, och det är enbart i den historiska kontrastens ljus som vi får tillgång till en djupare förståelse av den egna livsformens karaktäristiska drag. Med samma rörelse uttyder vi också till vilken utsträckning våra egna uppfattningar och praktiker härstammar från tidigare epoker. Historisk förståelse verkar alltså i båda ändorna: vår självförståelse blir till i samma stund som subjektet förstår det historiska objektet som något annat. Collingwoods utgångspunkt kunde kallas icke-cartesiansk: människan startar inte från en transparent självförståelse, utan förstår sig själv enbart genom aktiviteter som riktar sig till andra människor. Med andra ord, självförståelse är inte ett ting utan en relation som förutsätter en historisk speglingsrörelse.

Det finns uppenbara likheter mellan Collingwood och kontinentala tänkare som Martin Heidegger och Hans-Georg Gadamer.<sup>6</sup> Collingwoods idé om ett levande förflutet har nära frändskap med Heideggers tanke om att vi är kastade i en historiskt tillbliven livsvärld, och att vi från början inte överblickar denna livsvärld eftersom vi inkommer tillvaron genom den sociala gemenskapens icke-autentiska Man. Frågor om självförståelse och avtäckandet av tillvarons historicitet går därför hand i hand även för Heidegger som, liksom Collingwood, också uttryckligen skriver "att förstå historia kan inte betyda något annat än att förstå oss själva."<sup>7</sup> Collingwoods idé om att självförståelse förutsätter en historisk speglingsrörelse är en av kungstankarna också i Gadamer's hermeneutiska filosofi. Som Gadamer skriver "all självförståelse

---

<sup>6</sup> Gadamer's uppskattning av Collingwood visas tydligt i Sanning och metod. Samtidigt är Gadamer's egen förståelse av Collingwoods historiefilosofi bristfällig på många sätt. För bristerna i Gadamer's läsning av Collingwood, se Chinatsu Kobayashi och Mathieu Marion, "Gadamer and Collingwood on Temporal Distance and Understanding," *History and Theory* 50 (2011), 81–103.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 19 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), 11. Min översättning av "Das Geschichte verstehen, kann nichts anderes besagen, als uns selbst zu verstehen".

söker efter något annat att förstå och vill införliva detta andras enhetlighet och identitet.”<sup>8</sup> Hos Gadamer finns också en direkt parallell i det faktum att han, likt Collingwood, anser att utvecklingen av kritiska metoder inom historie- och kulturvetenskaperna har haft en epokgörande roll för den moderna idén om historicitet i allmänhet.

[8]

Idén om självförståelse som historisk spegling är nära knutet till ett omdiskuterat hermeneutiskt problem: kan vi verkligen förstå andra sätt att leva och tänka på ett sätt som bibehåller det andras annanhet? Eller förstår vi alltid genom att assimilera det andra till den egna förförståelsen? Om Annanhet alltid assimileras drar detta samtidigt mattan under möjligheten att tänka på självförståelse som en historisk speglingsrörelse. För om vi får syn på vår egen självförståelses meningshorisont enbart i relation till andra meningshorisonter, förutsätter den här rörelsen att vi verkligen har möjlighet att upptäcka andra meningshorisonter. Annars har vi inte tillgång till något objekt att bespegla subjektet emot. Frågan om möjligheten till verklig Annanhet är omdiskuterad, speciellt i en debatt mellan Derrida och Gadamer, och det enda som kan kort sägas om saken är att Gadamers egen hållning är ambivalent. Å ena sidan skriver Gadamer, som i mitt tidigare citat, att förståelseprocessen skall bibehålla det Andras enhetlighet, å andra sidan skriver Gadamer också att förståelse överhuvudtaget alltid innebär att vi förstår på ett annorlunda sätt.<sup>9</sup> Och det senare pekar mot tanken om att förståelse i sista hand är en form av assimilation av annanheten till den egna meningshorisonten.

### **Tankens historia**

Den utmärkande skillnaden med Collingwood är att han besvarar frågan om annanhetens möjlighet med ett otvetydigt 'Ja!'. Collingwoods svar är filosofiskt intressant inte för att han skulle upptäcka en metod för att lösa förståelsefrågor – för det gör han inte – utan som en klargöring av innebörden av begreppet förståelse. Collingwood frågar: är historisk förståelse möjligt? Svaret han ger är: ja, den *logiska*

---

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod i urval*, urval, inledning och översättning av Arne Mellberg (Daidalos: Göteborg, 1997), 72.

<sup>9</sup> Gadamer, *Sanning och metod i urval*, 143. ”Det räcker med att säga att man förstår *annorlunda*, i den mån man över huvudtaget förstår.”

möjligheten till historisk förståelse garanteras av vår förmåga till *re-enactment*<sup>10</sup> av andra människors sätt att tänka, handla och leva. Men Collingwood menar inte att vi alltid lyckas med våra försök till förståelse genom re-enactment, och han förnekar inte att vi ibland kan stöta på livsformer som ter sig alldeles obegripliga för oss. Hans poäng är istället att om sådant som 'historisk förståelse' överhuvudtaget existerar, vilket Collingwood inte betvivlar, så måste det inbegripa det han kallar re-enactment. I förlängning betyder det här alltså att Collingwoods idé om självförståelse som

[9]

en historisk speglingsrörelse ytterst sett enbart kan förstås genom att granska hans idé om re-enactment.

Talande nog redogör inte Collingwood för historisk förståelse genom att konstruera en teori, utan genom en filosofisk analys av hur meningsfrågor redan genomskär vardagen. Collingwood börjar därför med att fråga: vad krävs för att förstå mänskliga fenomen i termer av mening överhuvudtaget? För Collingwood är den här frågan om mening en fråga om vilken 'tanke' ett mänskligt fenomen förkroppsligar. På den här punkten har han ofta missförståtts som intellektualist – anklagelsen är då att Collingwood bara intresserar sig för medvetet rationalistiskt tänkande eller handlande – men Collingwood själv skriver återkommande att han talar om tanke i ordets vidaste möjliga bemärkelse. Inom Collingwoods begrepp om 'tanke' ryms därför ett vitt spektrum av fenomen: om vi vill förstå en förfluten handling måste vi tänka genom premisserna och skälen till handlingen utgående från aktörernas perspektiv, om vi vill förstå en händelse måste vi rekonstruera dess roll i samtiden på basis dess betydelse i en förfluten tankevärld, om vi vill förstå en artefakt – till exempel Hadrianus mur som går genom Britannien, ett byggnadsverk som Collingwood ägnad tusentals timmar till att analysera – så måste vi rekonstruera det ändamål som föremålet tjänade för aktörerna själva. För Collingwood har mänskliga fenomen en konstitutiv relation till tankar, och han skriver därför med uppskattande hänvisning till Schiller:

Nature consists of things distributed in space, whose intelligibility consists merely in the way in which they are distributed, or in the regular and determinate relations between them. History consists of the thoughts and actions of minds, which are not only intelligible but intelligent,

---

<sup>10</sup> Collingwoods nyckelbegrepp om re-enactment kan ibland översättas som 'återtänka' även om det riskerar intellektualistiska tolkningar. Med re-enactment menar Collingwood både återtänkade och inlevelsen i ett historiskt sammanhang.



intelligible to themselves, not merely to something other than themselves [...] because they contain in themselves both sides of the knowledge-relation, they are subject as well as object.<sup>11</sup>

I den här passagen gör Collingwood en distinktion mellan två kategorier av förståelseobjekt: (i) objekt som är begripliga från ett utanförperspektiv och (ii) objekt som redan är uttryck för former av intelligens och därför förkroppsligar en form av förståelse som är en del av objektets identitet. Den senare kategorin, som för Collingwood är historikerns objekt, innefattar allt från enskilda handlingar till storskaliga kollektiva praktiker

[10]

och institutioner. Då jag förstår mänskligt beteende såsom ett utförande av en handling förutsätter det att jag kan identifiera vilken sorts tanke handlingen uttrycker, och begreppet 'tanke' är här synonymt med poängen eller syftet med handlingen. Som filosofen G. E. M. Anscombe senare skulle visa kan en handlingens identitet inte avskiljas från frågan om varför den utförs, och för Collingwood är frågan om varför en fråga om vilken tanke som handlingen förkroppsligar. För att identifiera tanken måste vi spåra det praktiska argument som visar handlingens begriplighet utgående från aktörernas egna premisser och motiv.

Enligt Collingwood är kollektiva mänskliga fenomen lika tätt sammanbundna med 'tankar' som enskilda handlingar. Till skillnad från planeternas rörelser eller fysikens atomer, så inbegriper sociala fenomen som 'familj', 'egendom', 'vetenskap', 'pengar', 'filosofi' osv. en förståelse av sig själva som är konstitutiva för deras identitet. Vid olika historiska tider är 'familjen' vad den är beroende på samtids tankar om t.ex. ansvarsrelationer mellan föräldrar och barn, och vad 'egendom' innebär bygger på historiskt specifika idéer om relationerna mellan individ och kollektiv, medan vad som räknas till 'filosofi' förutsätter tidsspecifika tankar om skillnaden mellan empiriska och begreppsliga frågor. Med andra ord, mänskliga fenomen har en konstitutiv relation till aktörernas interna förståelse. Vi kan gå

---

<sup>11</sup> Collingwood, *Idea of History*, 112.

bortom den här interna förståelsen i kritiska undersökningar, men varje undersökning som helt och hållet överger den här interna förståelsen kommer samtidigt att överge fenomenen själva.<sup>12</sup>

För Collingwood betyder det här att all historia är tankens historia. Den här bestämningen leder naturligt nog till en annan fråga, nämligen, vad betyder det att förstå en tanke? För Collingwood kan vi förstå en tanke enbart genom att tänka samma tanke på nytt, som han skriver: 'one can only apprehend a thought by thinking it, and apprehend a past thought by re-thinking it.'<sup>13</sup> Och Collingwood gör inte här någon skillnad mellan om tanken vi försöker förstå är tusentals år gammal eller om den är en del av vår samtid. Han skriver:

If it is by historical thinking that we re-think and so rediscover the thought of Hammurabi or Solon, it is in the same way that we discover the thought of a friend who writes us a letter, or a stranger who crosses the street.<sup>14</sup>

[11]

Collingwood lägger också stor vikt vid att återtänkandet innebär att vi tänker *samma* tanke och inte annan tanke som liknar den förflutna tanken – den återtänkta tanken är alltså inte bara en duglig kopia. Det här kan ju verka rätt motsägelsefullt: min tanke är väl trots allt en del av mina egna speciella historiska förhållanden, alltså förbunden med en kontext av andra tankar och känslor, trots att jag gör mitt bästa för att leva mig in i den historiska tankevärld som den återtänkta tanken hör hemma i? Och *samma* tanke kan det väl aldrig vara eftersom jag är den som tänker min egen tanke, så numeriskt distinkta måste tankarna åtminstone vara – jag kan ju inte bli Hammurabi enbart genom tankekraft, så att säga.

Dylika invändningar får inte fatt vid frågan Collingwood är ute efter och han tar också själv upp dem som exempel på missförstånd. För att klargöra sin poäng skiljer Collingwood mellan det han kallar tankens *omedelbarhet* och tanke i *mediering*. I sin omedelbarhet är tanken individuell och

---

<sup>12</sup> På denna punkt vidareutvecklar Peter Winch Collingwoods historiefilosofi i sitt välkända verk *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990/1958).

<sup>13</sup> R. G. Collingwood, *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*, ed. W. H. Dray & W. J. van der Dussen (Oxford: Oxford University Press, 1999), 223.

<sup>14</sup> Collingwood, *Idea of History*, 219.

idiosynkratisk; tanken sker vid en specifik tid, en specifik plats, och i en kontext av andra tankar, känslor, önskningar osv. Tanken i sin omedelbarhet kan inte återtänkas enligt Collingwood. Men förutom denna omedelbarhet som omgärdar tanken, finns en annan aspekt som är tankens mediering och syftar på tankens innehåll, och detta innehåll kan återupplivas i en annan kontext än i den omedelbarhet där tanken tidigare befann sig. Förflutna tankar kan enligt Collingwood återtänkas av oss utan att dessa tankar förlorar sin ursprungliga identitet.

Vi kan börja med ett exempel från matematiken för att visa att det här inte är lika konstigt som det kanske låter. Om vi återtänker Pythagoras sats, så görs detta inte genom att vi skapar en kopia av Pythagoras sats i vårt eget tänkande. Det vore absurt att säga att jag har skapat min egen pythagoreiska sats i kontrast till någon annan som också tänker  $a^2 + b^2 = c^2$ . Snarare skall vi säga att nu återtänker jag Pythagoras sats och att i mitt tänkande har jag nu samma tanke som Pythagoras en gång hade. Collingwood vill också visa att den som förnekar hans idé om att vi kan dela samma tanke, kommer att hamna i allvarliga problem gällande möjligheten till mellanmänsklig förståelse allmänt sett. Att förneka att våra tankar kan vara samma betyder att vi tänker oss att varje tankes innehåll är, på något sätt, alltid enbart en funktion av sin egen kon-

[12]

text. Enligt Collingwood skulle det här föra med sig att vi inte skulle kunna argumentera eller diskutera med varandra överhuvudtaget. För vad skulle jag 'hålla med om' eller 'vända mig emot' om tanken som du uttrycker per definition är en annan än hur jag förstår dig? Din tanke är ju del av din kontext, och din kontext kan aldrig helt och hållet bli min så länge jag inte blir du, så vi är dömda av tankens kontextuella bundenhet att för evigt tala förbi varandra. Att förneka möjligheten till 'samma tanke' kan, enligt Collingwood, enbart göras med solipsism som följd.

För Collingwood är frågan om 'det samma' ett logiskt krav för att förståelse överhuvudtaget skall vara möjligt. Om den återtänkta tanken inte är den samma, utan bara någonting liknande, innebär det att vi helt enkelt inte lyckats identifiera vilket sorts mänskligt fenomen vi har att göra med. Fundera på frågan om hur vi kan förstå rörelser och beteenden som uttryck för handlingar. Eftersom en handling skiljer sig från en annan på basis av de olika tankar de uttrycker, så finns det ingen möjlighet att säga att jag förstår vad någon gör eller säger om jag inte också förstår vilken tanke som uttrycks. Exempelvis: hur skiljer vi mellan personen som vill ha ordet från personen som pekar på en söndring taklampa, om vi aldrig kan

ha tillgång till samma tankar som deras rörelser förkroppsligar? Med andra ord: utan att återtänka samma tanke kan vi inte skilja handlingar från varandra. Att påstå det motsatta skulle vara som att säga att vi kan 'förstå' vilken föreslagen lösning på ett matematiskt problem som är den rätta utan att kunna tänka igenom lösningen själva.

Det finns därför en parallell som kunde utvecklas mellan idén om samma tanke hos Collingwood och begreppet om att följa en regel hos Ludwig Wittgenstein. Som jag förstår den senare, är hans tankar om att följa en regel också ett sätt att göra en distinktion mellan den begriplighet som vi helt enkelt ser att en mänsklig verksamhet innefattar, och det faktum att denna grundläggande förståelse också möjliggör att vi kan ha flera tolkningar av en och samma regel. Collingwoods ovilja att kalla vår återtänkta tanke för en kopia är därför att jämföra med Wittgensteins ovilja att kalla varje regelföljande för en form av tolkning, som Wittgenstein skriver "'Tolkning' borde man bara kalla det att man ersätter ett uttryck för regeln med ett annat."<sup>15</sup> Det finns också mycket vardagliga fenomen som vi här talar om; som att vi genaste förstår poängen med någons kroppsliga uttryck eller det faktum vi inte har konstanta svårigheter att förstå vad folk menar med vad de säger.

[13]

### **Förståelse som självprovning**

Med den här bilden av förståelse i bakgrunden klargörs också Collingwoods idé om att historisk förståelse är den *enda* vägen till självförståelse. Som jag redan nämnde är Collingwoods utgångspunkt att vårt förflutna redan ingår i vårt nu, vare sig vi själva är medvetna om det eller inte. I mera konkreta termer betyder det här att vi föds in i en historiskt tillbliven värld av institutioner, maktrelationer, vanor, tankesätt och traditioner osv. Det är för Collingwood enbart genom historisk förståelse, baserad på vår förmåga att leva oss in i förflutna tankar och världar, som vi får möjligheten till att granska hur den historia som vi oundvikligen ärver formar vår egen självförståelse.

Till exempel: det är bara genom att kritiskt återtänka Platons tankar om demokrati som det blir möjligt för mig att granska i vilken utsträckning hans, och det antika Greklands, sätt att tänka fortfarande formar mitt och vårt eget tänkande om demokrati. På samma sätt är det också enbart genom att återtänka tankarna som förkroppsligas i förflutna människors handlingar och mellanmännsliga relationer i

---

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, översättning av Anders Wedberg (Thales: Stockholm, 1992) § 201.

allmänhet, som vi kan avslöja om exempelvis idealen från andra kulturepoker, som den viktorianska sexualmoralen eller den fria och självtillräckliga småbonden, fortfarande är närvarande i vårt egen tids olika sätt att leva tillsammans. Det här följer också av det faktum att det är enbart genom att återtänka Platons tankar om demokrati, som jag överhuvudtaget kan identifiera vilka slags tankar Platon och antikens Grekland hade om demokrati. Och varje fråga om ett visst sorts tankesätt fortfarande formar vår egen självförståelse, måste naturligtvis förutsätta att jag kan identifiera vilket sorts tankesätt vi har att göra med.

Collingwood drar direkta praktiska konsekvenser från sina idéer. Genom att återtänka förflutna tankar kan vi upptäcka till vilken utsträckning det förflutna fortfarande lever vidare, och enbart genom en sådan upptäckt kan våra egna handlingar höjas till en högre potential, som han så högtidligt skriver.<sup>16</sup> Med det här vill han säga att historisk förståelse krävs för varje försök att leva ett ansvarsfullt liv. Orsaken är att det liv som vi lever till stora delar redan är en historisk produkt eftersom våra tankesätt, reaktionsmönster, beteenden osv. har formats av historiska processer. Så människan har inte enbart en historia, utan är väsentligen sin historia också.

[14]

Men det finns förstås inte några garantier för att våra försök till historisk förståelse upptäcker det levande förflutna i vår egen självförståelse. Austerlitz arkitekturhistoriska studier visar med tydlighet att även om relationen mellan historisk förståelse och självförståelse är nödvändig, så är den inte tillräcklig. Att utforska vårt historiska förflutna innebär inte per automatik att vi utmanar vår egen självförståelse. Tvärtom, som Austerlitz själv senare iakttog var hans arkitekturhistoriska forskning till stor del ett kunskapssamlade som fungerade som ett surrogat, ett kompensatoriskt minne för den kunskap om sig själv som han inte ville veta av. Vi kan förstås bedra oss själva i historisk forskning som i alla annan mänsklig verksamhet.

Däremot kan vi med Collingwood garanterat säga är att våra försök till en ärlig självförståelse måste inkludera en samvetsgrann historisk förståelse, för bara med den här premisen får vi ens chansen att reda ut hur vårt förflutna betingar den självförståelse vi tror oss ha. Därför argumenterar också

---

<sup>16</sup> Jämför R. G. Collingwood, *An Autobiography and Other Writings*, red. D. Boucher & T. Smith (Oxford: Oxford University Press, 2013), 106.

Collingwood för att den idé om historia som han utvecklat är en form av självkänedom. Collingwood skriver:

If what the historian knows is past thoughts, and if he knows them by re-thinking them himself, it follows that the knowledge he achieves by historical inquiry is not knowledge of his situation as opposed to knowledge of himself, it is knowledge of his situation which is at the same time knowledge of himself. In re-thinking what somebody else thought, he thinks it himself. In knowing that somebody else thought it, he knows that he himself is able to think it. And finding out what he is able to do is finding out what kind of man he is.<sup>17</sup>

Vi får här en bild av historisk förståelse som en form av självförståelse genom självprovning över vad vi kan se som begripligt. Och det är från Collingwoods idéer inte svårt att se hur historisk kunskap och förståelse blir en nödvändighet för varje människa som vill ha en ärlig och ansvarsfull självförståelse. Som kontrast finns det många former av kunskap som inte har någon sådan nödvändig relation till vår självförståelse – jag kan leva ansvarsfullt utan kunskap om, säg, fysik, mekanik eller biologi. Men det här är inte fallet för självkänedom i allmänhet, för utan självkänedom kommer jag aldrig att kunna veta om mina idéer om 'det sanna' och 'det goda' enbart är produkter av mina egna

[15]

rädslor, småsinthet eller själviska intressen. På samma sätt kommer jag inte utan historisk kunskap och förståelse ens att ha möjligheten att upptäcka till vilken utsträckning mitt eget liv följer problematiska tankesätt och traditioner som jag på ett oreflekterat sätt ärvt från tidigare generationer. Att genom återtänkande upptäcka det förflutna i nuet blir därmed en förutsättning för varje form av självkänedom värd namnet.

Det torde stå klart att Collingwood varken kan eller ämnar utveckla en metod för att lösa historiska förståelseproblem. Orsaken är naturligtvis att historisk förståelse, likt all annan mellanmänsklig förståelse, är en rörelse där vi prövar oss själva *om* vi kan tänka samma tankar som (andra) mänskliga fenomen förkroppsligar. Och eftersom subjektet självt är en integrerad del av förståelseprocessen kan

---

<sup>17</sup> Collingwood, *An Autobiography*, 114–115.

det omöjliga finnas allmänna metodologiska lösningar då vi stöter på svårbegripliga mänskliga fenomen. Samtidigt är våra misslyckanden inte heller ofruktbara: det vi efter självprövning fortfarande ser som obegripligt visar oss lika mycket om var vi står som fall där ingen friktion uppstår.

Collingwoods idé om re-enactment utför ett filosofiskt röjningsarbete för att identifiera var de avgörande frågorna rörande självförståelse och historisk förståelse ligger. Om det är logiskt möjligt att tänka samma tankar, vilket Collingwood ansåg, så innebär detta samtidigt att förståelsefrågor inte utgör intellektuella eller tekniska problem med allmängiltiga lösningar. Självförståelsen som den historiska spegelrörelsen kan ge oss är därför direkt knuten till subjektets egen förmåga till självprövning. Med andra ord, historiska undersökningar ger ingen genväg till självförståelse eftersom det första hindret i varje sådan undersökning blir frågan om vi klarar av att pröva oss själva eller inte. Det här kan låta som inget framsteg alls har gjorts, men Collingwood påminner om att åtminstone har vi därmed gjort oss av med villfarelsen att andra människor är enbart externa objekt för den egna självförståelsen. Först i och med att vi inser självförståelsens sammanbundenhet med våra försök att förstå andra människor, historiska eller samtida, kommer vi enligt Collingwood komma till ”a position to obey the oracular precept ’know thyself’, and to reap the benefits that only such obedience could confer.”<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Collingwood, *An Autobiography*, 116.