

Betyningen av Bubers dialogiske filosofi i møte med eksistensielle og etiske spørsmål

Annfrid Berget Haukeland



Mastergradsessay, Filosofi
Veileder: Steinar Mathisen

UNIVERSITETET I OSLO

Det humanistiske fakultet
Institutt: IFIKK

Vår 2012

Sammendrag

Martin Bubers dialogiske filosofi har satt sine tydelige spor innen flere ulike felter som for eksempel filosofi, psykologi, teologi og samfunnsvitenskap. Slik sett kan man si at Buber sine teorier spenner vidt og at hans verker på mange måter er av allmenngyldig interesse og karakter.

Dette essay omhandler betydningen av Bubers dialogiske filosofi i møte med eksistensielle så vel som etiske spørsmål og problemstillinger. Innledningsvis gis en redegjørelse av begrepet ”dialog” og dernest hva som ligger i Bubers dialogiske filosofi. Videre har jeg undersøkt hvordan Bubers dialogiske prinsipp faller ut sett i forhold til filosofiske grunnlagsteorier med opphav i eksistensialisme og hermeneutikk. I denne forbindelse har jeg trukket inn filosofer som blant annet Hans Skjervheim, Hans-Georg Gadamer og Charles Taylor.

Min videre intensjon er å få fram hvilke fallgruver som finnes innenfor feltet og hvordan disse er tatt høyde for hos de ovenfor nevnte filosofer. Jeg avslutter essayet med en oppsummering av muligheter og utfordringer som finnes, ikke bare innenfor Bubers dialogiske filosofi, men også innenfor den dialogiske filosofi generelt sett.

Takk til Dr. Philos. Steinar Mathisen, Universitetet i Oslo, Blindern – for konstruktiv og god veiledning i forbindelse med mastergradsessay.

Takk til familie og venner for oppmuntring og støtte. En spesiell takk til min bror Gunleik, for å ha latt meg disponere hans hytte på fjellet – hvor jeg har fått nødvendig ro til det filosofiske arbeidet.

Innholdsfortegnelse

Sammendrag	1
Innholdsfortegnelse	2
Forord	3
1.0 Innledning	4
2.0 Hva er en dialog?	5
2.1 Dialog versus monolog	6
2.2 Dialogens mål og vesen – ulike syn	6
3.0 Bubers dialogiske filosofi	9
3.1 Ordløs dialog	10
3.2 <i>Jeg-du og jeg-det</i> – relasjonen	10
4.0 ”Deltakar og tilskodar” hos Skjervheim – hvordan faller dette synet ut i forhold til Bubers teorier?	18
5.0 Det dialogiske selv – hva så?	22
6.0 Hva finnes i Gadammers hermeneutikk som kan belyse Bubers teorier?	27
7.0 Den dialogiske filosofi og Bubers dialogiske prinsipp – har det noe for seg?	33
8.0 Avsluttende kommentarer	38
Bibliografi	40

Forord

Hesten

”Når jeg strøg hen over den mægtige, undertiden forunderligt glatkæmmede, til andre tider lige så forbavsende vilde manke og følte det levende under min hånd, så var det som fornemmede jeg på min hud selve livskraftens væsen, noget, som ikke var mig, slet ikke mig, helt fremmed for mit jeg, netop håndgribeligt det anderledes, ikke blot noget andet, men virkelig selve det anderledes, og dog noget, som lukkede mig ind, betroede sig til mig, på elementær vis lod os slutte venskab.

Skimlen hævede, også når jeg ikke begyndte med at hælde havre i krybben, langsomt det vældige hoved, som ørerne nu rørte sig særlig kraftig på, så prustede den sagte, ganske som en sammensvoren giver sin medsammensvorne et signal, der kun skal høres af denne, og jeg var anerkendt. Men engang – jeg ved ikke, hvad der gik af drengen, i hvert fald var det barnligt nok – mens jeg klappede den, faldt det mig ind, hvilken fornøjelse jeg havde af det, og jeg følte pludselig helt bevidst min hånd. Legen gik videre som ellers, men noget havde ændret sig. Det var ikke længere Det.”¹

¹ Martin Buber, *Møde med mennesker*, overs. av Mogens Buch, (København: Steen Hasselbalchs Forlag, 1966), 26-27.

1.0 Innledning

Dette essay omhandler betydningen av Bubers dialogiske filosofi i møte med eksistensielle så vel som etiske spørsmål og problemstillinger. Etiske og eksistensielle problemstillinger er ofte av en slik karakter at de krever en dialog. Har Bubers dialogiske prinsipp noe for seg i en slik forbindelse og i så fall på hvilken måte?

Innledningsvis gis en redegjørelse for og et forsøk på avgrensning av begrepet dialog. Sentralt er redegjørelsen av Martin Bubers dialogiske filosofi. Aktuelle spørsmål er blant annet: Hva er en dialog? Finnes det grader av dialog? Hva kjennetegner dialogens mål, vesen og idealer? Hva slags eksistensielle og etiske spørsmål kan være aktuelle å ta opp i dialogen og hva kan dialogens bidrag tenkes å være i møte med slike spørsmål og livet i allmennhet?

Dialog som selvdannelse – har det noe for seg? Hvilke fallgruver finnes innenfor feltet? Er det slik at alle svar som kommer fram i dialogen er like gode? Finnes det innenfor disse teorier et fora for kritisk gransking, et ideal som ivaretar dette? Det er slike spørsmål jeg ønsker å belyse i dette essay. Jeg gjør oppmerksom på at de problemstillinger som de sistnevnte spørsmål bringer på banen kan synes undervurdert hos Buber. Denne problematikk er noe jeg kommer tilbake til – ha derfor dette i mente i min fremstilling av Buber.

Videre vil jeg se på hvordan Bubers dialogiske prinsipp faller ut sett i forhold til filosofiske grunnlagsteorier med opphav i eksistensialisme og hermeneutikk. Velger her å belyse Bubers dialogiske filosofi ved å trekke inn filosofer som blant annet Hans Skjervheim, Hans-Georg Gadamer og i noen grad også Charles Taylor.

For å avgrense essayets innhold velger jeg å ikke ta opp retninger som for eksempel fenomenologi og narrativ teori. Jeg går heller ikke inn i diskusjonen om hvorvidt og hvordan dialogisk filosofi kan avgrenses fra andre samtaleprofesjoner som for eksempel hos psykologer, psykiatere, sosionomer og andre typer veiledere.

Gjør bruk av en del sitater av Buber i fremstillingen av hans filosofi – dette i håp om å få frem noe av Bubers særegne stemme. Hans ordlyd er poetisk og nærmest religiøs i det han setter ord på de ulike relasjoner som menneskene forholder seg til – relasjoner som kanskje krever noe mer enn vårt dagligdagse språk. Jeg gjør oppmerksom på at når jeg bruker *jeg-du* og *jeg-det*-ordene så setter jeg de i kursiv skrifttype – dette for å skille det fra når for eksempel Buber bruker ordene.

2.0 Hva er en dialog?

Ordet dialog er sammensatt av de greske ordene 'dia' og 'logos'. 'Dia' kan oversettes med preposisjonen gjennom og 'logos' betyr ord eller fornuft. 'Dialegein' er det greske ordet for det å snakke sammen og å overveie.² Sett ut fra vår betydning av ordene vil det si at dialog er en aktivitet som foregår gjennom ord og tale, samt med fornuft. Underforstått betyr det at man kan gå via slik type tale for på den måten å oppnå en høyere innsikt. Historisk har den filosofiske dialogen røtter tilbake til blant annet antikkens Sokrates og Platon. Dialektikk som betyr samtalekunst, er et begrep som i likhet med dialog har vært tillagt ulike betydninger i tidens løp. For Platon er dialektikk, kort sagt, et systematisk begrep som knyttes til dialogen / samtalen. Dialektikk gir rom for at det på en eller annen måte foreligger et motsetningsforhold mellom to eller flere posisjoner eller mennesker, som gjennom dialogen har mulighet for å la seg oppheve. Sokrates skrev som kjent ikke noe selv - det var Platon som skrev ned hans dialoger. Platons dialoger består av diskusjoner og meningsbrytninger mellom samtalepartnere.

Hvorfor slik vektlegging av dialogen – hva skal den tjene til? Begrepet dialog har i moderne filosofi fått betydning innenfor den såkalte dialogfilosofien. Her forstås dialogen som et kommunikasjonsforhold mellom to eller flere parter. Dialogen er slik forstått en betingelse for eksistensen av vår selvbevissthet, en nødvendig forutsetning for at det enkelte menneske kan komme til erkjennelse om seg selv og verden rundt seg, samt en metode for å oppnå innsikt. Her er det snakk om en type innsikt eller viten som sprenger rammen for den vanlige metodologiske (les: vitenskapelige) erkjennelse. Hva mer går den filosofiske dialogen ut på? Hvilken betydning kan vi tillegge dialogfilosofi for mennesker i dag? Forfattere og filosofer vektlegger ulike aspekter ved dialogen og definerer begrepet dialog på forskjellige måter. Mange bruker ordet dialog i samme mening som en samtale. Er det meningsfullt å si at alle samtaler, for eksempel et avhør eller en krangel, er dialogiske? Hva slags krav må være innfridd før vi kan kalle en samtale for en dialog? Her trengs en avgrensning.

² Torstein Tollefsen, Henrik Syse og Rune Fritz Nicolaisen, *Tenkere og ideer: Filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*, 2.utg. (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2011), 73, 558.

2.1 Dialog versus monolog

En første avgrensning kan være å skille dialog fra monolog. Monolog er enetale, som for eksempel når én person taler til en taus mottaker, det være seg en annen person eller en gruppe. Personen snakker til og ikke med den andre. Vedkommende har funnet sitt standpunkt og er ikke interessert i eventuell korrigerende eller utfordring på sitt syn, som for eksempel en sjef som beordrer sin underordnet, en forelder som gir direktiver til sine barn eller en person som proklamerer sin tale på Speakers Corner i London.

Dialog derimot er et gjensidig samarbeid mellom de parter som er med i samtalen. En grunnleggende forståelse av dialogen er forholdet til den andre som et *du*, noe som vil bli utdypet i det kommende. Dialogisk filosofi kalles ofte for *jeg-du-filosofi* og er nærmest en oppgjør med den monologiske tradisjon som forstår den andre ut fra jeg'et. Charles Taylor skiller mellom 'monological acts' og 'dialogical acts'. Han sier følgende: "From the standpoint of the old epistemology, all acts were monological, although often the agent coordinates his or her actions with those of others. But this notion of coordination fails to capture the way in which some actions require and sustain an integrated agent."³ Taylor hevder videre at dans er et eksempel på en 'dialogical action', en aktivitet som krever samarbeid, koordinering og rytme.

"Sawing and dancing are paradigm cases of dialogical actions. But there is frequently a dialogical level to actions that are otherwise merely coordinated. A conversation is a good example. Conversations with some degree of ease and intimacy move beyond mere coordination and have a common rhythm."⁴

En rekke spørsmål melder seg. Hva slags koordinering og rytme kan det være snakk om her? Hva slags type konversasjon dreier det seg om? Jeg vil i det kommende se om det er mulig å komme frem til en nærmere avgrensning av begrepet dialog.

2.2 Dialogens mål og vesen – ulike syn

Dialog kan oppstå spontant eller tilfeldig, som for eksempel en samtale mellom venner. Den kan også være av mer formell karakter der dialogen utføres etter på forhånd oppsatte regler og metoder, som for eksempel Sokratiske dialoggrupper eller

³ Charles Taylor, "The Dialogical Self", i *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, red. av David R. Hiley, James F. Bohman og Richard Schusterman, 304-314 (Ithaca og London: Cornell University Press, 1991), 310.

⁴ Ibid.

dialogkonferanser. Mange vil derimot utvise en skepsis til for mye styring av dialogen. David Bohm sier for eksempel at dialogen bør få utvikle seg etter sin egen dynamikk, som en stadig strøm av bevegelser mellom den enkelte og de andre i dialoggruppen.⁵ Det finnes ulike typer dialoger som beslutningsdialoger, forsoningsdialoger og sosiale dialoger for å nevne noen. Jeg velger å ikke gå nærmere inn på dette, men heller fokusere på dialogens innhold og mål. Helge Svare sier følgende om begrepet dialog:

”Dialogen er et samarbeidsprosjekt der deltakerne arbeider mot et felles mål. Deltakerne går inn i dialogen med en visshet om at alle som deltar, kan ha noe å bidra med. De innser at oppgaven, i tillegg til å bidra med egne innspill, også er å hjelpe de andre til å bidra med sine.”⁶

Dette synet rommer en åpenhet i forhold til hvor mange som kan delta og hva som er målet med dialogen. Målet kan for eksempel være å øve opp evnen til kritisk tenkning, men det gir også rom for at dialogen kan ha andre mål. Det vesentlige synes her å være at alle som deltar i dialogen er enige om et felles mål. Sitatet ovenfor tar høyde for at den enkelte deltaker i dialogen blir sett og hørt, en anerkjennelse og tiltro til at hver enkelt kan ha noe å bidra med, for på denne måte å få frem ulike innspill hos de som deltar. Disse innspill skal avdekke skjulte og upåaktede sider ved saken. Innspillene må altså være saklige. Med andre ord, her synes å vektlegges et samspill mellom likeverdige partnere. Likeverd er ikke det samme som likhet, med det er snarere et uttrykk for det samspill som oppstår mellom deltakerne i en dialog, et samarbeid hvor man kan skape noe sammen. Likeverd i dialogen innebærer at de normer som er styrende for dialogen gjelder likt for alle. Det kan være interessant i det kommende å se på hvordan dette synet faller ut i forhold til Bubers dialogiske filosofi. Hvilken innfallsvinkel har Buber til det dialogiske?

Michel de Montaigne sier at ”[å] delta i en samtale innebærer at man lærer og øver seg samtidig.”⁷ Hva er det man kan lære i en dialog, hva slags innsikt kan man håpe på å oppnå? Jeg vil tro de aller fleste har opplevd at dialoger kan være viktige for å sette ord på sine erfaringer. Det kan dreie seg om samtaler med venner, kolleger, familiemedlemmer eller andre. Man kan for eksempel møtes til dialog for å bli bedre kjent, for å finne ut hva den enkelte tenker om et bestemt tema eller for å reflektere over ulike type erfaringer. Eksistensielle og etiske spørsmål danner ofte utgangspunkt for dialogiske samtaler. Det kan for eksempel være spørsmål av typen: Hva skal jeg

⁵ David Bohm, *On Dialogue*, (London: Routledge, 2003), 27.

⁶ Helge Svare, *Den gode samtalen: kunsten å skape dialog*, (Oslo: Pax Forlag, 2006), 17.

⁷ Michel de Montaigne, *The Complete Essays*, (London: Penguin Books, 1991), 1045.

studere? Hva slags jobb skal jeg velge? Skal jeg bli værende hos min samboer eller ikke? Hva betyr trofasthet for meg? Hvorvidt kan man si at det finnes en mening med livet?

Og videre; på hvilken måte kan dialoger rundt eksistensielle og etiske spørsmål gi ny innsikt? Svare ser på forholdet mellom dialog og innsikt, som en sammenheng mellom språk, tanke og erkjennelse. Han sier blant annet at vi trenger ord og setninger for å forstå verden. Gjennom dialogen får vi bearbeidet det vi opplever slik at det fremstår som sammenhengende og helhetlige erfaringer. ”Ordet ’erfaring’ brukes her om evnen til å se sammenhenger og mønstre i det vi opplever. Kanskje er det til og med slik at det er fortellinger, lik dem vi utvikler i dialog med andre, som i siste instans gjør erfaring mulig.”⁸ Det er med andre ord avgjørende for eksistensiell erfaring at jeg gjør min stemme gjeldene. Slik sett kan man si at dialogen åpner for en mulig innsikt. Hva annet kan sies om slik type innsikt? Hva mer kan man håpe på å oppnå gjennom det dialogiske?

En annen grunn til at vi trenger dialogen blir hevdet å være selvrealisering og selvdannelse. Tanken bak dette kan blant annet knyttes til at dialogiske møter mellom mennesker er av avgjørende betydning for å bli seg selv fullt og helt – et tema jeg vil komme tilbake til. I tillegg finnes et sosialt aspekt ved dialogen; dialog som mønster eller modell for en sosial orden eller samfunn. Et eksempel på dette kan være sosial konstruktivisme. Her blir det lagt vekt på de sosiale forhold og rammer som mennesket lever innenfor. Taylor har i sin bok *Sources of the Self*, blant annet vektlagt hvordan menneskene er bundet sammen i en slags type samtaleevn, avhengig av hvilken kultur de tilhører.⁹ Her er det ikke møtet ansikt til ansikt med den andre som er i fokus, men det er de mellommenneskelige dialoger som knytter oss sammen i et språklig fellesskap, noe som igjen er med på å forme vår forståelse av den vi er. Dette aspektet ved dialogens oppgave er for omfattende til å bli utdypet i dette essay.

Hvordan henger de forskjellige oppgavene som ofte tillegges dialogen sammen og på hvilken måte kan løsningen av de ulike oppgavene tenkes å foregå? La meg se om Bubers dialogiske filosofi kan kaste lys over disse spørsmålene. Buber er mest kjent for verket *Jeg og Du*. Dan Avnon sier blant annet følgende om boken:

“In *I and Thou* (1923), the central person is referred to not as a master of ecstatic experiences but as the ‘living center of community.’ This person’s experience of the absolute is presented

⁸ Svare, *Den gode samtalen*, 37.

⁹ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 34-37.

as inseparable from his commitment to social renewal; his primary responsibility is one of establishing conditions conducive to the development of interpersonal dialogical relationships.”¹⁰

Jeg og Du tar for seg dialogen og betydningen av mellommenneskelige møter. Hva legger Buber i de dialogiske relasjoner?

3.0 Bubers dialogiske filosofi

Begrepet dialogfilosofi er først og fremst et begrep som bryter frem etter første verdenskrig med blant annet Bubers *jeg-du*-filosofi og Gadammers hermeneutikk. Forholdet rundt dialogen blir her sett på som grunnleggende. Buber sier følgende: ”Jeg blir til ved Du’et. I det jeg blir Jeg, sier jeg Du. Alt virkelig liv er møte.”¹¹ Buber vektlegger møtet med den andre, et møte ansikt til ansikt mellom to parter som åpner seg opp for den andre og lar seg gjensidig berøre. Møtet er som sådant et mellommenneskelig anliggende, altså noe sosialt og det krever en bestemt sosial orden som fremmer (ikke hindrer) møtet som en sosial og mellommenneskelig hendelse. Personen blir først et virkelig *jeg*, et fullt og helt menneske gjennom dialogen. Bubers syn står i kontrast til for eksempel Kierkegaard som mener at personen skaper seg selv gjennom sine individuelle valg.

Det dialogiske er for Buber et prinsipp eller en kvalitet som kan opptre i mange forskjellige sammenhenger. I det dialogiske møtet forvandler vi oss selv, vi blir noe kvalitativt nytt, i følge Buber. Med andre ord, det *jeg* som kommer ut av dialogen må være annerledes enn det *jeg* som gikk inn i dialogen. Dette til forskjell fra Platon, som mener at målet med dialogen, gjennom argumentativ samtale, er å skjerpe vår kritiske tenkning, samt gi filosofisk innsikt. Hos Buber derimot, er det ikke innsikten som sådan som er i fokus, men dens evne til selvforvandling og selvdannelse. Buber tillegger dialogen en meget sentral betydning. Hva mer går hans syn ut på? Hvordan bli et *jeg*, hvordan la seg gjensig berøre og bli et helt menneske – noe som i sin tur skaper selvforvandling og dannelse? Finnes det en ”oppskrift” for dette eller forutsetter det dialogiske møtet at man legger oppskriften (les: metoden) bak seg for å hengi seg til den forvandlende kraft i selve møtet med den andre?

¹⁰ Dan Avnon, *Martin Buber: The Hidden Dialogue*, (Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1998), 38.

¹¹ Martin Buber, *Jeg og Du*, overs. av Hedvig Wergeland, 2. utg. (Oslo: J.W. Cappelens Forlag, 1992), 13.

3.1 Ordløs dialog

I følge Buber kan to personer føre en dialog og la seg gjensidig påvirke selv uten at et ord blir ytret. Den ordløse dialog går slik sett utover hva som tidligere er definert og skrevet om dialogen, som for eksempel dette med at dialogen skal ha et felles mål. Ordløse dialoger kan man også ha i møte med dyr i følge Buber. Han viser ofte til eksempler med ordløs dialog og fortrolighet i menneskets møte med dyr og natur.

”Jeg ser av og til inn i en katts øyne. Det tamme dyr har ikke, som vi undertiden innbiller oss, fått fra oss det i sannhet ’talende’ blikks gave. Det har på bekostning av sin opprinnelige ubesværetthet fått evnen til å vende det mot oss forunderlige vesener.

Men samtidig er det nå i dette blikk, i dets morgendemring og ennå i dets soloppgang, kommet noe – et anstrøk av undring og spørsmål som vel helt mangler i det opprinnelige, i all dets engstelse og uro. Denne katten begynte ubestridelig med å spørre med sitt blikk, som glimtet til da mitt blikk rørte ved det: ’Kan det være mulig at det er meg du mener? Vil du virkelig ikke bare at jeg skal gjøre kunster for deg? Angår jeg deg? Er jeg til for deg? Er jeg til? Hva er det der fra deg? Hva er dette her omkring meg? Hva er det ved meg? Hva er det?!’ ”¹²

Hvorvidt kan man kalle slike eksempler for en dialog? I følge Buber blir vi som sagt oss selv gjennom møtet med *du*’et, gjennom en dialog som forutsetter sensitivitet, varhet og åpenhet, en dialog som er mer enn en vanlig samtale. Men hvordan kan dette gå til, generelt sett, og ikke minst i møte med dyr? Hvordan kan man vite at møter med dyr og natur er gjensidige, at det er en gjensidig påvirkning? Hva mer legger Buber i sin dialogiske filosofi? Hva går Bubers *jeg-du*-relasjon ut på?

3.2 Jeg-du og jeg-det-relasjonen

For Buber er *jeg*, *du* og *det* grunnord som uttrykker hvordan vi forholder oss til verden rundt oss. Grunnordene er ikke disse ordene hver for seg, men som ordpar. Det ene grunnord er ordparet *jeg-du*, og det andre blir *jeg-det*. Med andre ord; det finnes ikke noe *jeg* i og for seg. Den som sier *jeg* mener da enten *jeg-du* eller *jeg-det*. Det førstnevnte ordpar, *jeg-du*, kan sies med hele vårt vesen skriver Buber, mens *jeg-det* aldri kan sies med hele vårt vesen.¹³ Hva kan menes med dette? Hvorfor kan jeg ikke med hele mitt vesen snakke om *jeg* i møte med for eksempel et stykke natur? Hva kan denne forskjellen tenkes å gå ut på ut på?

I følge Buber så har menneskets *jeg* to sider. Mennesket kan forholde seg til den eller det andre på følgende to måter. For det første kan jeg forholde meg som et subjekt som erfarer eller betrakter noe som et *det* eller som et objekt. Jeg kan for eksempel se

¹² Ibid., 89.

¹³ Ibid., 5-6.

på en katt eller en blomst som et *det*. Buber sier at vi ofte også betrakter et annet menneske som et *det* – en form for erfaring av noe som står utenfor meg. I stedet for *det* kan vi her si *hun* eller *han*. Det andre mennesket kan vi da se som en avgrenset gjenstand i rommet, tillagt bestemte egenskaper, noe som kan beskrives på den måten som man beskriver en ting. *Jeg-det*-relasjonen kjennetegnes slik sett som avgrensning og avstand, det som ofte kalles objektivisering. Et alternativ er å erfare katten eller et annet menneske som et *du*, det vil si som en jeg kan si *du* til.

”Står jeg overfor et menneske som overfor mitt Du, og sier jeg grunnordet Jeg-Du til ham, da er han ingen ting blant ting, og består heller ikke av ting. Han er ikke Han eller Hun, begrenset av andre Han og Hun, et punkt som er avmerket på verdensnettet av rom og tid. Og ikke bare er han en beskaffenhet, en erfarbar, beskrivbar, løs bunt av navngitte egenskaper. Nei, alene og usammensatt er han Du og fyller himmelkretsen. Ikke som intet annet var til en han. Men alt det andre lever i *hans* lys.”¹⁴

Jeg kan forholde meg som en person som erfarer den andre som et *du*. Mens verden som erfaring hører til grunnordet *jeg-det*, så oppstår ’forholdets verden’ i kraft av grunnordet *jeg-du*.¹⁵ Buber skisserer videre tre sfærer i forholdets verden: livet med naturen, livet med menneskene og livet med de åndelige realiteter. Når det gjelder livet med naturen er det angivelig et forhold i det dunkle. Det er et forhold uten språk og *du*’et holdes derfor tilbake. Livet med menneskene derimot er et forhold der vi bruker språket og hvor vi både kan gi og ta imot *du*-ordet.

Livet med de åndelige realiteter beskriver Buber på følgende måte: ”Der er forholdet hyllet i skyer, men det åpenbarer seg. Det er språkløst, men språkskapende. Vi fornemmer intet Du, og føler allikevel at det ropes på oss. Vi svarer – formende, lenkende, handlende: Vi sier grunnordet med vårt vesen, uten å kunne si Du med vår munn.”¹⁶ For hvert enkelt *du* som vi kan fornemme i disse tre sfærer så taler vi til det evige *du*, i følge Buber. Rivka Horwitz sier i sin analyse av Bubers verk *Jeg og Du* at *du*-verdenen trenger et anker: ”The necessary anchor can be found only in the Absolute Thou, which can never become a He or an It; the fleeting, human Thou-moments must be closely related to God, the Absolute Thou.”¹⁷ *Du*’et har ingen grenser for Buber. Den som sier *du* er i forholdet, i sammenhengen utenfor rom og tid; ”I det evige Du.”¹⁸ Dette fremstår for meg som temmelig svevende. Hva kan

¹⁴ Ibid., 10.

¹⁵ Ibid., 8.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Rivka Horwitz, *Buber's way to I and Thou*, (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider GmbH, 1978), 37.

¹⁸ Buber, *Jeg og Du*, 7, 92.

menes med det evige *du*? Kan disse relasjoner og gjøres mer konkret? Når kan vi kalle en relasjon for *jeg-det*, sett i forhold til *jeg-du*? Hva er det avgjørende?

Buber bruker et tre som et eksempel som kanskje kan kaste lys over noe av dette. Jeg kan i følge Buber betrakte et tre på mange måter. Jeg kan for eksempel ta opp i meg treet som et bilde – la meg si et bilde av en grønt løvverk kneisende mot blå himmel. Jeg kan også fornemme treet som bevegelse, fornemme røttene som suger opp næring, bladenes bevegelse og utveksling av stoffer. Jeg kan erkjenne treet som tallforhold og fysiske lover for hvordan de ulike stoffer blander seg med hverandre og skilles ut. I slike tilfeller betrakter jeg treet som en gjenstand i tid og rom, som en art med sin spesielle beskaffenhet, som et *det*. Buber sier videre: ”Men det kan også skje, av vilje og av nåde på én gang, at jeg mens jeg betrakter treet blir innfanget i forholdet til det, og nå er det ikke lenger et Det. Den makt som utelukker alt unntagen det ene, har grepet meg.”¹⁹ Hvis jeg tolker Buber riktig her, blir treet i det siste tilfellet et *du* og relasjonen går over fra *jeg-det* og til *jeg-du*. Hva skjer i selve overgangen? Hva er nøkkelordet?

”Det’et er puppen, Du’et er sommerfuglen,”²⁰ sier Buber. Han hevder videre at det ikke alltid er tilstander som avløser hverandre, men at det ofte er et ”hendelsesforløp som er kaotisk sammenfiltret i dyp tvefoldighet.”²¹ Andre steder gir Buber uttrykk for, som i eksempelet med treet, at overgangen er nærmest en makt som griper tak i en, man blir berørt av noe, dette noe som er annerledes, jamfør også historien med hesten i forordet. Her beskrives en nærhet, tetthet og varme i relasjonen – de lar seg berøre av hverandre. Hva er dette noe som berører og griper en? Er det følelser det er snakk om eller er det noe annet? Hva kan tenkes at Buber legger i begrepet annerledes? Kan noe av dette relateres til noe jeg selv har opplevd?

På en av høstens siste løpeturer i skogen møtte jeg en nysgjerrig skøyer i nesten perfekt vinterpels. Siden snøen lot vente på seg, var det svært tydelig å se noe lite og hvitt som krysset stien foran meg i vill fart og pilte bak en stor stein. Jeg bråstoppet og tenkte; hva slags skapning er dette? Plutselig så jeg to små bein og et hvitt hode med noe flekkvis svart pels som tittet opp bak steinen. To kullsorte nysgjerrige øyne traff mine. I lydløse sekunder ble vi stående og stirre på hverandre, nærmest undrende. Jeg prøvde forsiktig å komme nærmere, men da pilte den vekk fra

¹⁹ Ibid., 9.

²⁰ Ibid., 19.

²¹ Ibid.

steinen og bak noen busker. Tilsynelatende fremdeles like nysgjerrig tittet den frem fra buskene, trolig for å se om jeg var der, og vips – så var røyskatten borte.

Det vesle dyret fremsto for meg som fullkommen vakker. Jeg kjente på glede, undring, harmoni og en slags sanselighet ved møtet med den firbeinte.²² Kan dette være et eksempel på det Buber kaller for ordløs dialog og likedan et møte til gjensidig berøring – en *jeg-du*-relasjon? Som tidligere nevnt; hvordan kan jeg vite at møter med dyr og natur er møter til gjensidige påvirkning? Jeg tror ikke det er noen gitt og kunne gi et svar her, det blir mer en følelse man har, en følelse av kontakt, varhet og tilstedeværelse. Vanskelig å sette ord på, men jeg vet at møtet i skogen berørte meg på en måte, det traff noe i meg. *Jeg-du* forholdet slik Buber ser det utgjør et slags grunntrekk ved den menneskelige forståelse og gjelder derfor ikke bare mellommenneskelige forhold. Hva med mennesker mellom – hvordan la seg gjensidig berøre ansikt til ansikt? Hva mer sier Buber om *jeg-du* relasjonen?

For Buber er *jeg-du*-forholdet grunnleggende. I denne relasjonen blir *jeg* 'et til som et *jeg* i møtet med *du*. Mennesket er slik sett ikke løsrevet fra den sosiale sammenhengen. Vi er med andre ord ikke ensomme planeter som svever rundt, men våre liv er på en grunnleggende måte vevet sammen med andre mennesker og alt rundt oss. Kanskje kan det sammenlignes med at alt som eksisterer, det være seg mennesker, dyr og trær for å nevne noe, kan sees på som tråder i en vev som til sammen utgjør et spesielt mønster – en slags helhet, som kommer til syne etter som veven går. I det jeg møter den andre som et *du* skjer selve møtet. Hva er det med *du* 'et som gjør relasjonen annerledes sett i forhold til *jeg-det*-relasjonen?

”Det mennesket jeg sier Du til, erfarer jeg ikke, men jeg er i forholdet til ham, i det hellige grunnord. Først når jeg trer ut av det, erfarer jeg han igjen. Erfaring er Du-fjernhet. Forholdet kan bestå, selv om det menneske jeg sier Du til ikke fornemmer det i sin erfaring. For Du er mer enn Det vet. Du gjør mer, og det vederfares det mer enn Det vet. Hithen når intet bedrag; Her er det Virkelige livs vugge. (...)

Forholdet til Du'et er umiddelbart. Mellom Jeg og Du står intet begrepsmessig, ingen forhåndsviten og ingen fantasi, og selv erindringen forvandler seg, når den fra det oppstykkede styrter seg ut i helheten. (...) Ethvert middel er hindring. Bare hvor ethvert middel er falt bort, skjer møtet.”²³

Her er det snakk om når man møter den andre som et *du* og ikke som en hvilken som helst *det* eller ting, som for eksempel når man omtaler et annet menneske i tredjeperson. Slik jeg tolker Buber, kan det her synes som om *jeg-du*-relasjoner kan

²² Annfrid Berget Haukeland, denne historien er også brukt i ”Essay – Dialogisk Praksis”, Videreutdanning i dialogisk praksis – etiske og eksistensielle dialoger, Høgskolen i Buskerud, Drammen, januar 2012.

²³ Buber, *Jeg og Du*, 11-13.

oppstå umiddelbart og uten varsel. Hvordan og på hvilken måte kan *jeg-du*-møter oppstå umiddelbart mellom mennesker? Buber hevder også at man kan tre ut av forholdet, jamfør ovenfor. Når noe oppstår umiddelbart er det noe som hender som ikke er i min makt, men å tre inn og ut av et møte er en viljesakt, noe jeg har herredømme over. Det er, slik jeg ser det, ikke alltid like lett å si om noe oppstår umiddelbart eller om det er noe jeg bevisst går inn og ut av. Jeg kan for eksempel bestemme meg for at jeg ønsker å være mottakelig, men hvorvidt det skjer kan være usikkert. Er det noen grunnleggende forhold som skiller slike møter fra møter med for eksempel dyr?

”Mennesket oppfatter den anden som en, der ud af sit selv forholder sig til det, og til hvem det selv forholder sig ud af sit eget selv. I kraft af denne særlige egenskab er mennesket ikke blot trådt ind i tilværelsen som en – kun så meget mere mangfoldigt udrustet – art mere mellem de andre arter, men som en særlig sfære. Thi her, og, indenfor det, vi kalder verden, kun her fuldbyrdes i fuld virkelighed det, at den ene møder den anden. (...)

[H]vert enkelt væsen er henvist til og overladt til det andet. Men først hos mennesket bliver dette, idet det forandrer karakter, til det virkelige møde, hvori det ene eksisterer overfor det andet som dets andet, der formår, i deres samværen både at hævde sig overfor det og at anerkende det. Der, hvor der ikke leves i dette væren-sig-selv, der er henvendt til det, som møder een, dér er mennesket som sfære endnu ikke virkeliggjort. Det menneskelige betyder den til en given tid forekommende fuldbyrdelse af dette møde, som er nedlagt i verdens struktur.”²⁴

For Buber er hvert enkelt vesen overlatt til andre og det annet, og man kan, som tidligere omtalt, møte et dyr som et *du*, i ordløs dialog og fortrolighet – men det er angivelig kun mellom mennesker at det virkelige møtet har mulighet for å skje. Det synes her å fremstå som om Buber mener at det er en slags rangorden mellom *jeg-du*-relasjonene. Dette minner meg om Aristoteles sitt hierarkiske univers av sjelsnivåer, hvorpå mennesket stiller i en særstilling overfor planter og dyr – dette på grunn av menneskets fornuft. Videre, hva kan tenkes at Buber legger i det å leve i ’væren-sig-selv’? Har det noe med menneskets selv eller det dialogiske selv å gjøre? Mer om dette under kapittel 5.0.

Møte mellom venner kan i følge Buber være et eksempel på en *jeg-du*-relasjon. Jeg vil anta at Buber her mener at man mellom venner kan gå inn og ut av *jeg-du*-relasjonen på samme måte som man i dialoger kan gå inn og ut av dialogen. ”Det er en nær forbindelse mellom det Buber sier om *jeg-du*-relasjonen og hans dialogfilosofi. Som vi har sett, er dialogen for Buber noe mer og dypere enn en samtale. I bunn og grunn er dialogen et møte mellom et jeg og et du.”²⁵ Hvor er kjernen i dette møtet? Er kjernen noe mer eller annerledes enn følelser og opplevelser? Hva kan menes når

²⁴ Buber, *Møde med mennesker*, 81-82.

²⁵ Svare, *Den gode samtalen*, 48.

Buber i det foregående omtaler 'det virkelige livs vugge'? Annbjørg Haram hevder i boken *Dialogens kraft* at forholdet mellom tanker, følelser og ord er dialektisk. "Følelser skaper tanker og tanker skaper ord, og ord leder til nye følelser og ord. Indre og ytre samtaler som flyter fram og tilbake mellom aktører kan slik veve følelse, tanke og ord sammen til felles erfaring og forståelse."²⁶ Gadamer derimot hevder at språket ofte fremstår som lite egnet til å uttrykke hva vi føler. Han viser blant annet til kunstverkets mektige nærvær og sier videre: "Våre erkjennelsesmuligheter fremstår riktignok som langt mer individuelle enn den uttrykksmuligheten som språket har til disposisjon."²⁷ Følgende ord av Buber synes sentrale her:

"Følelser ledsager kjærlighetens metafysiske og metapsykiske faktum, men de utgjør det ikke. (...) Følelser 'har' vi. Kjærligheten skjer. Følelser bor i mennesket. Men mennesket bor i sin kjærlighet. Det er ingen metafor, det er virkelighet. Kjærligheten er ikke bundet til Jeg'et, slik at den bare skulle ha Du'et til 'innhold', til gjenstand. Den er mellom Jeg og Du. Den som ikke vet dette – vet det med sitt vesen – han kjenner ikke kjærligheten, selv om han kanskje henregner til den de følelser som han opplever, erfarer, nyter og gir uttrykk for. Kjærligheten er en virken i verden. (...) Kjærlighet er Jeg's ansvar for et Du: (...)"²⁸

Kjærligheten er med andre ord noe annet eller noe mer enn følelser. Kjærligheten befinner seg på et annet og mer grunnleggende plan enn hva følelser gjør, den går dypere. Jeg synes sitatet ovenfor skaper assosiasjoner til Bibelens ord som sier at størst av alt er kjærligheten.²⁹ Hvor havner vi nå? Hva er dette grunnleggende som eksisterer mellom *jeg* og *du*? Buber sier ovenfor at kjærligheten befinner seg mellom *jeg* og *du*. Maurice Friedman sier det på denne måten i sin bok om Bubers dialogfilosofi: "[T]he act of relation is not emotion or feeling, which remains within the I. Pure relation is love *between* the I and the Thou. Feelings accompany love, but they do not constitute it."³⁰

Bubers syn på at det finnes noe mellomliggende kan minne om Skjervheim sitt deltaker-syn, hvor han beskriver den andre, meg og om saksforholdet som befinner seg mellom disse to, mer om dette i neste kapittel. Kanskje er det slik for Buber at kjærligheten er selve saken, det mellomliggende, det som alt dreier seg om? Et annet

²⁶ Annbjørg Haram, *Dialogens kraft: når tanker blir stemmer*, forord av Tom Andersen, (Oslo: Universitetsforlaget, 2004), 67.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Sannhet og Metode: Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*, introduksjon av Espen Schaanning, overs. av Lars Holm-Hansen, (Oslo: Pax forlag, 2010), 441.

²⁸ Buber, *Jeg og Du*, 16.

²⁹ *Bibelen, Guds ord*, overs. av Norvald Yri, Ingulf Diesen, Sigurd Grindheim og Leif Jacobsen, 1.utg. (Skjetten: Hermon Forlag, 2008), 1. Korinterbrev, 13;13.

³⁰ Maurice S. Friedman, *Martin Buber: The life of dialogue*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), 59.

sted hevder Buber at det er ånden som er det mellomliggende mellom *jeg* og *du*.³¹ Er ånd det samme som kjærlighet? Hva kan kjærligheten i denne sammenheng tenkes å gå ut på? Buber sier videre at selv ikke kjærligheten kan bli ved i det umiddelbare forhold. Kjærligheten er der alltid, men den veksler mellom aktualitet og noe som ligger latent. Buber skriver:

”Det menneske som nettopp var enestående og uten beskaffenhet, som ikke var til stede, bare nærværende, som ikke kunne erfares, bare berøres, er nå atter blitt Han eller Hun, en sum av egenskaper, et forbundet kvantum. Nå kan jeg igjen atskilt betrakte hans hårfarge, eller hans tales eller godhets farve. Men så lenge jeg kan det, er han ikke lenger mitt Du, og er ennå ikke blitt det på ny.”³²

Kanskje er det for Buber slik at *jeg-du*-forholdet er noe som, i likhet med kjærligheten, veksler mellom aktualitet og noe som befinner seg latent. Ethvert *du* kan med andre ord når som helst bli til en *hun*, *han* eller *det* – og likedan motsatt. Hvordan disse overganger skjer synes ikke å komme klart frem.

Buber sier blant annet følgende om forskjellene mellom *det* og *du*; ”Det-verdenen har sammenheng i rommet og tiden. Du-verdenen har i rom og tid ingen sammenheng. Det enkelte Du må etter at forholdstildragelsen er ført til ende, bli et Det. Det enkelte Det *kan* ved å tre inn i forholdstildragelsen, bli til et Du.”³³ Buber kaller dette for to grunnprivilegier når det gjelder *det*-verdenen. Disse privilegier får mennesket til å se på *det*-verdenen som den verden der man skal leve og orientere seg innenfor, en verden med spennende muligheter, aktiviteter og erkjennelser. Plutselig, midt i en verden som kan oppleves god å leve i, kan *du*'et slå til som lyn fra klar himmel.

”I denne faste og nyttige hendelsesrekke kommer Du'ets øyeblikk som forunderlige lyrisk-dramatiske episoder, som nok eier en løkkende fortryllelse, men som også driver oss betenkelig til ytterlighetene. De løsner den prøvede sammenheng, de etterlater spørsmål snarere enn tilfredsstillende og røkker ved sikkerheten. De er uhyggelig og de er uunnværlige. (...)

Og i sannhetens hele alvor sier jeg deg: Uten Det kan mennesket ikke leve. Men den som lever bare med Det, er ikke menneske. (...)

Menneskets grunnforhold til Det-verdenen omfatter erfaringen, som atter og atter konstituerer den, og bruken, som leder til dens mangesidige formål, nemlig å opprettholde, lette og forsyne menneskets liv.”³⁴

Betydningen av både *du*'et og *det*'et kommer tydelig frem her. Møtet med *du*'et kan, i følge sitatet ovenfor, inntreffe som noe urovekkende og nærmest forstyrrende. Samtidig er dette møtet av grunnleggende nødvendig karakter i følge Buber. *Det*-

³¹ Buber, *Jeg og Du*, 37.

³² Ibid., 18.

³³ Ibid., 33.

³⁴ Ibid., 33-34, 36.

verdenen omfatter vår erfaring og er nødvendig for menneskets eksistens. Alt i alt synes det å komme frem at *du*-verdenen og *det*-verdenen ikke er et enten eller, men mer som gjensidig avhengig av hverandre - for heller ikke *det*-verdenen kan stå alene. ”At Det-verdenen når den blir overlatt til seg selv, det vil si når den ikke berøres og smeltes av Du-verdenen, fremmedgjøres og blir til et troll, det er til å forstå”³⁵, sier Buber.

Hva kan menes med fremmedgjøring i denne sammenheng? Betyr det at *jeg*'et mister sin virkelighet og blir fremmedgjort for seg selv? ”Om jeg nå sier: ’Jeg ser deg,’ eller ’Jeg ser treet,’ så er måten å se på kanskje ikke like virkelig i begge tilfeller, men *Jeg*'et er i begge tilfeller like virkelig.”³⁶ *Jeg*'et er i følge Buber sikret og høyst virkelig i sin bevissthet om seg selv. Ord er slik sett ikke nok, da de ofte kan henvende seg til et *det* eller bety et *det*. *Det*'et må smeltes sammen med *du*'ets berøring. Kanskje følgende ord av Carol Shields kan trekke dette noe videre; ”Dialogue – is simply not words or speech. Dialogue is a way of life in which one remains open to Other, to difference, and to the possibility of new understandings, change and personal growth.”³⁷ Her pekes blant annet på hvilke muligheter som ligger i det dialogiske møtet, både i forhold til økt forståelse og personlig vekst.

Gjennom det dialogiske møtet med den andre kan man få satt ord på sine erfaringer og på denne måten tydeliggjøre levd liv. Ved å åpne seg opp for den andre og derigjennom la seg berøre av dette noe som er annerledes kan det, i følge Buber, skape personlig forvandling - man blir noe kvalitativt nytt. Det dialogiske møtet fremtrer slik som grunnleggende for å bli et helt og fullt menneske, et virkelig *jeg*. Hvordan kommer slike møter i stand? Som tidligere omtalt, kan det i følge Buber synes som om det på den ene siden er noe umiddelbart i det dialogiske møtet, og på den andre siden er dialogen noe man går inn og ut av – med andre ord en viljesakt. Kanskje Skjervheim sine teorier som har et helt annet utgangspunkt for drøftelsen av det samme tema, kan belyse forhold knyttet til det dialogiske møtet.

³⁵ Ibid., 58.

³⁶ Ibid., 58.

³⁷ Carol M. Shield, *Bakhtin primer*, (New York: Peter Lang Publishing, Inc, 2007), 32.

4.0 "Deltakar og tilskodar" hos Skjervheim – hvordan faller dette synet ut i forhold til Bubers teorier?

I likhet med Buber hevder også Skjervheim at mennesket kan forholde seg til andre mennesker på to måter. Skjervheim ble kjent for sin artikkel "Deltakar og tilskodar". Selve tittelen sier allerede mye om kjernepunktet i hans synspunkt. I artikkelen reflekterer han rundt språket og dialogen. Man kan betrakte andre personer og forholde seg til dem i språk og tale som 'deltakar' eller som 'tilskodar'.³⁸ Hva kan tenkes at Skjervheim legger i dette? Eksisterer det et enten eller i skillet mellom deltaker og tilskuer? Hvis man forholder seg som tilskuer fremstår den andre som et objekt, som et *det* som kan utforskes nærmere. Selve saken som den andre personen tar opp, bryr man seg ikke særlig om og engasjerer seg ikke i hans eller hennes problem. Hvis en person for eksempel sier at norsk kosthold er usunt så kan en forklaring, ut fra dette synet, være at han eller hun er overvektig. Man tar her ikke det personen virkelig sier på alvor, man lager seg teorier om hvorfor vedkommende sier som hun / han gjør og det oppstår dermed en avstand. Skjervheim sier at man i slike tilfelle har to toleddede relasjoner: "Eg i relasjon til *mitt sakstilhøve*, faktum, og mitt sakstilhøve, som er *den andre* i relasjon til *sitt sakstilhøve*."³⁹ Ved tilskuerholdningen objektiviseres den andre og personen fratras sin frihet. Man skaffer seg herredømme og makt over den andre ved å gjøre vedkommende til en ting i sin verden sier Skjervheim. Jeg vil mene at for Buber ville dette kalles et *jeg-det*-forhold.

En annen måte å tilnærme seg situasjonen på er, i følge Skjervheim, å opptre som deltaker. I eksemplet ovenfor ville man latt seg engasjere av saken ved for eksempel å diskutere med hun eller han om hva som kan menes med dårlig kosthold og om det er slik at norsk kosthold etter gitte kriterier er dårlig. Her tar man den andre personen alvorlig ved å engasjere seg i og å lytte til det personen virkelig sier. Skjervheim hevder at her har vi en treleddet relasjon mellom den andre, meg og saken.⁴⁰ I dette tilfellet deler man saksforholdet med hverandre, man er deltagende i et felles prosjekt og det oppstår et gjensidig fellesskap og samspill. I og med en slik holdning etableres det et likeverd med den andre, hun / han går fra å være *det* og til å bli et *du*. Saksforholdet blir her det som ligger mellom den andre og meg. Både Buber

³⁸ Hans Skjervheim, "Deltakar og tilskodar", i *Mennesket*, red. av Hellesnes, J. & Skirbekk, G., 20-35 (Oslo: Universitetsforlaget, 2002), 20-21.

³⁹ *Ibid.*, 21.

⁴⁰ *Ibid.*, 20.

og Skjervheim forholder seg til noe mellomliggende, men hva innholdet på dette noe er, synes forskjellig. Begge er opptatt av at man i dialogen bør møte hverandre som engasjerte subjekter, uten å objektivisere den andre.

Noen forskjeller er likevel å merke seg, i det Skjervheim trolig har en annen innfallsvinkel til det dialogiske sett i forhold til Buber. Skjervheim er opptatt av selve språket, på den måte at det er gjennom tale og skrift man kommer i kontakt med andre mennesker. Skjervheim legger stor vekt på selve innholdet i hva som sies - dette kan man få tak i ved blant annet å lytte oppmerksomt. Dialogen må slik sett ta utgangspunkt i hva personen faktisk sier og ikke hva en tror vedkommende mener med det sagte. Ved en slik holdning viser man respekt og anerkjennelse til den som taler – noe som i sin tur er nødvendig for å få frem selve saksforholdet. Skjervheim er opptatt av den rasjonelle dialogen og har tilsynelatende et annet utgangspunkt til det dialogiske enn hva Buber har. Buber er, slik jeg ser det, mer opptatt av selve prosessen, det vil si hva som skjer i relasjonen mellom *jeg* og *du*. For Buber er det snakk om dialoger både med og uten ord, en ontologisk forståelse av det dialogiske, det vesensnødvendige og særegne ved det å være menneske. Jeg synes følgende ord av Alexander M. Sidorkin støtter min tolkning av Bubers dialogiske filosofi på dette punkt:

”The word *ontological* does not refer to just any kind of being, neither does it deal with the existence of dialogue; it refers specifically to human existence. This may not be the most conventional use of the term, but from my point of view, it is the most accurate one. The ontological concept of dialogue explores the place of dialogue in the human way of being. One of the reasons for using the adjective *ontological* is a need to distinguish between what I propose and a number of non-ontological concepts of dialogue. In the context of this book, the very existence of a human being in his or her human quality is a result of dialogue”⁴¹

Sidorkin hevder videre at når det gjelder de ikke-ontologiske dialogbegreper så er det omvendt: dialogen kommer sekundært til menneskets eksistens, hovedsaklig som en form for kommunikasjon. Han skiller mellom en dialog som har betydning for samtalepartnerens væremåte og betydning for selve saksforholdet. Samtalepartnerne får bedre innsikt ikke bare i et saksforhold, men også i hva de er som mennesker. Innsikt i saksforhold og selvforståelse (som virker dannende) henger sammen. Det finnes i følge Sidorkin tydeligvis også dialoger som ”bare” er vanlig meningsutveksling, en form for kommunikasjon. Slike dialoger er såkalt ikke-

⁴¹ Alexander M. Sidorkin, *Beyond Discourse: Education, the Self and Dialogue*, (Albany, N.Y: State University of New York Press, 1999), 7.

ontologiske – det vil si det er dialoger som ikke angår meg og den andre, men er mer som ren meddelelse.

Hva med Skjervheim i denne sammenheng? I hans fremstilling kan det synes som om det er en klar motsetning mellom det å være deltaker og det å være tilskuer. Hva er det å være tilskuer og hva er det å være deltaker? Kan man som tilskuer kun være tilskuer? Kan vi som mennesker virkelig være helt nøytrale tilskuere til ting og verden rundt oss? Kan vi som tilskuere til for eksempel et veddeløp på Bjerke travbane eller til våre barns kranling stille oss nøytrale uten å la oss rive med, bli engasjert og deltagende? Uten å gå i dybden på temaet tror jeg det sistnevnte kan være vanskelig i ulike situasjoner. Det synes som om det i mange tilfeller er umulig å være ren tilskuer uten å være deltagende i møte med verden og livet. For meg kan det se ut som det ikke er et enten eller når det gjelder det å være tilskuer og det å være deltaker – snarere et både og. Steinar Mathisen skriver i sin artikkel ”Deltager og Tilskuer, et 40-års perspektiv” at det trolig er best om vi overviner distinksjonen mellom deltaker og tilskuer, da det ikke fremtrer som et nødvendig skille.⁴² Mathisen sier videre:

”Deltagende er fornuften derimot under forutsetning av en totalitet. Som deltagende må nemlig fornuften konstituere seg dialogisk (eventuelt dialektisk), dvs. som et samspill mellom parter som anerkjenner hverandre. Anerkjennelsen bringer altså frem et mer fundamentalt prinsipp i forholdet mellom subjekt og objekt enn de prinsipper fornuften legger til grunn får å gjøre seg til subjekt (tilskuer) og fenomenene til objekter. (...) [D]et som i enkelte tilfeller er subjekt, og det som i enkelte tilfeller er objekt, hører sammen i et fellesskap, en totalitet.”⁴³

Slik sett er det ingen absolutt motsetning mellom deltaker og tilskuer. Det er så vidt jeg kan se et syn som også Buber tar høyde for i det han sier at relasjonen kan gå over fra å være *jeg-det* og til å bli *jeg-du*, og motsatt. Likedan kan vi, som tidligere omtalt, gå inn og ut av møtet med *du*'et. *Du*-verdenen og *det*-verdenen synes å fremstå, som tidligere beskrevet, som gjensidig avhengig av hverandre og med glidende overganger og ikke som en absolutt motsetning. Buber sier: ”Den skapte verden åpenbarer sitt formpreg i møtet. Den øser seg ikke ut i ventende sanser, den løfter seg mot den som griper etter den. (...) Intet er bestanddel av en erfaring, intet åpner seg på annen måte enn i det direkte møtes vekselvirkende kraft.”⁴⁴

Selve møtet er av essensiell betydning for både Skjervheim og Buber. Mennesket står ikke alene. Fra vi er nyfødt og videre opp gjennom livet er vi

⁴² Steinar Mathisen, ”Deltager og tilskuer: et 40-års perspektiv”, i *Regime under kritikk: Hans Skjervheim i norsk filosofi og samfunnsdebatt*, red. av Hermund Slaattelid, 185-211 (Oslo: Ashehough & Co, 1977), 185.

⁴³ Ibid., 200.

⁴⁴ Buber, *Jeg og Du*, 26.

grunnleggende avhengig av andre mennesker, relasjoner og dialoger. Vår livskvalitet er et resultat av våre dialoger hevder Sidorkin i sitatet på forrige side. De fleste av oss har hørt dramatiske historier om hva som kan skje med for eksempel små barn hvis de berøves kontakt med omsorgspersoner, det være seg blikk-kontakt, smil og fysisk kontakt. Dette kan true barnets velvære, helse og i noen tilfeller livet. Under krigshandlinger, som for eksempel under den andre verdenskrig, er det mange eksempler på hvordan isolasjon og fangenskap kan bryte ned et menneske, både fysisk og mentalt.

Andre og mer nærliggende eksempler kan være folk som blir oversett og ekskludert fra dialogen i form av mobbing, arroganse og andre fornedrelser. Hvordan er dette i tråd med Bubers filosofi? Han snakker ikke om helse og velvære ut fra et medisinsk ståsted, men han er opptatt av de grunnleggende betingelser for menneskets *jeg*-eksistens. Men hvordan kan *jeg*-et forholde seg til et *du*? *Du*'et fremtrer, slik jeg tolker Buber, som noe jeg nærmest ikke har kontroll over. Jeg kan for eksempel ikke bestemme meg for at i dag skal jeg møte alle mennesker som et *du*. Møtet med *du*'et kan, som jeg har vært inne på tidligere, slå til når du minst aner det. På den annen side snakker Buber om et medfødt og iboende *du*. Han sier: "I begynnelsen er forholdet, som vesenskategori, som beredskap, som innfattende form, som forbillede i sjelen. Forholdets apriori, det *medfødte, iboende Du*. De opplevde forhold er virkeliggjørelser av det iboende *Du* hos det møtende."⁴⁵ I tillegg snakker Buber om å svare sitt *du*. Hva kan menes her? Kan det være snakk om et møte også med et iboende *du*? Dette er noe jeg kommer nærmere tilbake til i kapittel 6.0.

Skjervheim og Buber synes klare på hvor grunnleggende det er for oss mennesker å være i nære relasjoner og dialog med andre personer. Det å være deltaker eller det å møte den andre som et *du* – begge som et alternativ til å tingliggjøre høres vel og bra ut. Det er, enkelt sagt, bedre å snakke sammen enn for eksempel å sloss, men er det i dialogen noe mer utover dette? Helt konkret; hva skjer med mennesket i *jeg-du*-møtet? Hva kan tenkes at Buber legger i *jeg*'et når han mener *jeg-det*, til forskjell fra når han mener *jeg-du*? Sentralt i Bubers filosofi er tanken om at jeg trenger andre for å bli meg selv. Det er med andre ord vesentlig å tre inn i relasjon til noe utenfor en selv. Dette fremstår som en betingelse for å bli et *jeg*, for å bli seg selv, likedan for å bli et helt og fullt menneske og dermed et såkalt "virkelig *jeg*". Det *jeg*

⁴⁵ Ibid., 27-28.

er, er jeg slik sett sammen med andre. Slik jeg tolker Buber, finnes mulighetene i det som ligger mellom *jeg* og *du*. Jeg vil i det kommende se nærmere på hva et slikt syn kan åpne opp for. I et sitat gjengitt tidligere snakker Buber om å leve i 'væren-sig-selv'. Hva kan menes med dette og hva er det noe som ligger i relasjonen mellom oss? Er det dette som kalles det dialogiske selv?

5.0 Det dialogiske selv – hva så?

Hva er et selv? Mye har vært sagt og skrevet om ”*jeg*’et” og ”selvet” opp gjennom tidene. Disse begrep brukes ofte synonymt med ord som for eksempel sjel, bevissthet og ånd. Taylor sier i artikkelen *The Dialogical Self* at selvet som begrep er et moderne fenomen. ”What she or he essentially is, is rather just this subject of reflexivity, that is, 'a self'.”⁴⁶ Som menneske har jeg, enkelt sagt, en følelse av å være et selv, dette noe som er det unike ved meg. Jeg kan ikke her utdype de ulike syn på hva som kan ligge i selvet som begrep, men hovedsakelig begrense min fremstilling til å fokusere på hva jeg antar at Buber sier om selvet og det dialogiske selv. Som jeg har vært inne på flere ganger allerede, så konstitueres *jeg*’et, i følge Buber, i møte med *du*’et. Videre hevder han at sjelens utvikling hos barn er uløselig knyttet til barns lengsel etter *du*’et.⁴⁷ Det å bli eller være et selv forutsetter dialogiske relasjoner med den andre, et syn som også synes å støttes av Taylor:

”Much of our understanding of self, society, and world is carried in practices that consist in dialogical action. I would like to argue, in fact, that language itself serves to set up spaces of common action, on a number of levels, intimate and public. This means that our identity is never simply defined in terms of our individual properties. It also places us in some social space. We define ourselves partly in terms of what we come to accept as our appropriate place within dialogical actions.”⁴⁸

Her er det ikke bare selvet som konstitueres i dialogiske relasjoner, men hele samfunnet og verden som sådan. Selvet plasseres her i det sosiale rommet. Taylor sier videre at selvet er ikke noe som eksisterer forut for samtalen, men derimot at selvet oppstår og dannes i samtalen og relasjonen. Han plasserer selvet som helt avgjørende for den menneskelige forståelse og sier videre: “Human beings are constituted in conversation; and hence what gets internalized in the mature subject is not the

⁴⁶ Taylor, ”The Dialogical Self”, 304-305.

⁴⁷ Buber, *Jeg og Du*, 28.

⁴⁸ Taylor, ”The Dialogical Self”, 311.

reaction of the other, but the whole conversation, with the interanimation of its voices. Only a theory of this kind can do justice to the dialogical nature of the self.”⁴⁹

Dette stemmer godt overens med det Buber også sier om selvet. Han hevder at det er annerledes om man sier for eksempel: 'Jeg ser deg' eller 'Jeg ser treet', jamfør sitatet på side 17. *Jeg*'et er som sagt like virkelig i begge disse tilfeller, men måten man *ser* på er trolig ikke like virkelig i de to tilfellene hevder Buber. Hva hvis jeg ser på min nabo som et *det*, men likevel, det være seg av gammel vane eller høflighet, sier jeg *du* til han? Kanskje jeg derimot har et *du*-forhold til treet eller la meg si min gamle katt? Slik jeg tolker Buber går dette mye på hvilken bevissthet *jeg*'et har om seg selv, han sier:

”Hvis det i den ene setning i sannhet menes forholdets Du og i den annen en erfarings Det, og hvis altså *Jeg*'et i begge er ment i sannhet, er det da det samme *Jeg*, fra hvis bevissthet om seg selv begge blir sagt?

Jeg i grunnordet *Jeg-Du* er et annet enn *Jeg* i grunnordet *Jeg-Det*.

Jeg i grunnordet *Jeg-Det* fremtrer som 'egenvesen' og blir seg bevisst som subjekt (for erfaring og bruk).

Jeg i grunnordet *Jeg-Du* fremtrer som person og blir seg bevisst som subjektivitet (uten avhengig komplement).

Egenvesenet fremtrer idet det skiller seg ut fra andre egenvesener.

Personen fremtrer idet den trer i forhold til andre personer.

Det ene er den naturgitte løsevethets, det annet den naturgitte samhörighets åndelige form.”⁵⁰

Med disse ord av Buber synes det å komme frem hva han legger i selvet til forskjell fra det dialogiske selv. Slik jeg tolker Buber, plasseres selvet eller egenvesen som han kaller det, til *jeg-det*-relasjonen. Det dialogiske selv synes å fremtre i *jeg-du*-forholdet. ”Intet menneske er ren person, intet er rent egenvesen. Ingen er helt virkelig, ingen helt uvirkelig. Enhver lever i det tvefoldige *Jeg*.”⁵¹ Buber kaller dette for det menneskeliges to poler. Dette kan minne om det jeg var inne på tidligere at *du*-verdenen og *det*-verdenen er gjensidig avhengig av hverandre. Kanskje er det slik at de sammen utgjør en helhet eller, for å følge opp en tidligere metafor; at de sammen danner det mønster som kommer frem under vevens skyttel. Det kan synes som om det å være i livet ikke er det ene eller det andre, la meg si enten som deltager eller tilskuer, men snarere både *jeg-du* og *jeg-det* relasjoner vekselvis og i skjønn forening.

Sidorkin hevder at det dialogiske selv åpenbarer et helt nytt syn på mennesket og den virkelighet vi lever i. Han sier vi er vant til å se på materielle ting, mennesker og individuelle selv som punker av eksistens, faste holdepunkter som vi er vant til å forholde oss til. Vi bør heller forsøke å se på vår virkelighet som en vev av relasjoner

⁴⁹ Ibid., 314.

⁵⁰ Buber, *Jeg og Du*, 59.

⁵¹ Ibid., 61.

og ikke som en samling av ting, dette fordi det virkelige angivelig er å finne i relasjonene mellom tingene.⁵² Her er vi igjen tilbake til betydningen av det mellomliggende, det som befinner seg mellom tingene eller i relasjonene mellom mennesker. Det er slik jeg ser det, klart i tråd med det Buber også forfekter. Hva innebærer dette synet for hvordan jeg forholder meg til meg selv og andre?

”In this view, I do not find my self inside of me. Instead, my self exists in relations between others and me. I look at the other not as in a mirror, as many have suggested. To the contrary, my real self is out there, in a multitude of relations with multiple others, and it is only partially under my control. And when I look inside, I see a complex reflection of the real relational self. My self does not merely manifest itself through relation with others, rather, it exist only in relation with others.”⁵³

Med andre ord, vårt selv er noe som ikke finnes inne i hver enkelt av oss, men kommer til uttrykk i relasjonene mennesker mellom. Selvet kommer slik sett til syne i mine relasjoner til andre. Gir dette noen mening? Hvis så er tilfelle, hva kan det bety for oss mennesker? Hvilke muligheter kan et slikt syn tenkes å innebære? Vi er vant til å tenke om selvet som noe personlig, som kjernen i dette noe som er meg. Her blir selvet et rasjonelt forhold til en selv. Det problematiske ved et slikt synspunkt synes å komme frem i disse ordene av Charles Larmore:

”Yet what is the nature of this necessary relationship to ourselves that inhabits each of our thoughts and actions? (...) One readily assumes not only that the self relates to itself by being conscious of what is going on inside it, but also (and this is the fatal step) that this self-consciousness consists, in turn, of an immediate knowledge that the self has of its own operations. Yet it quickly becomes clear that the relation-ship in question can in no way derive from an act of reflection. We reflect on ourselves only when circumstances demand it, and insofar as we are then seeking to know ourselves, our object is the self as it exists independently of this reflective act. Thus the type of self-knowledge that is supposedly essential to the self must consist in a far more intimate relationship to oneself than reflection: it would have to be part of the self’s very being and operate (permanently) without introducing any distinction between subject and object.”⁵⁴

Her havner vi, i følge Larmore, i noe totalt mystisk og gåtefullt – ”For do we have the slightest notion of what such a self-apprehension could be?”⁵⁵ Han sier videre at her hjelper det ikke å ty til en forklaring eller idé om en slags ”internal-sense accompanying all the acts of mind” – da dette nærmest er for en metafor å regne for Larmore.⁵⁶ Han gir videre følgende eksempel: ”in ordinary perception we can always fail to corectly identify the object before us, whereas a mistake of that sort would

⁵² Sidorkin, *Beyond Discourse*, 143.

⁵³ Ibid., 143.

⁵⁴ Charles Larmore, *The Practices of the Self*, overs. til engelsk av Sharon Bowman, (Chicago og London: The University of Chicago Press, 2010), Introduction, xi.

⁵⁵ Ibid., Introduction, xii.

⁵⁶ Ibid.

seem impossible in our fundamental relationship to ourselves”.⁵⁷ Larmore sier blant annet at selvets essens / det å være et selv befinner seg på et dypere nivå enn å dette med å være et selv for seg selv. ”Nevertheless, the nature of the relationship to ourselves that makes us each a self becomes clearer as the different modalities of reflection are distinguished and examined.”⁵⁸

Både Taylor og Larmore tar begge høyde for det refleksive når det gjelder selvet. Larmores hovedanliggende i *The Practices of the Self* er analysen av selve refleksjonen. Larmore skiller mellom ”cognitive reflection” og ”practical reflection”. Uten å gå i dybden på dette, synes Larmore å vektlegge den praktiske refleksjon. Han sier blant annet: ”[O]ur relationship to ourselves changes significantly when we make ourselves into an object of knowledge. In cognitive reflection, our self appears to us in the light of its universal intelligibility.”⁵⁹ Dette i kontrast til den praktiske refleksjonen hvor Larmore sier følgende:

“[T]he self appears in its primordial mode of being the self that we alone have to be. We do not then adopt the attitude of another toward ourselves; we do not introduce any division as before between subject and object, for the question before us is addressed to our will: do we in fact want to make a certain possibility our own? - a question that no one else can answer in our place.”⁶⁰

Her er det snakk om et pratisk og normativt forhold til seg selv, et forhold kjennetegnet av en personlig og unik relasjon til en selv, en relasjon hvor ingen andre kan ta ens plass. Larmore skiller altså mellom to former for refleksjon, hvor den kognitive refleksjon, enkelt sagt, henspeiler på kunnskap, mens den praktiske refleksjon blant annet påtar seg det etiske ansvaret for våre handlinger. Larmore hevder at det er umulig å bli seg selv / bli et selv uten å forholde seg til andre. ”[W]e cannot even begin to understand the world or ourselves, we are unable to set ourselves goals, without aligning ourselves on the practices of others.”⁶¹

Ut fra det foregående vil jeg anta at det snarere er det såkalte dialogiske selv som befinner seg i relasjonene mellom mennesker, og ikke vårt selv. Slik sett blir forholdet til det andre mennesket en del av meg og den jeg selv er. Jeg lever ikke for meg selv alene, men også for den andre. Våre liv og verdener smelter slik sett sammen. Her kommer jeg i tanke på Gadammers begrep om horisontsammensmelting, nærmere omtalt i neste kapittel. Hvis det er slik at det dialogiske selv befinner seg i de

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., Introduction, xiv.

⁵⁹ Ibid., Introduction, xiv.

⁶⁰ Ibid., Introduction, xv.

⁶¹ Ibid., 43.

mellommenneskelige relasjoner så tegner det, slik jeg ser det, en tydelig appell til oss mennesker, en utfordring til å blant annet ta forholdet til våre medmennesker på alvor. Hvis jeg slik sett skader et annet menneske skader jeg ikke bare den andre, men også meg selv. Og likedan motsatt: ved å ha et respektfullt forhold til andre mennesker, respekterer jeg samtidig meg selv. Dersom virkeligheten er en vev av relasjoner, så er det nærliggende at vi bør ta vare på våre relasjoner på best mulig måte. K. E. Løgstrup sine ord, fritt gjengitt, synes passende her: I det jeg står ansikt til ansikt med det andre mennesket, holder jeg ikke bare noe av den andres liv i mine hender, men også mitt eget liv. Den andre holder samtidig både sitt eget og mitt liv i sine hender.⁶² Jeg tenker at her åpnes opp rom duket med håp, inspirasjon, optimisme og appell, en arena hvor relasjonene mellom mennesker kommer i en særstilling.

Hvordan gjør vi det rent praktisk? Hvordan bygge opp våre relasjoner på en slik måte at de blir livskraftige, en drivkraft til forandring? Jeg vil anta at det er her den filosofiske dialogen kommer inn. Hva sier Buber om samtalen og hvordan kan denne knyttes til selvet? Buber forteller om en hendelse hvor begrepet samtale ble åpenbart for han. Buber beskriver hvordan han kom sliten ned fra en høyde, støttet til en stav. Ved en pause hvilte han staven mot stammen på et eiketre, og han skriver:

”Ved tilsyneladende kun at berøre staven fandt jeg dog også dér, hvor jeg ramte barken, mig selv. (...) Thi som hin stav er menneskers tale, hvor som helst den er ægte tale, og det vil sige: tiltale, der virkelig er henvendt til nogen.

Her, hvor jeg er, hvor nervecentre og sprogredskaber hjælper mig til at forme ordet og sende det af sted, her ’mener’ jeg ham, som jeg sender det af sted til, jeg har ham i sinde, dette ene uforvekslelige menneske. Men dog er det tillige sådan, at derhenne, hvor han befinder sig, blev noget av mig sendt hen, noget, som ikke er substantielt, som hint samvær, men er ren vibration og uhåndgribeligt. Det er til stede derhenne, hos ham, det menneske, som jeg henvender mig til, og tager del i modtagelsen af mit ord. Jeg er en del af ham, som jeg henvender mig til.”⁶³

Samtalen og språket ilegges en stor betydning for Buber og knyttes her til selvet. ”Blant de tre sfærer er én utmerket frem for de andre: Livet med menneskene. Her fullbyrdes språket som sammenheng, i tiltale og gjensvar. Bare her møter det språkformige sitt svar.”⁶⁴ Som sagt innledningsvis; er alle svar i dialogen like gode eller er noen svar bedre enn andre? Finnes det kriterier for gode og dårlige svar? Hvordan bygge opp dialogen slik at den kan inneha en forvandlende kraft og føre oss et skritt videre? Det kan videre være interessant å se på hva Gadamer sier om dialogen. Har hans teorier noe å bidra med her?

⁶² K. E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, forord av Pia Tafdrup, 2. utg. (Copenhagen: Gyldendal, Nordisk Forlag, 1991), 25-32.

⁶³ Buber, *Møde med mennesker*, 53.

⁶⁴ Buber, *Jeg og Du*, 94.

6.0 Hva finnes i Gadammers hermeneutikk som kan belyse Bubers teorier?

Begrepet hermeneutikk har opp gjennom historien hatt ulike betydninger. Jeg begrenser min fremstilling til kun å gjelde de trekk jeg anser som de mest sentrale i Gadammers hermeneutikk sett i forhold til de spørsmål og problemstillinger som dette essay reiser.

Gadamer blir ansett for å være en sentral person innenfor filosofisk hermeneutikk eller fortolkningslære. Hermeneutikk er i utgangspunktet en lære om menneskets forståelse og fortolkning, som i følge Gadamer er avhengig av den tid og kultur vi lever i. I hans hovedverk, *Sannhet og metode*, vektlegges betydningen av våre oppfatninger og tidligere erfaringer når vi forholder oss til et budskap, enten skriftlig eller muntlig. Vi har en horisont som vi forstår noe ut fra. Gadamer sier det slik: ”Horisonten er en synskrets som omfatter og omslutter alt det som er synlig fra et bestemt punkt. Anvendt på den tenkende bevisstheten snakker vi da om en snever horisont, om en mulig utvidelse av horisonten, om å åpne seg opp for nye horisonter og så videre.”⁶⁵ Ved å opparbeide en horisont kan man lære å ikke overvurdere de nære ting, men snarere evne å se utover det nærliggende - ikke fordi man skal se bort fra eller overse det nære, ”(...) men for å se det bedre, det vil si innenfra en større helhet og i riktigere dimensjoner.”⁶⁶ Gadamer sier videre at hermeneutikkens oppgave består i å ”klargjøre forståelsens mirakel, som ikke dreier seg om sjelens hemmelighetsfulle kommunion, men om delaktighet i en felles mening.”⁶⁷ Hva går en slik forståelse ut på? Hvordan kan dette linkes til Bubers teorier?

Dialog og språk fremtrer hos Gadamer som avgjørende for vår forståelse. Espen Schaanning sier i sin introduksjonen til *Sannhet og metode* at man kan ’forklare’ bevegelser til for eksempel trær og dyr, ”(...) men det er bare mennesket man strengt tatt kan ’forstå’. Denne innsikten benytter Gadamer til å vise at i det øyeblikk man trer inn i dialog med et annet menneske – i en samtale, i beskuelsen av et maleri, i lesningen av en tekst, osv. – så trer man på et vis inn et felles rom, et møtested mettet med mening.”⁶⁸ Både Gadamer og Buber er opptatt av dialogen, hva som muliggjør dialog og videre hva som skjer i møtet der mennesker

⁶⁵ Gadamer, *Sannhet og metode*, 341.

⁶⁶ Ibid., 344.

⁶⁷ Ibid., 330.

⁶⁸ Ibid., 10.

kommuniserer med hverandre på dialogens premisser. Et sentralt begrep hos Gadamer er ”horisontsammensmelting” – et begrep som skal illustrere hva som skjer i møtet mellom mennesker. Han sier at forståelse er en prosess hvor ”selvstendige horisonter smelter sammen.”⁶⁹ I slike møter kan man endres som menneske, med andre ord det er møter som gjør noe med en. Dette kan minne om Buber når han som sagt hevder at vi blir noe kvalitativt nytt i *jeg-du*-relasjonen og møtet med den andre. Gadamer sier følgende i en samtale med Reidar Kiljan Maliks:

”Forståelse skjer. Vi skaper ikke forståelsen, den skjer oss. Derfor er det alltid en risiko ved forståelse. De var allerede klar over den risikoen som nettopp Deres besøk hos meg utgjør. De er nemlig ikke den samme etterpå, et eller annet er blitt igjen. (...)

Det som skjer i en slik samtale kaller man horisontsammensmelting. Gjennom horisontsammensmelting danner det seg en annen overbevisning, man blir en annen. Derfor dreier forståelse seg likevel om noe mer enn å bruke et formalt forståelseskriterium. Jeg preget begrepet horisontsammensmelting fordi jeg ville si at forståelse ikke er noe vi skaper, men det smelter. Det er slik som når sneen smelter.”⁷⁰

Dette skaper videre assosiasjoner til Bubers ord om kjærligheten hvor han sier at kjærligheten skjer oss, jamfør tidligere. Kan det være likhetstrekk mellom forståelsen hos Gadamer og kjærligheten hos Buber? Kan begrepet horisontsammensmelting illustrere eller kaste lys over det som hender i *jeg-du*-relasjonen? Hva konkret skjer i horisontsammensmeltingen, i det kommunikative møte mellom mennesker eller la meg i si i møtet mellom *jeg* og *du*? Finnes det noen grunnleggende betingelser eller forutsetninger for forståelse? Gadamer hevder at den som vil forstå en tekst må være åpen for å la teksten si ham noe, og videre:

”Derfor må en hermeneutisk skolert bevissthet på forhånd være mottagelig for tekstens annerledeshet. Denne mottageligheten forutsetter verken saklig ’nøytralitet’, enn si selvutsettelse, men en tilegnelse som fremhever de egne foroppfatningene og fordommene. Det gjelder å bli klar over sin egen forutinntatthet, slik at teksten selv kan fremstå i sin annerledeshet og dermed få mulighet til å spille sin saklige sannheter ut mot ens egne foroppfatninger.”⁷¹

Gadamer gjør et tydelig poeng i dette med å være mottakelig for tekstens annerledeshet. Det minner igjen om Buber når han snakker om å bli berørt av dette noe som er annerledes. For å oppdage tekstens annerledeshet må man, slik jeg oppfatter Gadamer, være seg bevisst de fordommer man møter teksten med – på den måten kan teksten åpne opp for en ny forståelse. Buber derimot, ser ut til å knytte det som er annerledes til noe man kan oppleve i *jeg-du*-relasjonen, jamfør historien i forordet.

⁶⁹ Ibid., 345.

⁷⁰ Reidar Kiljan Maliks, ”Reidar Kiljan Maliks i samtale med Hans-Georg Gadamer”, *Samtiden. Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål*, nr 2-3, (Oslo:1999).

⁷¹ Gadamer, *Sannhet og metode*, 306.

Fordom er et sentralt begrep hos Gadamer. Mange vil si at ordet fordom har en negativ klang, mens for Gadamer synes det å være en mer nøytral betydning av ordet. Han anvender ofte begrepet fordom som betegnelse for det mangfold av oppfatninger og tankeinnhold som finnes i vår etablerte forståelse. En fordom er i utgangspunktet en dom som felles før den er ferdig testet mot de relevante og saklige momenter som foreligger. Fordommer kan derfor i følge Gadamer vurderes som både positive og negative.⁷² Vi innehar med andre ord bestemte fordommer. Disse eksisterer som noe grunnleggende som vi tilsynelatende ikke kommer utenom eller forbi. Fordommene hjelper oss til å åpne opp for noe vi ønsker å forstå noe om. Slik sett forstår og erkjenner vi i kraft av de fordommer vi besitter – en erkjennelse og forståelse som i sin tur kan bidra til å forandre våre fordommer og utvide vår forståelseshorisont.

Det kan se ut her som om både Buber og Gadamer tar høyde for det individuelle, det unike, det som er forskjellige fra ens egen oppfatning og bevissthet – det være seg en tekst eller forholdet til den andre. ”Ethvert virkelig forhold i verden hviler på individuasjonen. Den er dets lykke, for bare således er det gitt oss at de som er forskjellige kan erkjenne og forstå hinannen. Og det er dets grense, for således er det nektet oss å erkjenne og bli erkjent fullt ut,” sier Buber. I tillegg til og til forskjell fra Gadamer knytter Buber det som er annerledes også til noe som er utenfor rom og tid, til ’det evige Du’. Kanskje det er dette som Buber kaller for livet med de åndelige realiteter i forholdets verden, jamfør tidligere. Buber sier videre om ånden:

”Ånd i sin menneskelige ytringsform er menneskets svar til sitt Du. Mennesket taler i mange tunger – språkets, kunstens, handlingens – men ånden er en, den er et svar til det Du som trer frem fra hemmeligheten, som taler til oss fra hemmeligheten. Ånd er ord.

Og likesom den språklige tale vel først former seg til ord i menneskets hjerne og så til lyd i hans strupe – mens begge deler bare er brytninger i det sanne hendelsesforløp, for i virkeligheten er nemlig ikke språket i mennesket, men mennesket er i språket og taler ut fra det – således med alt ord, således med all ånd. Ånd er ikke i Jeg’et, men mellom Jeg og Du.”⁷³

Buber likestiller ånd med ord. Her synes jeg, nok en gang, at Bubers religiøse side kommer frem. Sitatet ovenfor skaper for meg assosiasjoner til ordene: ”I begynnelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud.”⁷⁴ Buber dveler mye ved menneskets forhold til Gud i tredje del av *Jeg og Du*. Jeg kan gå i dybden på dette, men nøye meg med følgende beskrivelse av Buber: ”Man finner ikke Gud hvis man forblir i verden. Man finner ikke Gud hvis man går ut av verden. Den som med sitt hele vesen går ut til sitt Du og bærer alt verdensvesen til det, finner ham som man

⁷² Ibid., 307.

⁷³ Buber, *Jeg og Du*, 37.

⁷⁴ *Bibelen*, Johannes’ evangelium, 1;1.

ikke kan søke. Sikkert nok er Gud 'det helt andre'. Men han er også det helt samme, det helt nærværende."⁷⁵ Slik jeg tolker Buber her, så er det gjennom møtet med *du*'et, og alt hva det måtte innebære, at vi kan finne Gud, gjennom *du*'et kommer Gud oss i møte. Bubers religiøse tilnærming vil jeg anta kan begrense den appell hans teorier måtte ha for ikke-troende. Denne begrensning ligger mer i det språklige uttrykk enn i den saklige innsikt han vil frem til.

Hva kan man anta at Buber legger i dette med å "svare sitt *du*"? Er det også snakk om et *jeg-du* forhold til seg selv, i likhet med *jeg-du* forhold til andre mennesker? Når mennesket svarer sitt *du* lever det i ånden i følge Buber. Mennesket svarer sitt *du* når hun eller han evner å tre inn i forholdet med "hele sitt vesen. Bare ved hjelp av sin forholdskraft formår mennesket å leve i ånden."⁷⁶ Dette til forskjell fra Gadamer som knytter det som er annerledes, nærmere bestemt det å ta i mot tekstens annerledeshet, til en forståelse på bakgrunn av det vi allerede har med oss, til det vi allerede tenker og våre fordommer. Trolig ville Buber sagt at Gadamer her befinner seg innenfor *det*-verdenen, i en verden som har sammenheng i rom og tid - og som står utenfor de åndelige realiteter. Samtidig er det for Buber i *det*-verdenen vi får vår erkjennelse. "Alt svar trekker Du'et inn i Det-verdenen og binder det der. Det er menneskets tragedie, og det er hans storhet. For således blir erkjennelse til og således verket, således blir billede og forbillede til midt blant de levende."⁷⁷ I følge Gadamer, er det kun ved å gå inn i dialog med verden rundt oss at vi er i stand til å forstå og få erkjennelse med vår omverden. Hvis så er tilfelle gir det ingen mening eller forståelse å søke etter noe bak eller forut for den hermeneutiske forståelse av for eksempel en tekst eller et kunstverk. Dette skiller seg i så fall fra Buber som blant annet fremhever forholdets apriori og det "*iboende Du*", samt dette med at ånd er ord, jamfør tidligere.

Hva legger Gadamer i sitt syn på dialogen? "Den som har språk, 'har' verden", sier Gadamer.⁷⁸ For Gadamer er språket det sentrum hvor horisontene smelter sammen, hvor *jeg* og verden smelter sammen. Garantien for mening og sannhet ligger i forståelsen. All erkjennelse og forståelse er av språklig art i følge Gadamer. Slik sett fremstår språket som mer enn et verktøy som vi kan anvende eller legge til side når det passer oss. Språket kan her sammenlignes med det som eksisterer i relasjonen

⁷⁵ Buber, *Jeg og Du*, 73.

⁷⁶ Ibid., 37.

⁷⁷ Ibid., 37-38.

⁷⁸ Gadamer, *Sannhet og metode*, 495.

mellom meg og den andre, relasjonen blir opprettet i språket, i det rom som vi utfolder oss i - det rom hvor vi møter oss selv, våre medmennesker, dyr, natur og ting.

I *Sannhet og metode* er Gadamer opptatt av litterære tekster og fortolkningen av disse. En tekst er for Gadamer et språklig fenomen. Når vi i språket hevder noe om en sak forutsetter vi i utgangspunktet at den som uttaler seg snakker sant. For eksempel hvis jeg spør en person som er på veg ned fra Gaustatoppen om hvilken løype jeg må gå for å komme til toppen, så tar jeg det som gitt at personen sier som sant er med hensyn til hvilken sti jeg bør følge. Jeg tenker ikke at vedkommende vil lure meg til å gå feil veg, narre meg utfor et stup eller lignende. Et lignende forhold er det med tekster i følge Gadamer. Teksten sier noe om noe - og vi må ta som utgangspunkt at den sier noe sant om det forhold eller sak den uttaler seg om.⁷⁹ Forståelsen av en tekst innebærer med andre ord et slags krav om at den søker å leve opp til en mulig sannhet. Språket hviler slik på en etisk dimensjon, en slags forståelse av hva som er riktig og sant, en forståelse som går ut over annerledesheten.

I bedømmelsen av en tekst møter vi den med en fordom, en for-forståelse. Vi trenger ikke være enig med tekstens innhold for å forstå den, men vi må ta tekstens krav om å si det sanne på alvor. Gadamer hevder:

”Den hermeneutiske erfaringen har å gjøre med *overleveringen*. Det er denne som skal erfares. Med overleveringen er ikke bare en hendelse man erkjenner og lærer å beherske gjennom erfaring, men derimot et *språk*, det vil si at den taler som et du. Et du er ingen gjenstand, men forholder seg til en gjenstand. Dette betyr ikke at det som blir erfart i overleveringen blir forstått som en oppfatning som tilhører et annet du.

Vi fastholder tvert imot at forståelsen av overleveringen ikke forstår den overleverte teksten som livsytringen til et du, men som et meningsinnhold som er løsrevet fra enhver binding til den som har oppfatninger – det være seg et jeg eller du. Likevel må vi kunne anvende forholdet til ’du’ og meningen med den erfaringen som finner sted der, i analysen av den hermeneutiske erfaringen. Overleveringen er nemlig en ekte kommunikasjonspartner som vi tilhører på samme måte som jeg tilhører du.”⁸⁰

Hvis den hermeneutiske erfaringen har med selve overleveringen og språket og gjøre, hva er det så *du*-erfaringen innebærer? Hvor havner Bubers *jeg-du*-relasjon i dette landskapet? ”Men i det fullkomne forhold omfatter mitt Du mitt selv, uten å være det. Min begrensede erkjennelse går opp i en større, hvor jeg grenseløst blir erkjent”⁸¹, sier Buber. *Du*’et forholder seg til en gjenstand, men er ikke selv en gjenstand i følge Gadamer. Hvilke rolle spiller *du*’et i møte med den hermeneutiske erfaring? Hva er forskjellen på en *du*-erfaring slik den beskrives av Buber og den hermeneutiske

⁷⁹ Poul Lübcke, ”Gadamer: Sandhed og metode”, i *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse*, red. av Poul Lübcke, 163-171, 1.utg., 7.opplag, (Copenhagen: Politikens Forlag, 1999), 170.

⁸⁰ Gadamer, *Sannhet og metode*, 398-399.

⁸¹ Buber, *Jeg og Du*, 92.

erfaring slik den beskrives av Gadamer? Teksten og språket taler som et *du* til meg, en meddelelse fra *du*'et og til *jeg*'et.

Det synes å fremstå at Gadamer, i likehet med Skjervheim, setter meningsinnholdet til det som skal overleveres i høysetet – mer eller mindre løsrevet fra den *jeg* eller *du* som innehar oppfatningene. Sagt på en annen måte: det som skal overleveres henvender seg som en egen mening, taler til meg – og får dermed karakter av et *du* i forhold til meg. Dette til forskjell fra Buber som blant annet sier at det er en vekselvirkning mellom aktualitet og latens, og at det er i denne vekslingen at alle virkelige forhold finner sted: ”Hvert enkelt Du må forpuppe seg til Det, for igjen å få nye vinger. Men i det rene forhold består latensen bare i at aktualiteten liksom trekker pusten, med Du'et forblir present. Det evige Du er Du i følge sitt vesen. Bare vårt vesen tvinger oss til å trekke det inn i Det-verdenen og Det-språket.”⁸² Jeg vil her anta at 'Det-språket' har med *jeg-det*-relasjonen å gjøre og at dette skiller seg fra den sfæren som han kaller 'Livet med menneskene' - hvor man kan både gi og ta imot *du*-ordet, jamfør side 11. Buber sier følgende om denne sfæren:

”Bare her går grunnordet frem og tilbake i samme skikkelse. I ett og samme tungemål er tiltalens og svartes grunnord levende. Jeg og Du står ikke bare i forholdet, men også i den faste forbindelse som talen knytter. De enkelte forholds øyeblikk er her og bare her forbundet gjennom språkets element, som de er senket ned i. Her har den annen part foldet seg ut i Du'ets fulle virkelighet. Bare her forekommer da også som umistelig virkelighet det å skue og bli skuet, erkjenne og bli erkjent, elske og bli elsket.”⁸³

Her synes det som om talen eller dialogen gir uttrykk for et etisk forhold. Forholdet mellom mennesker blir skapt i språket og i talen, det etableres en felles verden mellom *jeg* og *du*. Her har vi med en etisk relasjon å gjøre, en relasjon som blant annet kjennetegnes av at vi gir og tar imot spørsmål og svar, et forhold preget av tillit, respekt, innlevelse, undring og kjærlighet. Slik sett kan man kanskje si at den sosiale og etiske dimensjonen blir tydeligere hos Buber enn hos Gadamer. Samtidig sier Gadamer, som tidligere nevnt, at språket hviler på en etisk dimensjon. Det etiske aspektet vedrørende det dialogiske er noe jeg kommer nærmere tilbake til i kapittel 7 og 8.

⁸² Ibid., 92.

⁸³ Ibid., 94.

7.0 Den dialogiske filosofi og Bubers dialogisk prinsipp – har det noe for seg?

Det som er kommet frem hittil peker i retning av at dialogen må ha en funksjon, en forvandlende kraft for de parter som er med i dialogen. Spørsmålene lar ikke vente på seg. Har dialogen og Bubers dialogiske filosofi den forvandlende kraft i seg som er nødvendig for å komme på et kvalitativt høyere nivå, for økt selvinnsikt og selvdannelse? På hvilken måte kan *jeg*'et bli noe kvalitativt annerledes etter møtet med *du*'et? Er det som sagt slik at alle svar i dialogen er like gode? Hvordan bygge opp dialogen slik at den fører oss et skritt videre? Det kan se ut som om dialogen her får en mer metodisk vending. Dialektikk ser her ut til å bli et viktig begrep. ”Dialektikk er navnet på selve den prosessen som bevisstheten gjennomgår når den utvikler seg fra ett erkjennelsesnivå til et annet.”⁸⁴ Kan for eksempel Platons dialektikk, som tidligere omtalt, tilføye noe her? Jeg finner følgende sitat av Gadamer sentralt i så måte:

”Den såkalte erkjennelsesteoretiske ekskursen i Platons syvende brev dreier seg nettopp om å fremheve denne egenartede og enestående dialektiske kunsten mot alt det som kan læres bort og tillæres. Dialektikkens kunst er ikke kunsten å seire i enhver argumentasjon. Det er tvert imot mulig at den som utøver dialektikkens kunst, det vil si kunsten å spørre og å søke sannheten, kommer argumentativt til kort sett med tilhørernes øyne.

Dialektikken som kunsten å spørre består bare prøven når den som vet å spørre er i stand til å fastholde sine spørsmål, det vil si i retning mot det åpne. Spørsmålets kunst er kunsten å spørre videre, det vil si at den er tenkningens kunst. Den heter dialektikk fordi den er kunsten å føre en virkelig samtale.”⁸⁵

Dialektikk er slik sett kunsten å spørre. Hva er det med spørsmålene som kan ha en slik antatt avgjørende betydning? Hva slags type spørsmål er det snakk om og videre; er alle spørsmål like gode? Spørsmål inngår ofte som en naturlig del av våre samtaler. En dialog krever at partene ikke snakker over hverandre eller forbi hverandre. For å unngå dette kreves det at spørsmålene ikke brukes som en eller annen form for hersketeknikk, som våpen for å styre den andre part i dialogen til fordel for seg selv og / eller sin egen sak. Denne type maktkamp kan ofte foregå i det skjulte. Hensikten med slik hersketeknikk er verken å åpne opp for ny innsikt eller å oppnå et kvalitativt høyere nivå. Maktkampen er snarere mer som et angrep som blir rettet mot en antatt motstander i den hensikt å manipulere vedkommende i en gitt sak.

Gadamer gjør det derfor til et grunnprinsipp for hermeneutikken at man i samtalen skal overveie den saklige tyngden av de ulike oppfatninger som kommer

⁸⁴ Tollefsen, Syse og Nicolaisen, *Tenkere og ideer*, 424.

⁸⁵ Gadamer, *Sannhet og metode*, 407-408.

frem, samtalen er slik sett en utprøvningskunst. ”Kunsten å utprøve er imidlertid kunsten å spørre, for så vidt som å spørre betyr å avdekke og plassere i det åpne.”⁸⁶ Spørsmålene skal med andre ord åpne rom for saken. Jeg vil derfor anta at en åpen og undersøkende dialog i mest mulig grad forutsetter åpne spørsmål, det vil si spørsmål som ikke enkelt kan besvares med et ja eller nei. Her er det ikke snakk om en dialektikk som skal knuse det som sies på det svakeste punkt, men en dialektikk som spør videre og som bidrar til å styrke innsikten i en bestemt sak. ”Styrkingen av en sak medfører at det sagte oppnår sin fulle rettmessighet og sannhet, og den overgår alle innvendinger som forsøker å begrense dets gyldighet”⁸⁷ – noe som også er i tråd med Platons dialoger, sier Gadamer.

Hvilken betydning og potensial har spørsmålene? Hva er Bubers holdning til selve spørsmålene? Når man stiller spørsmål er det som oftest med tanke på at noen lytter og kanskje med håp om å komme frem til et mulig svar, eller noe som ligner et svar. Det å lytte, lydhørheten ovenfor det andre blir dermed sentralt for dialogen. En Bubersk dialog handler, som sagt, mye om berørthet. Kanskje er det slik at evnen til å la seg berøre innebærer at man evner å lytte. Spørsmål, svar og det å lytte synes å henge nøye sammen. Gadamer sier blant annet følgende om spørsmål og svar:

”For å forstå må vi altså stille spørsmål som går bakenfor det sagte. Vi må forstå det sagte som et svar, nemlig på det spørsmålet det er et svar på. Men når vi på denne måten går *tilbake* til det sagte, har vi nødvendigvis spurt *ut over* det sagte. Vi forstår jo bare tekstens mening når vi utarbeider en spørsmålshorisont som nødvendigvis også omfatter andre mulige svar. I denne forstand er en setnings mening relativ til det spørsmålet som setningen er et svar på, men dette betyr nødvendigvis at setningen går ut over det den selv sier. Dette resonnementet viser at åndsvitenskapenes logikk er spørsmålets logikk. (...) Å forstå et spørsmål betyr å stille det. Å forstå en oppfatning betyr å forstå den som svar på et spørsmål.”⁸⁸

For å forstå, for eksempel det problemfylte, må vi med andre ord stille spørsmålene. Hvorvidt er vi i stand til å rekonstruere slike spørsmål i det som blir overlevert oss? Jeg kan ikke se at Buber vektlegger selve spørsmålene – dette til forskjell fra Gadamer. I sitatet med katten, jmfør side 10, snakker Buber riktig nok om kattens spørrende blikk. Han sier også, som tidligere omtalt, at det kun er hos menneskene at språket fullbyrdes i tiltale og svar. ”Bare her går grunnordet frem og tilbake i samme skikkelse. I ett og samme tungemål er tiltalens og svarets grunnord levende. Jeg og Du står ikke bare i forholdet, men også i den faste forbindelse som talen knytter.”⁸⁹

⁸⁶ Ibid., 408.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., 410, 416.

⁸⁹ Buber, *Jeg og Du*, 94.

Det synes for meg at det er selve relasjonen som er det sentrale for Buber – i dette forholdet blir språket levende. Hos Gadamer finner vi en lignende tankegang :

”Enhver samtale forutsetter et felles språk, eller bedre: den utvikler et felles språk. Det ligger noe i midten, som grekerne sa, som samtalepartnerne tar del i og som de utveksler med hverandre. (...) Den gjensidige forståelsen som finner sted i samtalen, dreier seg ikke om å spille ut og tvinge gjennom sitt standpunkt, men om en forvandling i retning det som er felles. Her forblir man ikke lenger det man var.”⁹⁰

Her er vi igjen tilbake til dialogens forvandlende kraft. Kanskje er det slik at for å oppnå et kvalitativt høyere nivå, som blant annet gir økt selvinnsikt og selvdannelse, så er relasjonen, i Bubersk ånd, av avgjørende betydning. Anders Lindseth har formulert dette: ”Talen er, med Heideggers uttrykk, *ein Sagen* – noe som sies – som det gjelder å høre og undre seg over. Min erfaring er at når dette lykkes, oppstår det en særegen sjanse for den som kommer til samtalen. Krefter settes fri. (...) Jeg sier det gjerne slik at oppmerksomheten åpner et rom der livet kan gestalte seg på nytt i talen.”⁹¹ Lindseth vektlegger betydningen av en oppmerksom lytter. Men å lytte er vel trolig ikke nok? Hva slags metode er beste egnet til å få en slik bevegelse i gang, en bevegelse der livets krefter settes fri? Er der her spørsmålsstillingen kommer inn og kan vi kalle dette for en metode?

Spørsmålene er av grunnleggende betydning blant annet for Platon, Sokrates og Gadamer. Sistnevnte sier at spørsmålene innehar en såkalt hermeneutisk forrang. Hva kan menes med dette? Jeg kan ikke i denne omgang gå i dybden på spørsmålets betydning i analysen av den hermeneutiske situasjon, men begrenser meg til å tilføye følgende: ”Det ligger klart i dagen at spørsmålets struktur er forutsatt i enhver erfaring. Vi gjør ingen erfaring uten å spørre aktivt. Når vi erkjenner at et saksforhold forholder seg på en annen måte enn vi først antok, må vi åpenbart først ha spurt oss om det forholder seg slik eller slik.”⁹² Det kan se ut her som om spørsmålet har en mening som går i retning av der man kan forvente å finne et svar. Gadamer hevder videre:

”Spørsmålets vesentlige forrang i vitenen demonstrerer antagelig best det som har vært utgangspunktet for hele denne undersøkelsen, nemlig hvilken begrensning metodeideen innebærer for viten. Det finnes ingen metode som lærer oss å spørre eller å se det problematiske. Sokrates’ eksempel viser at det avgjørende punktet er at vi vet at vi intet vet.”⁹³

Her kan det se ut som om Gadamers teorier rundt dette ikke er metodisk. Metode eller ikke – dialektikkens spørsmål og svar åpner for en ny type innsikt. Det å spørre, er

⁹⁰ Gadamer, *Sannhet og metode*, 419-420.

⁹¹ Helge Svare, ”Samtalens plass i et menneskeliv”, Anders Lindseth i samtale med Helge Svare, *Samtiden. Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål*, nr. 3, (Oslo: 2002): 114-123.

⁹² Gadamer, *Sannhet og metode*, 403.

⁹³ *Ibid.*, 406.

som sagt, å plassere spørsmålets anliggende i det åpne. Sokrates sin innstilling om at vi intet vet innbyr til ydmykhet og undring. Det å innse hvor lite man vet gir en forutsetning for å spørre videre – og kan dermed gi dialogen en sentral plass i forhold til egen erfaring, kunnskap og innsikt. Haram hevder følgende: ”Undring kan utvikle nye ideer og omfatter også at en tar et skritt til siden og ser på nytt. Det kan dessuten bety å se forbi eller tilføre noe nytt til et verdensbilde.”⁹⁴ Gadammers horisontbegrep kan peke i retning av at det også finnes grenser for spørsmålets åpenhet. Vi har, som tidligere omtalt, en horisont som vi forstår noe ut fra - spørsmålene stilles og avgrenses ut fra denne. På den annen side, kanskje det er nettopp når spørsmålshorisontene smelter sammen eller når spørsmålshorisonten smelter sammen med mulige svar at man evner å se ting på nytt, videre at krefter settes fri og man ”blir en annen”. Her kan man bli noe kvalitativt annerledes, som Buber sier det.

Har den dialogiske filosofi noe for seg? Mye har vært sagt hittil om den dialogiske filosofi generelt, samt Bubers dialogiske prinsipp og det autentiske møtet mellom *jeg* og *du*. Her møtes den andre som et unikt menneske og ikke som en ting eller objekt. Den filosofiske dialogen synes å være en måte å engasjere seg i mellommenneskelige relasjoner på. Som vi har sett kan vi også ha ordløs dialog med mennesker, men i følge Buber, kan vi også ha slik dialog med dyr og natur. Det usagte og ordløse uttrykk kan være like viktig å ta tak i som det sagte. Det handler også om å se og la seg berøre av for eksempel en tåre på den andres kinn eller et blikk som kan uttrykke mer enn ord. Den dialogiske relasjonen handler blant annet om å se og la seg berøre på det psykologiske plan. Relasjonene og dialogen mellom mennesker er av avgjørende betydning for vår eksistens og for en sunn utvikling for oss som mennesker - slik sett har Bubers dialogiske filosofi noe for seg.

Er Bubers berørthet og annerledeshet i *jeg-du*-relasjonen nok? Skjervheim og Gadamer synes i det foregående, å tillegge selve innholdet i det sagte en avgjørende betydning. Her vektlegges blant annet likeverd, respekt, evnen til å lytte og stille spørsmål som åpner opp for en dialog med drivkraft i seg - til forandring og selvdannelse. Kan en kombinasjon av disse tilnæringsmåter til den filosofiske dialogen være en løsning eller er det noe mer som må tilføyes? Taylor sin moralfilosofi har kanskje noe å bidra med her. Han sier blant annet:

⁹⁴ Haram, *Dialogens kraft*, 79.

”I want to defend the strong thesis that doing without frameworks is utterly impossible for us; otherwise put, that the horizons within which we live our lives and which make sense of them have to include these strong qualitative discriminations.(...) Underlying our modern talk of identity is the notion that questions of moral orientation cannot all be solved in simply universal terms. And this is connected to our post-Romantic understanding of individual differences as well as to the importance we give to expression in each person’s discovery of his or her moral horizon.”⁹⁵

Taylor snakker mye om “frameworks” i sin moralfilosofi. I følge Taylor kan jeg bare finne meg selv og ha viten om hvem jeg er i det moralske rommet, innenfor ”frameworks” som åpner opp for og muliggjør spørsmål og svar – om temaer rundt for eksempel mening, rett og galt. Taylor sier om begrepet rammeverk: ”(...) a framework is that in virtue of which we make sense of our lives spiritually.”⁹⁶ Kanskje rammeverk for Taylor er noe i likhet med begrepet horisont og horisontsammensmelting hos Gadamer.

Taylor sier videre: ”(...) it belongs to human agency to exist in a space of questions about strongly valued goods, prior to all choice or adventitious cultural change.”⁹⁷ Mathisen kommenterer dette slik: “Det Taylor vil frem til, er altså at det er en nødvendig egenskap ved den menneskelige væremåte (‘human agency’) at den ikke kan eksistere uten i kraft av en orientering mot og med grunnlag i bestemte goder.”⁹⁸ Det er slik sett en uløselig tilknytning mellom det å være et menneske, et selv - og dette med å være orientert og rettet mot det gode, mot verdiene. Mathisen sier at en annen måte å formulere dette på kan være følgende:

”[M]in væremåte som menneske – ’self’ – kan ikke skilles fra den selvforståelse jeg etablerer ved å orientere meg i kraft av ’strong evaluations’ innenfor et bestemt ’framework’. Menneskelig sett henger væren og forståelse av hva det vil si å være til, sammen. Og dermed er denne væren selvfølgelig ikke statisk, men foranderlig i lys av min forståelse og selvforståelse.

Interpretasjon og fortolkning av ’det som møter meg’ er en del av dets væremåte. At interpretasjon og fortolkning så å si er innebygget i væren, vil i så fall utgjøre et særtrekk ved den ontologi som Taylor trenger som fundament for sin moralfilosofi.”⁹⁹

Man kan slik sett utvikle sine tanker og forståelse i forhold til noe gitt, et objekt, men også i forhold til andre subjekter. Et sådant syn viser, nok en gang, viktigheten og nødvendigheten av de menneskelige relasjoner. Moral er ikke kun min relasjon til den andre for Taylor, men også min relasjon i forhold til meg selv / til selvet.¹⁰⁰ Med selvet forstås her det selv jeg vil være i møte med de andre, og som jeg bare kan få

⁹⁵ Taylor, *Sources of the Self*, 27-28.

⁹⁶ *Ibid.*, 18.

⁹⁷ *Ibid.*, 31.

⁹⁸ Steinar Mathisen, Forelesningsnotater fra gjennomgang av boken *Sources of the Self*, av Charles Taylor. Universitetet i Oslo, Blindern, Høstsemesteret, 2011.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Taylor, *Sources of the Self*, 12.

øye på gjennom dette møtet. Her ses blant annet likhetstrekk til Bubers *jeg-du*-relasjon – dette med at du kan møte den andre og deg selv som et *du*.

8.0 Avsluttende kommentarer

Ut fra det foregående synes det for meg å fremstå at kjernen i den dialogiske filosofien, både hos Buber, Skjervheim og Gadamer, er i større eller mindre grad selve relasjonen. Innenfor rammen av virkelig relasjon mellom mennesker kan dialogens og språkets forvandlende kraft gjøre seg gjeldende.

Relasjonen og dialogen har betydning for vår måte å oppfatte og forholde oss til virkeligheten på. Du forholder deg på en annen måte hvis du, som Buber forfekter, møter den andre som et *du*, eller som Skjervheim ville sagt; som deltaker – dette sett i forhold til om du møter den andre som et *det* eller som et objekt. Men er dette nok? Er evnen til berørthet, lytting, undring og de åpne spørsmål - for å nevne noe - nok? Er det noe utover alt dette som må inn i diskusjonen, noe overordnet som kan sette oss på sporet? Hva kan jeg egentlig lære av møtet med den andre? Hva er verdien av *jeg* og *du* sin subjektive opplevelse? Kanskje en etisk diskusjon og vurdering av hva som er riktig utover det som er annerledes, utover selve innholdet i det sagte, for å nevne noe, må til. Dette er noe Gadamer også synes å være bevisst på, jamfør tidligere. Harams ord fremtrer som relevante: ”Relasjonen mellom meg og den andre blir oppretta i språket, i samtalen, og talens funksjon blir nettopp å etablere en felles verden. Tilgang til kunnskap om en felles språkverden vil nettopp hvile på en etisk dimensjon.”¹⁰¹ Taylors moralfilosofi synes å ha mye å bidra med her. Likedan vektlegger Larmore, som jeg har vært inne på tidligere, det etiske aspektet i relasjonen til seg selv og andre. Kanskje utfordringene videre blir ytterligere å utarbeide og forme etiske rammeverk som kan underbygge det dialogiske, et fora for kritisk granskning som kan ivareta og videreutvikle den filosofiske dialogen.

Vårt samfunn og vår kultur er mye styrt av teknologisk manipulering, også på mellommenneskelige nivå. Instrumentalisme, evidens, effektivisering, makt og kontroll er noe som kjennetegner vår tid. Her er det hovedsakelig monologen som styrer, en form for falsk retorikk. Et alternativ til dette synes å være samarbeid og dialog mellom likeverdige parter. Det dialogiske må innføre en ny dimensjon. Jeg kan

¹⁰¹ Haram, *Dialogens kraft*, 73.

ikke se at Buber har utledet hva en slik dimensjon ville måtte gå ut på og innebære. Men han snakker om berørthet, følelser og kjærlighet – og det er kanskje der vi må starte. Det er trolig at vi i større utstrekning må trekke inn følelser og verdier for i det hele tatt å kunne ta opp kampen mot vår tids nihilisme. Det dialogiske møtet kan synes, som tidligere omtalt, å forutsette at man legger metoden til side for heller å hengi seg til den forandrende kraft som finnes i selve møtet med den andre. Utfordringene synes å befinne seg på flere plan. Jeg lar Buber selv få runde av med følgende ord fra den lille boken, *Menneskets Vej*:

”De mennesker vi lever eller trøffer sammen med, de dyr der hjelper os i vor bedrift, den jord vi dyrker, de naturstoffer vi forarbejder, de redskaber vi betjener os af, alt gemmer på en hemmelig sjælesubstans, som er afhængig af os for at nå sin rene form, sin fuldendelse.

Hvis vi forsømmer denne sjælesubstans, der er sendt os på vår vej, og hvis vi hele tiden kun tænker på formålene uden at skabe en ægte forbindelse til de væsener og ting, hvis liv vi skal tage del i som de i vores, så forsømmer vi den sande, opfyldte tilværelse.”

Denne lære er efter min overbevisning sand i sin kerne.”¹⁰²

¹⁰² Martin Buber, *Menneskets Vej: efter den chassidiske lære*, Originalutgave Haag 1948, overs. av Hugo Timmermann, etterord av Palle Dinesen, (Hadsten: Forlaget Mimer, 1991), 36.

Bibliografi

Avnon, Dan. *Møde med mennesker: The Hidden Dialogue*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1998.

Bibelen: Guds ord. Redaktører for oversettelsen: Norvald Yri, Ingulf Diesen, Sigurd Grindheim og Leif Jacobsen. 1 utg. Skjetten: Hermon Forlag, 2008.

Bohm, David. *On Dialogue*. London: Routledge, 2003.

Buber, Martin. *Jeg og Du*. Oversatt av Hedvig Wergeland. 2. utg. Oslo: J.W. Cappelens Forlag, 1992.

Buber, Martin. *Menneskets Vej: efter den chassidiske lære*. Orginalutgave Haag 1948. Oversatt av Hugo Timmermann. Etterord av Palle Dinesen. Hadsten: Forlaget Mimer, 1991.

Buber, Martin. *Møde med mennesker*. Oversatt av Mogens Buch. København: Steen Hasselbalchs Forlag, 1966.

Friedman, Maurice S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London: Routledge and Kegan Paul, 1955.

Gadamer, Hans Georg. *Sannhet og Metode: Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Introduksjon av Espen Schaanning. Oversatt av Lars Holm-Hansen. Oslo: Pax forlag, 2010.

Haram, Annbjørg. *Dialogens kraft: når tanker blir stemmer*. Forord av Tom Andersen. Oslo: Universitetsforlaget, 2004.

Haukeland, Annfrid Berget. "Essay – Dialogisk Praksis". Videreutdanning i dialogisk praksis – etiske og eksistensielle dialoger. Høgskolen i Buskerud. Drammen: 2012.

- Horwitz, Rivka. *Buber's way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider GmbH, 1978.
- Larmore, Charles. *The Practices of the Self*. Oversatt til engelsk av Sharon Bowman. Chicago og London: The University of Chicago Press, 2010.
- Lübcke, Poul. "Gadamer: Sandhed og metode". I *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse*, redigert av Poul Lübcke, 163-177. Copenhagen: Politikens Forlag, 1999.
- Løgstrup, K.E. *Den etiske fordring*. Forord av Pia Taldrup. 2. utg. Copenhagen: Gyldendal, Nordisk Forlag, 1991.
- Maliks, Reidar Kiljan. "Reidar Kiljan Maliks i samtale med Hans-Georg Gadamer". *Samtiden. Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål*, 1999, nr 2-3.
- Mathisen, Steinar. "Deltager og tilskuer: et 40-års perspektiv". I *Regime under kritikk: Hans Skjervheim i norsk filosofi og samfunnsdebatt*, redigert av Hermund Slaattelid, 185-211. Oslo: Asheshough & Co, 1977.
- Mathisen, Steinar. Forelesningsnotater fra gjennomgang av boken *Sources of the Self* av Charles Taylor. Universitetet i Oslo, Blindern. Høstsemesteret, 2011.
- Montaigne, Michel de. *The Complete Essays*. London: Penguin Books, 1991.
- Shield, Carol M. *Bakhtin primer*. New York: Peter Lang Publishing, Inc, 2007.
- Sidorkin, Alexander M. *Beyond Discourse: Education, the Self and Dialogue*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1999.
- Skjervheim, Hans. "Deltakar og tilskodar". I *Mennesket*, redigert av Hellesnes, J. & Skirbekk, G., 20-30. Oslo: Universitetsforlaget, 2002.

Svare, Helge. *Den gode samtalen: kunsten å skape dialog*. Oslo: Pax Forlag, 2006.

Svare, Helge. "Samtalens plass i et menneskeliv". Anders Lindseth i samtale med Helge Svare. I *Samtiden. Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål*, nr 3, (2002): 114-123.

Taylor, Charles. *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Taylor, Charles. "The Dialogical Self". I *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, redigert av David R. Hiley, James F. Bohman og Richard Schusterman, 304-314. Ithaca og London: Cornell University Press, 1991.

Tollefsen, Torstein, Syse, Henrik og Nicolaisen, Rune Fritz. *Tenkere og ideer: Filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*. 2. utg. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2011.