



Kan dialog anvendes krysskulturelt og politisk?

En undersøkelse med utgangspunkt i Hans-Georg Gadamer's filosofi

Ida Kierulf
Masteroppgave i filosofi
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie
og klassiske fag ved
Universitetet i Oslo/ Vår 2008
Veileder: Arne Johan Vetlesen

Takk

Tusen takk for god og engasjert veiledning fra Arne Johan Vetlesen (Universitetet i Oslo) gjennom alle deler av arbeidet. Tore Lindholm (Norsk senter for menneskerettigheter) har sett bort fra ”byråkratiske lønningsordninger” og fungert som uformell, ulønnet biveileder; tusen takk for mange interessante og nyttige innspill. Dessuten vil jeg takke Cecilie Figenschou Bakke, Knut Asplund og Christina Kloster (Norsk senter for menneskerettigheter), Retno Marsudi (Indonesias ambassadør til Norge), Bjørn Engesland (Den Norske Helsingforskomité) og Odd Magne Ruud (Utenriksdepartementet) for hyggelige samtaler, gode råd og for at jeg fikk muligheten til å være til stede under menneskerettighetsdialogen mellom Indonesia og Norge våren 2007. Jeg vil også takke Fritt Ord og Norsk senter for menneskerettigheter for stipend og leseplass. Til slutt tusen takk til foreldrene mine for gjennomlesning og generell omtanke, til Heidi for selskap og oppriktige diskusjoner i skriveprosessen, og mest av alle til Tryggve for ekstrem utholdenhet i å høre på og ordne opp i rotete tanker, og for bare å være rundt.

Innhold

Innledning	7
Tema og problemstilling	7
Begrunnelse for valg av problemstilling	7
Formål	10
Litteratur	11
Metode	12
Disposisjon	13
DEL I. HVA ER DIALOG?	15
1. Den hermeneutiske bakgrunnen for Gadammers dialogbegrep	18
Den hermeneutiske sirkel	19
Fokuset for tolkning er sannhet	20
Tolkning som menneskelig væremåte	21
2. Gadamer: Dialog som møte mellom virkelighetsoppfatninger	23
Å sette sin egen forståelse på spill	24
Meningsinnholdet må anvendes på en konkret situasjon	25
Dialog som horisontsammensmeltning	26
Idealene for dialog	27
3. Innføring i eksempelet menneskerettighetsdialog	29
4. Lever menneskerettighetsdialogen opp til dialogidealene fra Gadammers teori?	30
Dialogiske aspekter ved menneskerettighetsdialogen	31
Overordnet mål om økt respekt for menneskerettigheter	33
Asymmetri	35
Politisk spill	37
DEL II. ER DIALOG EGNET FOR KRYSSKULTURELL ANVENDELSE?	41
5. Gadammers teori kan gjelde krysskulturelt	43
Empirisk innsigelse: Menneskerettighetsdialogen foregår mellom parter fra ulike tradisjoner, Gadamer skriver mest om dialog innen samme tradisjon	43
Taylor om hvordan Gadammers poenger kan gjelde krysskulturelt	44
Man må ta hensyn til den andres selvforståelse	45
Forståelse av andre kommer an på spørsmålene som stilles	47
Taylors kontrastive tredjespråk	48
Hva gjør at vi kan lære av den andre?	49
Idealene for krysskulturell dialog	52

DEL III. ER DIALOG EGNET FOR POLITISK ANVENDELSE?.....	53
Empirisk innsigelse: Menneskerettighetsdialogen handler ikke bare om forståelse, men om kritikk og påvirkning	55
Gadamer om ontologi: Hermeneutikk handler om sannhet.....	57
Gadamer om epistemologi: Vi kan ha et visst overblikk over, og dessuten styre, tradisjonens påvirkning	62
Gadamer om muligheter for kritikk innenfor og utenfor dialog.....	64
Taylor om muligheter for krysskulturell kritikk.....	70
Sammenlikning av Gadamers og Taylors posisjoner.....	75
7. Skjulte agendaer og bruk av makt.....	77
Empirisk innsigelse: Myndighetenes kontroll over hvem som deltar og over enkelte uttalelser	77
Lite ressurser i Gadamers teori.....	80
Lukes' todimensjonale maktbegrep	81
8. Materielle og maktmessige strukturer	82
Empirisk innsigelse: Mer om behovet for kritikk.....	82
Om hermeneutikkens grenser. O'Neill om å gå utover etablerte meningsfellesskap	83
Lukes' tredimensjonale maktbegrep	87
Gadamers teori i kombinasjon med Lukes' og O'Neills.....	90
Konklusjon.....	95
Litteraturliste.....	99

Innledning

Tema og problemstilling

Oppgaven undersøker mulighetene for forståelse og kritikk på tvers av kulturer. Problemstillingen er om *dialog*, slik det er omtalt i Gadammers teori, kan anvendes i *krysskulturelle, politiske* sammenhenger. Med det mener jeg om dialog er egnet som fremgangsmåte for å prøve å forstå, kritisere og påvirke forhold i andre samfunn eller kulturer enn ens egen.

Når problemstillingen skal diskuteres, er det nødvendig å klargjøre hva som ligger i dialogbegrepet. Oppgaven er likevel mer enn en begrepsavklaring. Hva dialog kan brukes til og ikke beror på substansielle spørsmål som: Kan mennesker forstå hverandre på tvers av kulturer? Eller forutsetter forståelse en viss kulturell ensartethet, siden vi tilegner oss verdier og oppfatninger om verden fra fellesskapet vi lever i? Er det videre mulig å komme med kritikk av praksiser i andre kulturer eller samfunn som er gyldig for innbyggerne der? Er oppfatninger sanne og usanne på tvers av kulturer, og kan vi i så fall vite hvilke som er sanne og usanne? Og til slutt: Kan man i dialog avsløre skjulte politiske agendaer og materielle og maktmessige strukturer som virker på dialog? Oppgaven tar opp spørsmålene og forsøker å få klarhet i dem ved hjelp av Hans-Georg Gadammers teori og andre teorier. Jeg skal også se på et empirisk eksempel, nemlig menneskerettighetsdialog.

Begrunnelse for valg av problemstilling

Hvorfor stille spørsmålet om dialog egner seg for å forstå, kritisere og forandre forhold i andre kulturer eller samfunn? Temaet krysskulturell, politisk dialog er av både filosofisk og samfunnsmessig interesse, og det er en aktivitet mange aktører, ikke minst i Norge, er involvert i.

Filosofisk sett kan temaet sees i sammenheng med et bredere spørsmål, nemlig om mennesker best kan beskrives i universelle eller partikulære termer: Er menneskers mest grunnleggende egenskaper de som deles med alle andre mennesker eller de som hentes fra fellesskapet/kulturen/tradisjonen vi er del av? Roland Barthes tar opp spørsmålet i et essay

kalt ”The Great Family of Man”¹. Der forteller han om en fotoutstilling med bilder av mennesker fra hele verden som spiser, arbeider, leker, fødes og dør. Utstillingens budskap er at en menneskelig essens ligger bak mangfoldet i bildene, og budskapet hviler, ifølge Barthes, på synet at natur er mer grunnleggende enn historie. Barthes står selv for det motsatte synet. Rett nok har alle mennesker til felles at vi fødes og dør, men han hevder at det å beskrive disse sidene ved oss ikke forteller så mye:

Birth, death? Yes, these are facts of nature, universal facts. But if one removes history from them, there is nothing more to be said about them; any comment about them becomes purely tautological. ... For these natural facts to gain access to a true language, they must be inserted into a category of knowledge which means postulating that one can transform them, and precisely subject their naturalness to our human criticism. For however universal, they are the signs of an historical writing.²

Barthes anser partikulære egenskaper ved mennesker som mer grunnleggende enn universelle.

Jeg skal gi en kort oversikt over dette filosofiske landskapet. Universalistiske teorier forsøker å finne frem til fellesmenneskelige egenskaper som individuelle og kulturelle forskjeller kan kokes ned til. Partikularistiske teorier på den andre siden, legger vekt på at mennesker er vokst opp og sosialisert inn i bestemte tradisjoner, og derfra henter vi verdier og virkelighetsoppfatninger. Mennesker fra ulike tradisjoner lever i ”hver sine verdener”, uten særlige felles forbindelser.

Når det gjelder spørsmålet om dialog i krysskulturelle, politiske kontekster, så vil universalister gjerne argumentere for at forståelse og kritikk på tvers av kulturer i prinsippet ikke er problematisk. Det er klart at vi er kvalifiserte til å mene noe om ordninger i andre kulturer; det er mennesker som skal forstå mennesker og partene har dermed så mye til felles at forskjeller i kulturell bakgrunn ikke kommer i veien for gjensidig forståelse. Ut fra et rent universalistisk syn, er det ikke nødvendig å gå nærmere inn på verken saken som skal forstås eller hvilke faktiske kulturelle forskjeller som finnes mellom deltakerne i diskusjonen, for å avgjøre om partene kan forstå og kritisere hverandre. I alle tilfeller gjelder det at de involverte partene kan forstå hverandre, i og med at alle er mennesker. Kulturelle forskjeller reduseres til mønstre i overflaten av en fellesmenneskelig natur, som kommer til syne hvis man ser godt nok etter. I motsetning til universalister, vil partikularister hevde at mennesker er så preget av sin kulturelle bakgrunn at møter mellom personer på tvers av kulturer vanskelig eller umulig

¹ Roland Barthes, ”The Great Family of Man” i *Posthumanism*, red. av Neil Badmington (Houndsmills: Palgrave, 2000).

² *Ibid.*, 12.

kan føre til at de virkelig forstår hverandre. Man har ikke noe grunnlag å kritisere motparten ut fra. I løpet av oppgaven skal jeg redegjøre for hvordan Gadammers teori kan plasseres i en mellomposisjon mellom universalisme og partikularisme.

Diskusjonen om dialog kan anvendes krysskulturelt og politisk, er altså av filosofisk betydning fordi den kan sies å befinne seg i sentrum av kontroversen mellom universalisme og partikularisme. Videre må spørsmålet om anvendelsesområdet for Gadammers teori i seg selv sies å være av filosofisk interesse. Gadamer selv er ute etter å gi en generell redegjørelse for menneskelig forståelse. Kan teorien likevel anvendes krysskulturelt og politisk?

Oppgavens *samfunnsmessige bakteppe* er diskusjonen om sosialt engasjement utenfor ens eget samfunn eller fellesskap kan kritiseres som en slags verdiimperialisme. Det finnes mange eksempler på at slikt engasjement har slått feil, og en type kritikk går ut på at man ikke først og fremst drives av ønsket om å gjøre en positiv forskjell for andre. Vel så viktig er ønsket om å spre egne verdier og skape en verden som er mest mulig lik ens eget samfunn. En beslektet type kritikk er at selv om slik verdiimperialisme ikke virker som drivkraft, så er det likevel en fare for at det blir konsekvensen av sosialt engasjement i andre samfunn. Det at man ikke kjenner til tradisjonen, normene, verdiene, statushierarkiene og makt-konstellasjonene, gjør det vanskeligere å lykkes med arbeidet. Selv om man har gode intensjoner, så er virkeligheten komplisert. Faren er at tiltakene man forsøker seg på, ikke får den tilsktede virkningen, eller at man overkjører og presser til side kultur og verdier som allerede finnes, slik at prosessen i verste fall ender med ”avkulturerings og nedbryting av lokale samfunn”.³ I tillegg kommer ønsket om å dyrke eget selvbilde som ”barmhjertig samaritan”.⁴

I forbindelse med diskusjonen om sosialt engasjement i andre kulturer blir et viktig spørsmål *om*, og i så fall *hvordan*, det er mulig å prøve å endre forhold til det bedre uten å overkjøre andre. Et typisk forslag til hvordan dilemmaet kan løses, er nettopp kommunikasjon med samfunnet eller gruppen som arbeidet retter seg mot, nærmere bestemt foreslås det gjerne å ha *dialog*. Slik tenker man seg at mottakerne for engasjementet også får en stemme, de er tross alt eksperter på sin egen situasjon. Dialog er for eksempel brukt i menneskerettighetsarbeid, for å få slutt på omskjæring, i arbeid mot stigmatisering av mennesker med HIV/AIDS og i miljø saker.

³ Arne Olav Øyhus, “Biståeren og det gåtefulle folket”, i *Hvor mange hvite elefanter?*, red. av Thomas Hylland Eriksen, (Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1989), 124.

⁴ Terje Tvedt, *Den norske samaritan: Ritualer, selvbilder og utviklingshjelp*, (Oslo: Gyldendal, 1995).

Formål

Når det blir foreslått å ha ”dialog” i forbindelse med krysskulturelle, samfunnsmessige spørsmål, vises det til et bestemt begrep, samtidig som den nøyaktige betydningen ofte fremstår som uklar. For eksempel antydes det ofte at dialog innebærer åpenhet, samtidig som man har et klart siktemål med dialogen. Videre etterlyses gjerne gjensidighet og respekt partene imellom, samtidig som det er tydelig at det er den ene parten som trenger å forandre seg. Et eksempel på uklar bruk av dialogbegrepet, kan man lese i en rapport fra en såkalt dialog om omskjæring av nord-afrikanske jenter i Norge:

Hensikten med å bruke dialog som metode i arbeidet mot omskjæring har altså vært å få til diskusjoner i grupper. Deltagernes ulike erfaringer og argumenter for og imot omskjæring skal prøves mot hverandre, og dette er en prosess som tar tid. Målet er at deltagerne, gjennom å delta i diskusjonene i samtalegruppene, skal bli enige om at omskjæring er en skadelig og uønsket tradisjon.⁵

Jeg mener at det å vise til dialogbegrepet i samfunnsmessige sammenhenger ikke er et ”uskyldig” grep, i den forstand at man ikke kan gi ordet en hvilken som helst betydning; begrepet har en del konseptuelle implikasjoner som følger med på lasset.⁶ Formålet med denne oppgaven er å gi en filosofisk redegjørelse for hva som ligger i dialogbegrepet: hva det kan omfatte og hva det ikke kan omfatte. Filosofien kan være til hjelp nettopp med å rydde opp i uklarheter.

Jeg skal ikke drøfte hvor effektivt dialog er når det gjelder å nå bestemte mål. Diskusjonen er ofte oppe i pressen, og det er et betimelig spørsmål å stille. For å undersøke den faktiske effekten av dialog, er det imidlertid nødvendig å gå grundigere inn i empiriske forhold enn det som er innenfor rammene av denne oppgaven. Her er fokuset rettet mot prinsipielle spørsmål om egnetheten til dialog i en bestemt type situasjoner.⁷

⁵ Katrine Fangen og Cecilie Thun, *Dialog og bottom-up som tiltak mot omskjæring: En evaluering av Primærmedisinsk verksteds prosjekt*, (rapport, Universitetet i Oslo, 2007), 33.

⁶Ut fra Gadamer's teori kan man si at dialogbegrepet har en ”virkningshistorie” som virker på mennesker som er del av samme tradisjon som begrepet. Nettopp begrepets historie gjør at det har mening for de som bruker det. Jeg skal komme nærmere tilbake til hva virkningshistorie er senere i oppgaven.

⁷ Se note 42 for en kommentar til debatten om dialog og effektivitet.

Litteratur

Ordet ”dialog” er av gresk opprinnelse og er satt sammen av ”dia-” som betyr ”gjennom” eller ”mellom”, og ”logos” som betyr ”tale” eller ”diskurs”.⁸ Med Sokrates fikk begrepet sin spesielle betydning som en bestemt samtaleform for å nå frem til de beste argumentene i en sak. Senere er begrepet brakt videre i ulike teorier. En av de mest sentrale filosofene i denne sammenhengen er Hans-Georg Gadamer som har videreført det sokratiske dialogbegrepet i sin teori om menneskelig forståelse.

Av litteratur jeg skal bruke i oppgaven, er Gadamers teori hovedteorien. Det er i hovedsak hovedverket *Truth and Method* (1960) det refereres til.⁹ Teorien skal brukes for å gi et klart bilde av hva dialog er. Gadamers teori handler først og fremst om dialog mellom parter innenfor samme kultur der formålet er å komme til bedre forståelse av en sak. Tema for denne oppgaven er derimot dialog på tvers av kulturer der man vil løse et samfunnsmessig problem. Når dialog slik det beskrives i Gadamers teori, skal anvendes på denne typen situasjoner, er det nødvendig å supplere med andre teorier.

Jeg skal trekke inn epistemologi og vitenskapsfilosofi fra Charles Taylor for å utdype hvordan dialog kan anvendes på tvers av kulturer. Deltakere i krysskulturell dialog kan ansees som amatør-samfunnsforskere som ønsker å forstå en sak, sette seg inn i motpartens forståelse av saken og gjerne peke på motstridende eller kritikkverdige punkter i deres forståelse. Taylor diskuterer muligheten for å gjøre nettopp det. Videre skal jeg kort se på Richard Rortys tolkning av Gadamer for å tydeliggjøre sannhetsfokuset og det kritiske potensialet i Gadamers teori. Jeg skal også ta opp Onora O’Neills teori om rettferdighet, og dessuten Stevonn Lukes’ maktteori. De to sistnevnte teoriene kommer til nytte i diskusjonen av dialogens sårbarhet for materielle og maktmessige omstendigheter. I tillegg til de nevnte teoretikerne skal jeg blant annet se på tolkninger av Gadamer gjort av Georgia Warnke og Brice Wachterhauser, Warnkes tolkning av Rorty, og dessuten lesninger av Taylor foretatt av Nicholas H. Smith, samt Jørgen Fosslund og Harald Grimen.

⁸ En vanlig misforståelse er at dialog nødvendigvis foregår mellom to parter, men det kan godt være flere. Misforståelsen skyldes kanskje forveksling av ”dia-” med ”di-” som betyr to. (*Online etymology dictionary*, s.v. ”dialogue”, <http://www.etymonline.com/index.php?term=dialogue>).

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, red og overs. av Joel Weinsheimer og Donald G. Marshall, 2. utg. (London: Continuum, 2004).

Metode

Jeg skal diskutere Gadammers teori opp mot teoriene nevnt over, og dessuten opp mot et virkelig tilfelle av dialog. Tanken er at teorien og det praktiske eksempelet kanskje kan tilføre hverandre noen innsikter. Teorien kan bringe klarhet i hva som ligger i dialogbegrepet. Eksempelet kan fungere som ”virkelighetssjekk” for anvendbarheten av teorien på krysskulturelle, politiske dialoger.

Eksempelet jeg har valgt er dialog om menneskerettigheter som føres mellom Indonesia og Norge. Dialogen drives av landenes myndigheter og gjennomføres årlig med deltakere fra begge land, både statlige representanter og andre. Menneskerettighetsdialogen er et godt eksempel på bruk av dialog i forsøk på å ordne opp i samfunnsmessige problemer i andre kulturer. En grunn til at valget falt på menneskerettighetsdialogen, er at jeg fikk sjansen til å være med på dialogmøtet i Oslo i april 2007. I forbindelse med møtet snakket jeg med norske og indonesiske deltakere, og var med på forberedelses- og oppsummeringsmøter i Utenriksdepartementet.¹⁰

Ser man på hvordan deltakerne og andre som jobber med menneskerettighetsdialogen forstår dialogen, oppdager man at de bruker et språk som er veldig annerledes enn det filosofiske. Gadammers teori omtaler dialog som sammensmeltning mellom horisonter, en dialektisk øvelse med fokus på sterke argumenter. Deltakerne i menneskerettighetsdialogen snakker på den andre siden om muligheter for å påvirke menneskerettighetssituasjonen; om dialog som alternativ til press. Deltakere i politiske stillinger snakker dessuten om politisk inntak i verdenssamfunnet og bilaterale relasjoner.¹¹

Spørsmålet er på den ene siden i hvilken grad man lykkes med å kaste lys over dialog slik som det utspiller seg i det empiriske eksempelet ved å bruke Gadammers teori, og på den andre siden i hvilken grad menneskerettighetsdialogen lever opp til idealet som kan utledes av Gadammers teori. Ser man på Gadammers teori fra ståstedet til deltakere i dialogen, vil det for mange virke som den ikke helt griper det som foregår i dialogen. Sagt med Gadamer og Taylor skal jeg ta opp om de teoretiske påstandene om dialog er i tråd med dialogdeltakernes forståelse av saken. Samtidig er ikke det at folk som jobber med menneskerettighetsdialogen

¹⁰ Møtet med menneskerettighetsdialogen, samt diskusjoner med veileder, fikk meg i stor grad til å skifte syn på innvirkningene materielle og maktmessige forhold kan ha på dialog. Det var veldig nyttig at Arne Johan Vetlesen presenterte meg for Onora O’Neills og Steven Lukes’ teorier.

¹¹ Etter å ha diskutert teorien med flere norske og indonesiske deltakere i dialogen, synes det som en gjennomgående reaksjon at teoriene fokuserer vel mye på uttrykte holdninger og selvforståelse (i forhold til løgner, bortforklaringer, urettferdige og undertrykkende strukturer).

ikke bruker samme språk som i teorien, i seg selv er noe argument mot at filosofisk dialogteori kan anvendes på den typen (krysskulturelle, politiske) dialoger. Et viktig teoretisk poeng er at teori kan bidra til å gi et klarere bilde av praksiser enn det folk som lever i tråd med praksisene selv er i stand til.

Disposisjon

Oppgavens del I ser nærmere på hva dialog er ut fra Gadamer's teori. Kapittel 1 starter med et overblikk over den filosofiske konteksten Gadamer befinner seg i. Jeg kommer inn på relativt abstrakte og eksistensielle spørsmål, som imidlertid snart settes i sammenheng med oppgavens problemstilling: Kapittel 2 tar opp hva Gadamer sier om betingelser for dialog og hvilke idealer som kan utledes for hvordan dialog bør føres. Tredje kapittel gir en innføring i menneskerettighetsdialog, før kapittel 4 klargjør teorien til Gadamer nærmere ved at idealene anvendes på det samme eksempelet. Diskusjonen i kapittel 4 dreier seg om normative aspekter utledet av Gadamer's teori. Foreløpig står Gadamer's teori fast, den anvendes "rett frem" på eksempelet. Idealene diskuteres ikke.

Kapitlene i de to påfølgende delene innledes alle med forskjellige sider ved eksempelet menneskerettighetsdialog som Gadamer's teori ser ut til å få problemer med å forklare; den fanger dem ikke opp, eller behandler dem på en lite tilfredsstillende måte. Deretter diskuteres det om Gadamer's teori virkelig ikke kan redegjøre for aspektet, og om andre teoretikere eventuelt kan utfylle Gadamer slik at hans tankegods omkring dialog fortsatt kan anvendes på menneskerettighetsdialogen. Her settes deskriptive sider ved Gadamer's teori eller forutsetninger den hviler på opp, mot empirien, og Gadamer justeres med andre teorier.

Del II tar opp om dialog er egnet for krysskulturell anvendelse. Kapittel 5 tar opp at Gadamer's teori for det meste omhandler dialog innenfor en tradisjon, mens i menneskerettighetsdialogen dreier det seg om møter på tvers av ulike tradisjoner. Jeg viser hvordan Taylor bidrar til å utdype hvordan Gadamer's teori kan anvendes krysskulturelt ved at han peker på mulighetsbetingelsene for dialog også på tvers av kulturer.

Del III diskuterer om dialog er egnet for politisk anvendelse. Delens tre kapitler tar opp ulike sider av det politiske aspektet ved menneskerettighetsdialogen. Kapittel 6 handler om at man i dialog i klassisk forstand vil finne frem til de beste argumentene i en sak, mens i menneskerettighetsdialogen brukes dialog som middel for å oppnå et mål man har satt seg på forhånd, man ønsker å få til en bestemt endring. Jeg undersøker det kritiske potensialet i

Gadamer's teori og ser dessuten på Taylors begrep om menneskelige konstanter som grunnlag for kritikk. Kapittel 7 ser på hvordan skjulte agendaer og maktbruk kan virke inn på dialog. I menneskerettighetsdialogen har myndighetene mye kontroll. Gadamer's teori sier ikke mye om makt, men Steven Lukes' teori er utfyllende. Etter å ha diskutert hvordan bevisst maktbruk kan påvirke dialog, tar kapittel 8 opp hvordan samfunnsmessige strukturer som ikke er under enkeltpersoners kontroll, kan virke inn på dialog. Kan Gadamer's hermeneutikk redegjøre for slike forhold? O'Neills teori impliserer at hermeneutikken alene ikke kan redegjøre for påvirkning fra materielle og maktmessige strukturer. Man trenger dessuten substansiell samfunnsteori. Lukes viser hvordan man i praksis kan vise at slike strukturer er i kraft. Jeg diskuterer hvordan Lukes' og O'Neills teorier kan utfylle Gadamer's.

Til slutt oppsummerer jeg oppgaven og konkluderer med at dialog, slik man finner den i Gadamer's teori, kan anvendes krysskulturelt og politisk dersom man kombinerer Gadamer's teori med andre teorier.



DEL I. HVA ER DIALOG?

For å undersøke om dialog er egnet for krysskulturell og politisk anvendelse, er det først nødvendig å redegjøre for hva dialog er. Hva er det som skjer når to eller flere parter møtes i dialog? Hvordan er det i det hele tatt mulig at de kan komme hverandre i møte og forstå hverandres syn? Betyr det at de må oppgi oppfatningene de bringer inn i dialogen?

For å redegjøre nærmere for hva som ligger i dialogbegrepet, er det nødvendig å se på teori om dialog. Hverdagslige oppfatninger og begrepsbruk slik man finner det i politiske kontekster, er for lite konsise til å kunne brukes som analytisk verktøy for å besvare oppgavens problemstilling. For å ha et sted å starte analysen, er det nødvendig med en mer teoretisk tilnærming. Som nevnt skal Gadamer's teori tjene som hovedteori i redegjørelsen for dialog. Teorien kan sies å ha intuitiv appell, og den har dessuten hatt stor innflytelse på tenkning innenfor mange ulike områder (for eksempel estetikk, lingvistikk, teologi, vitenskapsfilosofi og feminisme).

Gadamer's hovedverk *Truth and Method* omhandler menneskelig forståelse. Her redegjør han for forståelsens dialogiske struktur. Gadamer skriver særlig om hva som skjer når vi leser og prøver å forstå tekster, gjerne skrevet i en annen tid enn vår egen. Grunnen til at det likevel er relevant å se på hans teori i denne oppgaven, er at han sier mye om dialogbegrepet og hva det innebærer. Jeg skal se på hva som kan trekkes ut av teorien hans om dialog og forståelse, og legge andre spørsmål mest mulig til side. Både Gadamer selv og senere teoretikere trekker linjer fra det han skriver om tekst til andre sammenhenger der forståelse/tolkning er involvert. Eksempler er kunst, musikk, utsagn, samtaler, historiske hendelser, samfunnsordninger og samfunnsideal.¹² Hans innsikter må også kunne sies å gjelde for dialoger mellom levende personer og er et passende sted å starte diskusjonen av dialog i krysskulturelle, politiske sammenhenger.

Man kan tenke seg i hvert fall tre ulike typer situasjoner der forståelse kan finne sted. For det første er det situasjoner der én person prøver å forstå et meningsbærende objekt, for eksempel en tekst eller en historisk hendelse. Det er i utgangspunktet slike situasjoner Gadamer konsentrerer seg om. Videre kan man tenke seg situasjoner der to eller flere parter skal forstå *hverandre*; de prøver å leve seg inn i hverandres situasjon. Det er ikke slik forståelse Gadamer har for øyet, og det er heller ikke mitt fokus i denne oppgaven. Til slutt kan man tenke seg situasjoner der to eller flere ulike fortolkere skal forstå et felles (offentlig) meningsbærende objekt, for eksempel historikere i ulike epoker som prøver å forstå samme historiske hendelse. I denne oppgaven er det særlig den siste typen situasjoner som er

¹² Georgia Warnke, *Gadamer*, (Cambridge: Polity Press, 1987), 81.

interessante; to eller flere personer innenfor ulike kulturelle kontekster retter fokus mot, og møtes til meningsbrytning om, samme hendelser, samfunnsordninger eller lignende.

For å sette seg inn i det Gadamer sier om dialog, er det først nødvendig å kaste et blikk på foranledningen for teorien hans. Dette for å få et grep om hvilke diskusjoner Gadamer forholder seg til; hvilke spørsmål han er opptatt av å finne svar på. Gadamers teori er *hermeneutisk*, og jeg skal begynne med å se på sider ved hermeneutikken som er sentrale for diskusjonen av hva dialog er, og hvordan det kan brukes. Etter å ha sett på den hermeneutiske bakgrunnen for Gadamers teori, skal jeg komme mer direkte inn på dialogbegrepet i teorien hans. Deretter skal jeg anvende idealer for dialog utledet av teorien på det empiriske eksempelet menneskerettighetsdialog mellom Indonesia og Norge.

1. Den hermeneutiske bakgrunnen for Gadamers dialogbegrep

Hermeneutikk er *tolkningslære*, det vil si lære om hvordan mennesker tolker og forstår meningsbærende objekter. Hermeneutisk *forståelse* skiller seg fra vitenskaplige *forklaringer*, og skillet mellom de to er sentralt i den vitenskapsfilosofiske diskusjonen om human- og samfunnsvitenskapenes egenart. Diskusjonen har betydning for spørsmålet om anvendelsen av dialog i ulike sammenhenger. For å plassere hermeneutikken i et velkjent filosofisk terreng kan det vises til positivismestriden: Hermeneutikken protesterer mot positivismens forsøk på å bygge human- og samfunnsvitenskapene på naturvitenskapenes idealer om objektivitet, nøytralitet eller verdifrihet. Hermeneutikere står for synet at menneskelig adferd, intensjoner, oppfatninger, verdier, praksiser og samfunn er meningsbærende størrelser som må forstås, ikke forklares ut fra generelle lover slik man forklarer fenomener i naturvitenskapene. Å forstå betydningen av for eksempel en handling, er en virksomhet som kommer forut for en eventuell årsaksmessig forklaring av hvorfor handlingen har funnet sted.¹³ Naturvitenskapenes normer og idealer har vokst frem innenfor en bestemt tradisjon, et fellesskap av forskere, og idealene for kunnskap innen naturvitenskapene gjelder ikke for alle typer kunnskap.

Gadamer plasserer hermeneutikken i tradisjonen fra Aristoteles' praktiske filosofi.¹⁴ Hermeneutikken kan bidra til å overvinne ubalansen i det moderne samfunnet mellom overdrevent fokus på vitenskaplig metode og teknologi og tilsvarende nedtoning av allmenn-

¹³ Warnke, *Gadamer*, 7.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics* 2, nr. 4, (1975), 312.

menneskelig ansvarlig beslutningstaking. Gadamer er kritisk til et samfunn der viktige beslutninger tas av eksperter innenfor ulike vitenskaper. Vitenskaplig metode kan ikke være substitutt for menneskelig moralsk ansvarlighet. Han kritiserer ikke vitenskap i seg selv, men den overdrevent sterke posisjonen den har fått i samfunnet og fortrengningen av allmennhetens kapasiteter til å ta moralske beslutninger. En del av hans prosjekt er derfor å redegjøre for hermeneutikkens plass i vitenskapen. Det er nødvendig å være klar over den hermeneutiske dimensjonen ved samfunnsvitenskaplige undersøkelser, samt ved det de forsker på: "... there are hermeneutical dimensions – processes of communication, of the exploration of opinions, of linguistic impact – in our social investigations."¹⁵ Vitenskapen må ikke miste av syne sitt forhold til det praktiske liv.

Den hermeneutiske sirkel

Tidlige hermeneutiske teorier dreide seg om hvordan bibelen kunne tolkes uten at man måtte støtte seg til autoriteter innen kirken.¹⁶ I disse teoriene var man ute etter å finne prinsipper for tolkning av teksten på tekstens egne premisser. Man ville komme frem til meningen med teksten slik den stod skrevet, uten å støtte seg til opplysninger om personen som skrev den ned eller om epoken da den ble nedtegnet. Hermeneutikken startet som en refleksjon over hvilke prinsipper som styrer og bør styre en slik tolkningsprosess. Ved å lese de enkelte delene av teksten i lys av helheten og å se helheten i lys av delene så vil man få en stadig bedre forståelse av verket. På den måten trenger man ikke å forholde seg til kilder utenfor teksten selv. Dette er ideen om *den hermeneutiske sirkel*: Man får forståelse av et verk ved å lese de ulike delene og justere oppfatninger om delene og helhetsoppfatninger kontinuerlig i forhold til hverandre. I starten av hermeneutikkens historie var tekstens sannhet *fokuset* for tolkning. Det ble forutsatt at det som stod i bibelen var Guds ord og dermed at det var *sant*. Målet for bibeltolkning var å forstå innholdet i ordene, og en riktig tolkning ville gi innsikt i sannheten.

Gadamer snakker om menneskelig forståelse generelt, ikke bare om forståelse av bibelen. På veien fra de tidlige hermeneutikerne, som var opptatt av tolkning av bibelen, til Gadamers mye bredere teori, er ideen om den hermeneutiske sirkel beholdt. Hermeneutikken

¹⁵ Gadamer, "Hermeneutics and Social Science", 311.

¹⁶ Presentert av blant andre lutherianeren Matthias Flacius, 1500-tallet (Warnke: *Gadamer*,5).

har imidlertid gått igjennom en utvikling i flere steg, både når det gjelder hva som ansees som *fokuset* og hva som ansees som *objektet* for hermeneutikkens tema: tolkning.¹⁷

Fokuset for tolkning er sannhet

Fokuset, eller målet, for tolkningen er ifølge tidlig hermeneutikk å gripe sannhetsinnholdet (*truth content*) i det som tolkes. Senere skiftet fokuset, og ifølge *romantisk hermeneutikk* er det, hvis man for eksempel skal tolke en tekst, ikke nok å sette seg inn i meningsinnholdet i teksten.¹⁸ Det er noe mer som kreves for å oppnå forståelse, nemlig at fortolkeren i nåtid gjenopplever skaperakten bak verket. Fortolkeren skal sette seg inn i, og oppleve på nytt, de unike tankene tenkt av en bestemt person til en bestemt tid. For å nærme seg skaperakten, er det nødvendig å se på historiske og kulturelle omstendigheter; opplysninger om forfatterens livshistorie og om samfunnet på den tiden da verket ble skrevet, kan bidra til en genuin gjenopplevelse.

Man kan si at Gadamer går tilbake til de tidlige hermeneutikerne og tanken om at fokuset eller målet for tolkning er tilegnelse av sannhet.¹⁹ I motsetning til romantiske hermeneutikere, vil Gadamer si at når man virkelig forstår en tekst, griper man sannheten i det den uttrykker. Å forstå verkets mening er å forstå dets sannhet. Det er innholdet, eller *saken* (*die Sache*), man er opptatt av når man leser en tekst; spørsmålet man stiller seg er om teksten sier noe sant om en sak. Gadamers påstand er deskriptiv; når vi leser en tekst, er vi normalt fokuserte på spørsmålet om det teksten sier er sant. Påstanden har også, som vi skal se, en normativ slagside. Gadamer er skeptisk til det han kaller romantikernes estetisering av hermeneutikken der alle typer uttrykk ansees som ”kunstneriske tanker”. Å ta for seg forfatterens historiske og kulturelle bakgrunn for å få innsikt i intensjonen bak en tekst, er ifølge Gadamer nødvendig bare i tilfeller der innholdet i teksten overhodet ikke gir mening, og en slik tilnærming brukes bare etter å ha forsøkt å forstå tekstens sannhetsinnhold. Gadamer syn er interessant når det gjelder spørsmålet om man kan gå bak dialogpartnerens selvforståelse i dialogen, om det vil gi en bedre innsikt i saken som diskuteres. Spørsmålet kommer opp i forbindelse med diskusjonen om muligheter for kritikk i dialog.

¹⁷ Paul Ricoeur beskriver utviklingen som ”a movement of deregionalisation [and] radicalisation”. (Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, overs. av John B. Thompson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 44.)

¹⁸ Friedrich D.E. Schleiermacher er eksempel på en romantisk hermeneutiker. (Arne Grøn et al., ”Politikens filosofi leksikon”, red. av Poul Lübecke, (København: Politikens forlagshus, 1983), 389-390.)

¹⁹ Warnke, *Gadamer*, 41.

Utviklingen av hva som ansees som tolkningens fokus, har sammenheng med endring i synet på *misforståelsens* og *tvilens* plass i tolkning. For romantiske hermeneutikere er forståelse synonymt med gjenopplevelse, og vanligvis har vi bare en vag idé om erfaringen som motiverte forfatteren til å skrive akkurat den teksten. Fortolkerens jobb dreier seg om å overkomme gapet som skiller en fra forfatterens erfaring. Dermed må man starte helt fra grunnen av når man skal tolke og forstå noe. Ifølge Gadamer sees tvil ut fra et slikt syn som en respons på det oppkonstruerte problemet at man må løse alle problemer på forhånd. Man har et uoppnåelig ønske om å komme frem til en løsning som ikke trenger senere revurdering.²⁰ Gadamer selv derimot, er ikke opptatt av tvil som en grunnholdning, som den typen metodisk tvil man finner i filosofisk skeptisisme. For ham dreier forståelse seg om å gripe et sannhetsinnhold, og den normale situasjonen er at folk forstår hverandre, nærmere bestemt at den ene greier å gripe sannhetsinnholdet i det den andre sier. Det er mer forståelse i verden enn det er mangel på forståelse. Tvil er for Gadamer noe som oppstår når vi innimellom møter på noe i livet som ikke gir mening eller som virker uklart for oss. Tvil oppstår når man merker at noe viktig blir sagt, men det er uklart for en hva det er; når man har mistanke om en misforståelse.

Tolkning som menneskelig væremåte

Fokuset for tolkning er ifølge Gadamer å gripe et sannhetsinnhold, og jeg skal snart komme inn på hva det har å si for hans syn på dialog. Men først skal jeg se på hva som ansees som *objektet* for tolkning; hva er det som skal tolkes? De tidlige hermeneutiske teoriene var relativt snevre i spørsmålet om hva som er objektet for tolkning. De omhandlet først og fremst religiøse tekster og lovverk. Senere har hermeneutikken blitt stadig bredere; den har utviklet seg til å handle om alle typer ytringer²¹, og symbolske strukturer²². Gadamer er enda mer radikal; for ham er hermeneutikkens tema verden og oss selv.²³ Hermeneutikk handler om vår konfrontasjon med virkeligheten i alle dens manifestasjoner.²⁴ Det har blitt et spørsmål om ontologi. Gadamer plasserer fortolkeren selv som en del av den hermeneutiske sirkelen. Mennesker tolker ikke bare enkelte meningsbærende objekter rundt seg, men fortolker hele

²⁰ Warnke, *Gadamer*, 32.

²¹ Med Friedrich D. E. Schleiermacher. (Warnke, *Gadamer*, 2).

²² Med Wilhelm Dilthey. (Warnke, *Gadamer*, 2).

²³ Gadamer følger Martin Heideggers syn.

²⁴ Anton A. Van Niekerk, "Textuality and the Human Sciences: an Appraisal of Paul Ricoeur", i *Scriptura* 5, (1995), 1-33.

tiden. Det er måten vi lever på, og våre liv er selv produkter av tolkning. Georgia Warnke kommenterer i artikkelen "Hermeneutics, Ethics, and Politics" at vi prøver å forstå historier rundt oss som vi ikke selv har startet og ikke kan avslutte, men som vi er en del av og derfor må fortsette på en eller annen måte. "To this extent, our understanding of these stories is an understanding from the middle of an ongoing narrative."²⁵

Når man prøver å forstå en tekst (eller et annet meningsbærende objekt), har man som utgangspunkt en *forforståelse* av teksten. Man har en antagelse om hva den vil si. Så leser man tekstens ulike deler i lys av forforståelsen, og reviderer helhet og deler i lys av hverandre. Ens forforståelse av teksten er del av ens *forståelseshorison*t. Forståelseshorison ten er summen av alle de underforståtte antagelsene man har om verden.²⁶ Gadamer sier om horisontbegrepet at det egner seg til å beskrive denne summen fordi det "... expresses the superior breadth of vision that the person who is trying to understand must have".²⁷ Horisonten er *begrenset*, men *åpen*; den kan utvides. Videre er forforståelsen av teksten påvirket av tradisjonen som både leseren og teksten er del av. Forforståelsen av teksten er påvirket av tidligere tolkninger av teksten. Tradisjonen har en "operativ kraft" over de som er del av den. Denne "kraften" kaller Gadamer for *virkningshistorie*. Enten man er enig i påstandene, oppfatningene og verdiene som tradisjonen overleverer eller man reagerer imot den og er uenig, så blir man påvirket av, og er "betinget av", tradisjonen.²⁸

Sentralt i hermeneutikkens historie er spørsmålet om vi kan ha kunnskap om hendelser og verker fra tidligere tider. Vår forståelse av verden er påvirket av omstendigheter fra vår egen tid. Hvordan kan vi da forstå fortidige hendelser slik historikeren forsøker, eller fortidige åndsverker, slik for eksempel en litteraturviter forsøker?²⁹ Gadamer anser spørsmålet som misforstått.³⁰ Stiller man spørsmålet, ser man tiden som skiller de historiske hendelsene fra fortolkeren som et hinder for forståelse (og opphav til et epistemologisk problem). Men for Gadamer er vår historiske og kulturelle situerteth selve essensen i sosial og historisk forståelse. For alle mennesker, historieforskere medregnet, er selv plassert midt i historien. Og

²⁵ Georgia Warnke, "Hermeneutics, Ethics, and Politics", i *The Cambridge Companion to Gadamer*, red. av Robert. J. Dostal, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 80. Kommentaren er rettet mot Heidegger, som Gadamer er inspirert av her.

²⁶ Vi starter aldri med en blank side, vi har alltid en formening om emnet. Vi stiller ikke spørsmål ut i intet; vi har med oss vår forforståelse når vi søker svaret.

²⁷ Gadamer, *Truth and Method*, 304.

²⁸ Ibid., 300.

²⁹ Dilthey var opptatt av dette spørsmålet. Han motsier den formen for historisme som følger av romantisk hermeneutikk. Historismen sier at historiske hendelser må forklares ut fra sin egen tid, ut fra betingelser fra den gjeldende perioden. Men Diltheys syn er at man umulig kan sette seg nøyaktig inn i fortidige personers tanker, til det er man for sterkt påvirket av omstendigheter i sin egen tid. (Warnke, *Gadamer*, 27).

³⁰ "Misguided" i: Warnke, *Gadamer*, 34.

ved å anse personer som forsker på sosiale og historiske fenomener som del av tradisjonen de forsker på, kan Gadamer si at forskerne forstår historien ”innenfra”. Ens forståelseshorisont er formet av nettopp den historien man prøver å forstå, ”... the horizon of the present cannot be formed without the past”.³¹ I Gadamers teori er forståeren selv en del av den hermeneutiske sirkelen. Human- og samfunnsvitenskapene er en fortsettelse av forskernes selvforståelse, og spørsmålene som stilles i vitenskap springer ut av forskernes livserfaring. Leseren kan forstå teksten fordi den angår leserens egen selvforståelse. Vår situerthet er dermed ikke noe som kan eller bør overkommes ved hjelp av en verdifri metode. Situértheten er derimot en forutsetning for å ha kunnskap.

Menneskelig forståelse er endelig, i den forstand at den avhenger av forhold man aldri kan ha full oversikt over, som historie og språk (i vid forstand). Derfor er det meningsløst å søke evige, ahistoriske sannheter sikret mot fremtidig revisjon. Det nærmeste man kan komme en sannhet er stadig reviderte, stadig rikere former for forståelse som resultat av nye møter med personer, uttrykk og hendelser.

2. Gadamer: Dialog som møte mellom virkelighetsoppfatninger

Etter å ha sett på sentrale trekk ved hermeneutikken og Gadamers filosofi, skal jeg nå komme inn på dialogbegrepet. Hva er det som skjer når to eller flere parter møtes, diskuterer og eventuelt kommer til ny forståelse? Når jeg nå tar opp dialogbegrepet i Gadamers teori, skal det først dreie seg om det deskriptive spørsmålet om hva dialog er. Deretter skal jeg se på det normative spørsmålet om hvordan dialog bør føres. Både den hermeneutiske sirkel, sannhetsfokus, forforståelse, fortolkerens situerthet og virkningshistorie er ingredienser i Gadamers dialogbegrep.

Gadamers hermeneutiske filosofi omhandler menneskelig forståelse generelt. Man kan si at siden Gadamers teori gjelder for all forståelse, gjelder den også forståelse mellom partene i en dialog, og hermeneutisk teori kan anvendes på slik dialog. Ut fra teorien om den hermeneutiske sirkelen, har partene en forforståelse som de deretter reviderer i lys av mer konkrete deloppfatninger som kommer frem i løpet av møtene. Deloppfatningene justeres også i lys av helhetsoppfatningen.

Men Gadamers teori er relevant også mer direkte i og med at han snakker om den dialogiske strukturen ved forståelse. Han bruker dialog mellom mennesker (eller mellom sett

³¹ Gadamer, *Truth and Method*, 305.

av fordommer eller ulike historiske horisonter³²) som bilde på møtet mellom fortolker og tekst. ”When it is interpreted, written tradition is brought back out of the alienation in which it finds itself and into the living present of conversation, which is always fundamentally realized in question and answer.”³³ I den forbindelsen sier han mye om hva han legger i begrepet dialog. Jeg tar altså et skritt fra forståelse som Gadamer skriver om, tilbake til samtale. For å klargjøre hva som er betingelsene for forståelse, går Gadamer nærmere inn på betingelser for samtale. Det han sier er direkte relevant for spørsmålet om hva dialog er.

I forståelsesakten er det to forståelseshorisonter som møtes. Spørsmålet er hvordan det er mulig å overkomme kløften mellom de to. Hvordan kan partene overkomme sin egen horisont? Gadamer svarer at horisontene må utvide seg, slik at de kan smelte sammen til en ny horisont. Jeg skal se nærmere på prosessen horisontsammensmeltning. To hovedelementer er involvert i prosessen, nemlig *å sette sin egen forståelse på spill*, og *å anvende meningsinnholdet på en konkret situasjon*.

Å sette sin egen forståelse på spill

Før jeg skal ta opp hva som ligger i å sette sin egen forståelse på spill, kan det være nyttig å se på en innvending mot Gadamer teori. I møte med en ny tekst, en uttrykt oppfatning, en hendelse, en samfunnsordning eller lignende, er vårt utgangspunkt for forståelse alltid vår forforståelse, en antagelse om mening som stammer fra vår forståelseshorisont. Forforståelsen reviderer vi i møte med teksten, utsagnet, samfunnsordningen eller liknende. Påstanden om at vi alltid forstår nye tekster eller lignende ut fra vår egen situasjon, kan lett lede til innvendinger om *subjektivisme*. Men som nevnt er forforståelsen vår påvirket av den tradisjonen vi er del av; verkets virkningshistorie virker på oss; vår tolkning er del av tradisjonen og ikke en enkeltstående enhet som kan gi opphav til en hvilken som helst tolkning. At vår forforståelse på denne måten er del av en større sammenheng, imøtegår innvendingen om at tolkningen av en tekst vil variere fra person til person. Men samtidig er grunnlaget for en ny innvending lagt, nemlig at tolkningen av en tekst vil *varierte fra tradisjon til tradisjon*; for hvorfor skal vi stole på at forståelsen som springer ut av akkurat vår tradisjon har noe for seg? Dessuten er det gjerne flere mulige tolkninger som springer ut av samme tradisjon; hvordan skal man kunne velge mellom disse? Sagt på en annen måte, hvordan skal

³² Warnke, *Gadamer*, 139.

³³ Gadamer, *Truth and Method*, 362.

man kunne skille mellom forforståelser som belyser og de som forvrenger, meningen i det vi prøver å forstå?³⁴

Spørsmålet er vanskelig fordi vi alltid forstår nye tekster, utsagn eller annet ut fra vår egen tradisjon, tradisjonens påvirkning på oss er så sterk. Vi trenger noe å revidere forforståelsen vår ut fra, som gjør at vi kan komme ut av tradisjonens grep. Gadamer's forslag er at vi må la teksten snakke til oss, vi må sjekke vår forståelse av den opp mot teksten selv, ikke bare opp mot vår forforståelse. For å gjøre det, må vi ha en slags tillit til teksten som gjør at vi er villige til å sette våre egne oppfatninger på spill. Nærmere bestemt må vi, for det første, ha som utgangspunkt at teksten har en *indre konsistens*. ”The text must be approached as an internally consistent whole because it is this assumption of self-consistency that provides a standard for keeping or discarding individual interpretations of the text’s parts.”³⁵ Men selv om vi antar tekstens indre konsistens, risikerer vi likevel at vi har en forforståelse av den som er gal, men som vi kan få til å stemme med det vi leser. Vi risikerer at den hermeneutiske sirkelen er en ond sirkel. I tillegg til å ha som utgangspunkt at teksten har en indre konsistens, må vi derfor anta at den er *sann*. Vi må anta at teksten kan *lære oss noe*, at den kan gi oss et mer komplett bilde av saken det er snakk om enn det bildet vi har fra før. Vi må se etter styrken i tekstens argumenter. Da kan teksten presentere seg selv. Vi har fått en standard for å forkaste eller beholde tolkninger av en tekst der man får delene og helheten til å stemme, og som også stemmer med ens egen forforståelse, men der man ikke kan være sikker på at man ikke forvrenger tekstens mening til å passe med forforståelsen.

Ved å innføre foregripelse av fullkommenhet som mulighetsbetingelse for forståelse, gjør Gadamer all hermeneutikk til substansielle undersøkelser. Forståelse av et meningsbærende objekt handler alltid også om forståelse av en sak, og om hva som er sant og usant om saken.

Meningsinnholdet må anvendes på en konkret situasjon

Men hvis man skal ha som utgangspunkt at tekster man leser eller oppfatninger man møter på hos andre er sanne, betyr det at man må godta som sant alt man møter på? Gadamer er inspirert av Aristoteles’ syn som sier at en del av betydningen til moralske normer trer frem først når de anvendes på en situasjon.³⁶ Gadamer sammenlikner tekster med etiske normer hos

³⁴ Warnke, *Gadamer*, 81.

³⁵ *Ibid.*, 83.

³⁶ Gadamer, *Truth and Method*, 310.

Aristoteles. Normer som skal forstås må *appliseres*. Både for etiske betraktninger om en selv, om andre som man gir råd til og om etisk-politisk forståelse av fellesskap, gjelder det at man må applisere normer og verdier på den bestemte situasjonen. Det nytter ikke dogmatisk å anvende egne erfaringer på andres situasjoner.³⁷ Ved å applisere normene, utvikles også innholdet i dem, de er ikke statiske.

På samme måte som for etiske normer hos Aristoteles, modifierer man ifølge Gadamer tekstens sannhet i forhold til de endrede historiske omstendighetene ved at man forsøker å anvende den på konkrete omgivelser. Teksten har ikke en fastlåst mening; meningen trer frem for forståeren når han eller hun ser om den gir mening ut fra sine omgivelser. Sagt på en annen måte; teksten får mening når vi ser den som svar på spørsmål vi selv stiller.³⁸ Meningen avhenger altså ikke bare av teksten, men også av leseren. Innvendingen som reiser seg da, er om tekstens betydning fullt og helt avhenger av oss: Kan enhver tekst bety det vi vil at den skal bety?

Det Gadamer sier om mening som anvendelse på vår egen situasjon, fører oss tilbake igjen til spørsmålet vi startet med: Vi forstår nye tekster eller lignende ut fra situasjonen vi er i; betyr det at vi uansett vrir på dem så de passer med vår forforståelse? At vi sitter fast i vår egen horisont og aldri kan lære noe nytt? På den ene siden er det en forutsetning for å kunne forstå noe nytt at vi lar teksten utfordre oss. På den andre siden kan vi bare forstå ved å anvende meningen på vår egen situasjon. Warnke kommenterer at Gadamers hermeneutikk utgjør en slags pendelbevegelse.³⁹ Spenningen mellom å foregripe tekstens fullkommenhet og å anvende tekstens mening på vår egen situasjon har som funksjon i Gadamers teori å forhindre konservatismen i at vi sluker teksten vi leser hel, og subjektivismen i at vi forvrenger alle nye synspunkter så de passer inn i vårt bilde. Begge de to elementene er nødvendige for at forståelsen vår ikke skal falle sammen, spenningen mellom dem utgjør grunnlaget for forståelse. Det kan sies å være Gadamers alternativ til å prøve å lage en universell, verdifri teori om hvordan komme frem til sannhet.

Dialog som horisontsammensmeltning

Gadamers dialogbegrep hviler på nettopp spenningen mellom de to elementene å sette sin egen forståelse på spill og å anvende meningsinnholdet i det man skal forstå på en konkret

³⁷ Warnke, *Gadamer*, 93.

³⁸ Gadamer, *Truth and Method*, 367.

³⁹ Warnke, *Gadamer*, 99.

situasjon. For å ha mulighet til å overskride ens egen horisont og forstå nye tekster, utsagn eller lignende, er man nødt til både å anta fullkommenheten i det den andre sier, og å anvende det. Hva som blir utfallet av en dialog, kommer an på både den som skal forstå og det som blir forstått. I en levende dialog der to parter diskuterer en sak, foregår det en meningsutveksling der begge partene revurderer sin forståelse av den samme saken. Når betingelsene for dialog er oppfylt, kan partene komme ut av egen forforståelse. De to horisontene smelter sammen, "...understanding is always the fusion of these horizons, supposedly existing by themselves."⁴⁰ På denne måten er det at vår forforståelse muliggjør ny forståelse, forståelseshorisonten er åpen. Fremstillingen av horisontsammensmeltning er Gadamer utlegning av den hermeneutiske sirkelen.

Resultatet av autentisk dialog er ideelt sett en helt ny forståelse som skiller seg fra begge deltakernes tidligere forståelse. En slik kvalitativt ny forståelse vil føre til at deltakerne i dialogen forandrer seg. Når de kommer ut på den andre siden av dialogen, har de kommet til ny erkjennelse. I dialog vil Gadamer si at partene, gitt sine ulike bakgrunner, har mulighet for å berike sine syn på temaer som tas opp. Forskjellene i bakgrunn er konstruktive, de sørger for at saken hele tiden blir belyst fra ulike vinkler.

Gadamer teori viser hvordan det er mulig at to parter kan komme ut av egne forståelseshorisonter og sette seg inn i ny forståelse. Men horisontsammensmeltning er ikke en enkel prosess. Det å faktisk sette ens eksisterende syn på prøve, å risikere å gi det opp, er oftest rystende. Det krever at man gir opp noe av det man tror på, og kanskje får et annet blikk på verden og en selv. Derfor er det ingen automatikk i at horisontsammensmeltning vil finne sted hver gang ulike syn møtes.

Idealer for dialog

Betingelsene Gadamer setter opp for autentisk dialog, kan samtidig fungere som normativt ideal for hvordan dialog bør føres. I *Truth and Method* undersøker Gadamer mulighetsbetingelsene for forståelse; han skriver om nødvendige elementer som må være tilstede for at forståelse skal være mulig. Teorien hans er slik sett deskriptiv (hvis man vil forstå, så må man...), og Gadamer selv vil ikke uttale seg om hvordan vi bør handle i konkrete situasjoner. Men idet han skriver om hva dialog er, kommer han ofte inn på hva genuin dialog er, og selv om Gadamer ikke vil ta skrittet, skal jeg forsøke å sette opp noen

⁴⁰ Gadamer, *Truth and Method*, 305.

kriterier for god dialog inspirert av teorien hans. Ut fra vektleggingen av sannhet som fokus for forståelse, samt det Gadamer sier om elementene i horisontsammensmeltning, kan det utledes noen normative poenger.

Som nevnt vektlegger Gadamer at man i dialog må fokusere på saken som tas opp. Han går tilbake til før-romantisk hermeneutikk som så på hermeneutikkens oppgave som å finne tolkningsprinsipper for å nå frem til sannheten i det teksten sier, uten å forholde seg til informasjon om forfatteren eller epoken da verket ble til. Å få en forståelse av temaet, dreier seg om å sette seg inn i meningsinnholdet i det den andre sier og å avgjøre om det er sant. Et krav til autentisk dialog vil være at man diskuterer en *sak*, og at partene er opptatt av å høre hva den andre har å si om saken. Man fokuserer ikke på den andres bakgrunn eller hvorfor den sier det den sier. Begynner man allerede fra starten av å stille spørsmål om den andre partens bakgrunn, hvorfor de tenker og handler som de gjør, punkterer man raskt dialogen. Man mister det verdifulle fokuset på saken og motivasjonen om å komme frem til en felles forståelse av temaet som tas opp.

Partene er likeverdige, og de deler holdningen at de kan lære noe av den andre. De leter etter styrkene i den andres syn: "To conduct a conversation means to allow oneself to be conducted by the subject matter to which the partners in the dialogue are oriented. It requires that one does not try to argue the other person down but that one really considers the weight of the other's opinion."⁴¹ Partene er interesserte i å komme videre i diskusjonen ved å overbevise eller bli overbevist. Det er slett ikke noe mål ut fra Gadamer s teori å "vinne" diskusjonen, eller å få den andre over på sin side. Målet er derimot å komme frem til hva som er det beste synet.

Selv om parter i en dialog har veldig ulik bakgrunn, er det likevel saken som bør stå i fokus. Utgangspunktet er at partene forstår hverandre, tvi er kun noe som oppstår når man ikke greier å komme frem til en felles forståelse av saken. Samtidig er det viktig ikke å ta for lett på det og overse at forståelse er en krevende prosess. Ved siden av tillit partene imellom, er det også nødvendig med noe mistenksomhet. Det gjelder å være klar over motstanden man vil møte på i forsøk på ny forståelse, så man ikke tror at partene forstår hverandres syn før de virkelig å ha prøvd, uten å sette sine oppfatninger på spill. Her kan det påpekes at Gadamer stort sett snakker om møter mellom forståelseshorisonter innenfor samme tradisjon. I møter på tvers av tradisjoner, vil det som regel være flere tilfeller av misforståelser. Det vil være mer problematisk å holde forståelse opp som regelen og misforståelse som unntaket.

⁴¹ Gadamer, *Truth and Method*, 360-361.

I dette kapittelet har jeg sett nærmere på Gadammers videreføring av det klassiske dialogbegrepet. Betingelser for dialog er at man har som holdning at den andres oppfatning kan være sann, at man setter sine egne oppfatninger på spill. I tillegg må man nødvendigvis anvende mening på en konkret situasjon. Da kan partene nå utover sin egen forforståelse, og horisontene kan smelte sammen. En god dialog er fokusert på spørsmålet om sakens sannhet, har likeverdige parter med innstillingen at man kan lære noe av den andre og ser etter de sterke sidene i motpartens argumenter.

Jeg skal belyse teorien nærmere ved å vise hvordan idealene ser ut anvendt på et virkelig tilfelle av dialog, nemlig menneskerettighetsdialog. Samtidig får jeg gitt en gjennomgang av ulike sider ved menneskerettighetsdialogen, som senere i oppgaven fungerer som ”virkelighetsjekk” for anvendbarheten av teorien på krysskulturell, politisk dialog. Aller først er det nødvendig med en innføring i eksempelet.

3. Innføring i eksempelet menneskerettighetsdialog

Kapittelet gir en innføring i hva menneskerettighetsdialoger er. Stoffet er hentet fra St. meld. nr. 21 (1999-2000), regjeringens hjemmesider, samtaler med deltakere i menneskerettighetsdialogene, informasjon fra det norske Utenriksdepartementet til deltakerne, observasjoner fra dialogmøtet mellom Indonesia og Norge i april 2007, samt forberedelses- og oppsummeringsmøter i forbindelse med dialogmøtet.

Norge har for tiden menneskerettighetsdialoger med Indonesia, Kina og Vietnam. Menneskerettighetsdialogene er startet opp av myndighetene i de ulike landene. Det er utenriksdepartementene som er initiativtakere, og det er de som bevilger penger, inviterer deltakere og driver dialogene. Flere institusjoner er involverte i selve arbeidet. Benevnelsen ”menneskerettighetsdialog” brukes om årlige møter mellom partene i dialogen og dessuten om prosjekter som genereres i forlengelse av møtene. Det holdes plenumsmøter der deltakere på alle nivåer i dialogen er med, møter mellom politikere der ministere og andre fra den politiske ledelsen i begge land deltar, og møter mellom representanter fra ulike grupper i sivilsamfunnet. De sistnevnte såkalte ”ekspertene” møtes i mindre arbeidsgrupper der konkrete og smalere temaer tas opp til diskusjon. Eksempler på temaer er dødsstraff, menneskerettigheter i politiet, minoriteters rettigheter og trosfrihet. Når det gjelder prosjektene varierer omfanget og formen fra land til land. Eksempler på prosjekter er tilvirkning til undervisningsmaterieell om menneskerettigheter, stipender til

menneskerettighetsforskning og kurs i menneskerettigheter for jurister og universitetsutdannede som siden holder egne kurs. Jeg kommer særlig til å se på arbeidsgruppene (med eksperter som deltakere) i denne oppgaven, fordi det er de som har mest til felles med dialogformen som teoriene omtaler. Prosjektene kan sees som fortsettelse av dialogen i arbeidsgruppene, de fortsetter også å påvirke oppfatninger om menneskerettigheter. Prosjektene går over lengre tid.

I arbeidsgruppene deltar en sammensatt gruppe mennesker. Landene bestemmer selv hvem som skal være med i deres delegasjon, men de kan komme med forslag eller ønsker til hverandre. Typiske deltakere er forskjellige ikke-statlige organisasjoner, akademikere og representanter fra ulike deler av rettssystemet. Det er meningen at partene skal møte som individer eller representanter for ulike organisasjoner, ikke som representanter for statene. Ekspertene skal diskutere landenes utfordringer når det gjelder respekt for internasjonalt anerkjente menneskerettigheter. Utgangspunktet er ofte at landene har ratifisert en menneskerettighetskonvensjon, men at det fortsatt skjer brudd mot rettigheter i konvensjonen. Myndighetene setter ikke opp en fast agenda med bestemte saker som partene skal forhandle om. Målet er ikke nødvendigvis at partene skal komme frem til felles svar på bestemte spørsmål. De ulike arbeidsgruppene skal selv komme frem til hvilke menneskerettslig utfordrende temaer de vil ta opp. Den uttrykte hovedmålsetningen for begge parter i dialogmøtene er likevel å oppnå økt respekt for menneskerettigheter.

4. Lever menneskerettighetsdialogen opp til dialogidealene fra Gadammers teori?

Hovedpoenger i kapittel 2 var at dialog, ifølge Gadamer, er en dialektisk øvelse der partene må være villige til å endre sitt standpunkt for å nå frem til en kvalitativt ny forståelse. Mulighetsbetingelser for dialog er at man setter sin egen oppfatning på spill samt at man anvender meningsinnholdet i det man skal forstå på en konkret situasjon. Mulighetsbetingelsene kan sies å implisere idealer for dialog. I en ideell dialog er partene likeverdige, fokuset er på saken som diskuteres, og man er ute etter å lære noe nytt om saken; man ser etter styrkene i argumentene til motparten. I dette kapitlet skal jeg la teoriens dialogideal stå fast og stille spørsmålet: I hvilken grad kan menneskerettighetsdialogen sies å leve opp til dialogidealene utledet fra teorien? Jeg stiller foreløpig ikke spørsmål til selve teorien.

Jeg skal ikke vurdere i hvilken grad menneskerettighetsdialog er effektivt i forhold til å nå det uttalte målet, nemlig økt respekt for menneskerettigheter.⁴² Jeg skal heller ikke gå gjennom alle sider ved menneskerettighetsdialogen med sikte på å gi en helhetlig vurdering av om den lever opp til idealene. Observasjonene som er gjort, er ikke omfattende eller systematiske nok til at en slik konklusjon kan trekkes på grunnlag av dem, dessuten er dialogen såpass mangeartet at en total vurdering vil være vanskelig å gjøre. I stedet skal jeg plukke ut bestemte aspekter ved menneskerettighetsdialogen som synes relevante å diskutere ut fra teoriene. I tillegg til dialogen med Indonesia nevner jeg enkelte eksempler fra dialoger med Kina og Vietnam. Først skal jeg se på sider ved menneskerettighetsdialogen som stemmer bra med det teoretiske dialogbegrepet. Deretter skal jeg ta opp tre aspekter som synes å gå på tvers av idealet for dialog.

Dialogiske aspekter ved menneskerettighetsdialogen

Menneskerettighetsdialog er et eksempel på sosialt engasjement som forholder seg til at partene som er involvert har ulik bakgrunn og ulike oppfatninger. Dialogpartnerens syn på saken som tas opp, er med i betraktninger av hvordan situasjonen er, hvordan den bør være og arbeidet som bør gjøres for å nå dit. I St. meld. nr. 21 (1999-2000) kan man lese om regjeringens mening med bruken av begrepet: ”Selv om svært mye av det norske menneskerettighetsengasjementet i andre land kan kalles dialog, henspiller betegnelsen menneskerettighetsdialog på at det er en dybde i denne dialogen som kvalitativt skiller den fra andre dialoger.”⁴³ Det ser ut til at navnet ikke er tilfeldig valgt, men at man har hatt en oppfatning om dialog som en spesiell kommunikasjonsform. I utarbeidelsen av opplegget for menneskerettighetsdialog har man fra norsk side vært oppmerksomme på at det kan være en spenning mellom ønsket om å påvirke menneskerettighetssituasjonen og opplevelsen av at

⁴² Det er mange eksempler på kritikk i pressen som hevder at dialog ikke medfører endringer, men derimot er med på å videreføre undertrykkende forhold. Et eksempel fra dagspressen er et innlegg av Aage Borchgrevink (Den Norske Helsingforskomité) i Morgenbladet 11.04.2008 som hevder at ”[e]n generell dialog om menneskerettigheter fører ingen steder i forhold til Kina.” Han skriver at kinesiske ”dukkemestere” styrer dialogdeltakerne og at kineserne først og fremst er ”opptatt av å kanalisere kritikken fra utlandet inn i disiplinerte former”. For å drøfte om dialog er effektivt for å nå bestemte mål, er det nødvendig å undersøke empirisk om faktiske forhold endrer seg som følge av dialog. I boka *The Power of Human Rights* gjør Thomas Risse, Stephen C. Ropp og Kathryn Sikkink med flere, sammenliknende studier av liknende stater som i ulik grad har deltatt i dialog med utenforstående parter. De studerer dialog som årsaksfaktor og viser at argumenterende, overbevisende kommunikasjon er en viktig faktor for å heve realiseringsnivået for menneskerettigheter, særlig i land som der nivået allerede er middels høyt eller høyt. (Thomas Risse, Stephen C. Ropp og Kathryn Sikkink, *The power of human rights: International norms and domestic change*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).)

⁴³ Fra St.meld. nr. 21 (1999-2000)

kulturelle og samfunnsmessige forskjeller kan gjøre det vanskelig å få en forståelse av situasjonen. På den norske regjeringens hjemmesider står det om menneskerettighetsdialogene:

Den gjensidige tilliten er dialogens forutsetning: Hensikten er ikke å tre vårt samfunnssystem ned over hodet på våre samarbeidsland. Vi skal lytte til og lære av våre samarbeidspartnere om hva de selv synes er de mest presserende menneskerettighetsproblemer og hvilke tiltak de mener vil være mest effektive. Samtale, diskusjon og kritiske spørsmål om menneskerettighetssituasjonen presser frem refleksjon og kanskje ideer til tiltak på begge sider.⁴⁴

Tosidighet, symmetri, synes ut fra sitatet å være en viktig forutsetning.

For indonesiske myndigheters del kan menneskerettighetsdialogen være nyttig for å få innspill til hvordan de best kan organisere sitt nye demokrati. Norge blir en slags partner i innenrikspolitiske saker.⁴⁵ En slik motivasjon ligger i grunnen nært opptil motivasjonen som Gadamer ser for seg, nemlig å lære, å oppnå økt innsikt i saken som diskuteres. Det kan kommenteres at effektiv sikring av menneskerettigheter selv kan sies å være et vilkår for at dialoger om kontroversielle saker i samfunnet skal være mulige.

I tillegg til sitater fra den norske regjeringen og betraktninger om indonesiske myndigheters motiver, skal jeg se på situasjonen for deltakere i arbeidsgruppene. Deltakere jeg har snakket med som har vært med flere ganger, sier at de fleste drar fra dialogmøtene med en økt forståelse for hverandres politiske forutsetninger. Etter et par dager med samtaler, har deltakerne gjerne en mer kompleks oppfatning enn den de startet med, både av situasjonen i motpartens land og av motpartens oppfatninger. Mange deltakere har gitt uttrykk for at det foregår en genuin meningsutveksling også utover økt kunnskap om faktiske forhold. I tillegg til meningsutveksling under møtene, tenker man seg at dialogmøtene påvirker deltakerne ved at holdninger endres over tid. Noen episoder fra arbeidsgruppen som diskuterte tros-, livssyns- og samvittighetsfrihet (heretter ”trofrihet”) kan illustrere genuin meningsutveksling. Som en del av møtet dro deltakerne i hver arbeidsgruppe på besøk til ulike institusjoner. Gruppen som skulle diskutere trofrihet, besøkte blant annet Islamsk Råd Norge og fikk se hvordan muslimer som minoritet blir behandlet i Norge. Det var tydelig at det gjorde inntrykk på indonesiske deltakere da de fikk høre om hvordan den norske staten beskytter muslimers rettigheter og blant annet har grepet inn ved oppsigelse på grunn av bruk av hijab på arbeidsplassen. Senere kommenterte de at det var interessant å se trofrihet uttrykt

⁴⁴ <http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/tema/Menneskerettigheter/Norges-menneskerettighetspolitikk2/Norges-menneskerettighetsdialoger.html?id=447059>

⁴⁵ Deltaker i menneskerettighetsdialogen. (Noen av deltakerene ba om ikke å bli sitert. Jeg har derfor ikke navngitt de ulike deltakerne jeg har brukt som kilder.)

på den måten. Andre tegn på genuin meningsutveksling er at det av og til utløses en intern debatt mellom deltakere fra samme land. En deltaker i menneskerettighetsdialogen fortalte at det hender blant både indonesiske og norske deltakerne.⁴⁶ Et eksempel på norsk side var da KRL-faget⁴⁷ ble diskutert, og deltakerne hadde ulike oppfatninger om hvorfor det oppstod problemer med faget. Dette må kunne sees som uttrykk for at deltakerne ikke bare er interesserte i å forsvare de ordningene som finnes.

Arrangørene (utenriksdepartementene) er opptatt av å legge til rette for at det dialogiske aspektet ved møtene blir så bra som mulig. På de første møtene med Kina 1993 var det en tendens til at representantene leste opp ferdig skrevne svar. Siden den gang er opplegget utviklet i retning av dypere og mer kontinuerlige dialoger. Det arbeides blant annet for at samme deltakere er med flere år på rad, og færre temaer tas opp hver gang så man kan komme mer i dybden og diskusjon av saken kommer mer i forgrunnen. Flere forberedelsesmøter holdes før dialogmøtene, så man får satt seg bedre inn i situasjonen i det andre landet og minst mulig tid går med under møtene til å orientere seg om faktiske forhold i landet det dreier seg om.

Visse sider ved menneskerettighetsdialogen stemmer altså bra overens med dialogidealet. Men det er også aspekter som ser ut til å gå på tvers av det. For eksempel er det et klart mål for hvor dialogen skal ende, nemlig i økt respekt for menneskerettigheter. Dette skal jeg omtale nærmere i det følgende.

Overordnet mål om økt respekt for menneskerettigheter

Den første setningen under overskriften ”Hva er menneskerettighetsdialog?” i St. meld. nr. 21 (1999-2000) sier: ”Alt norsk engasjement for menneskerettighetene i andre land har som endelig mål i praksis å oppnå økt respekt for internasjonalt anerkjente menneskerettigheter.”⁴⁸ Selv om man ikke forventer seg umiddelbare endringer som direkte konsekvens av samtaler, er målet på suksess likevel om man greier å endre oppfatninger om menneskerettigheter og dermed endre menneskerettighetssituasjonen. Sitatet viser at formålet med menneskerettighetsdialog er klart fra starten av: å oppnå bedre etterlevelse av menneskerettighetene. De fleste av de norske dialogdeltakerne ser ut til å dele målet, det

⁴⁶ Deltakeren kommenterte også at det er sjelden blant kinesiske deltakere.

⁴⁷ Menneskerettighetsdialogen fant sted like før Norge tapte saken om KRL-faget (kristendomsundervisning med religions- og livssynsorientering) i menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg (Folgerø og andre v. Norge, Grand Chamber Judgment, 29.6.2007).

⁴⁸ Fra St.meld. nr. 21 (1999-2000).

kommer frem av samtaler med dem, og av fokuset under dialogmøtene. Kan det overordnede målet om økt menneskerettighetsrespekt sies å være i strid med idealene for å ha god dialog? Gadamer vektlegger at man må være villig til å gi slipp på egne oppfatninger i dialog; man må være åpen for å lære noe nytt. Krever idealet at man setter oppfatninger om at menneskerettigheter er verdt å kjempe for, på spill?

Menneskerettighetsdialogen er et mangfoldig fenomen der en rekke ulike møteformer mellom mange forskjellige deltakere finner sted over et par dager, og senere i forbindelse med prosjekter som springer ut av møtene. For en del av de enkelte diskusjonene som finner sted kan nok partene sies å ha en for bestemt oppfatning av hvor de vil til at samtalene kan kalles autentisk dialog i gadamersk forstand. Norske deltakere lytter i for liten grad til indonesiske nyanseringer av situasjonen, eller indonesiske deltakere vil sikre sin egen karriere og argumenterer imot at det er menneskerettighetsproblemer selv om de vet at kritikken er berettiget.

Det at økt respekt for menneskerettigheter er uttalt overordnet mål, trenger imidlertid ikke i seg selv å være i strid med dialogidealene. Menneskerettigheter som sådan synes ikke å være særlig kontroversielt i dialogen. Både Norge og landene Norge har menneskerettighetsdialog med, har ratifisert menneskerettighetskonvensjoner, og taler under plenumsmøtene fra både og norske representanter tok opp hvor viktig arbeid for menneskerettigheter er. Det diskuteres sjelden om menneskerettigheter i seg selv er et gode, om menneskerettigheter er forenelig med asiatiske verdier ("Asian Value-debatten") eller liknende. I arbeidsgruppen som diskuterte trosfrihet, ga deltakerne på begge sider ofte uttrykk for at menneskerettigheter var et grunnleggende element i deres verdensbilde. Dialogpartene er, i hvert fall utad, enige om at menneskerettigheter er et gode. De er enige om "hovedoverskriften".

I stedet kan spørsmål om hvordan menneskerettigheter bør *tolkes* og *implementeres* anses som dialogens tema. Uenighet kommer frem i diskusjoner om hva som ligger i de ulike rettighetene og hvordan de skal settes ut i praksis. Hva er menneskerettigheter? Hvordan skal ulike artikler tolkes; hva innebærer de i praksis? Er bestemte samfunnsordninger i tråd med konvensjonene? Her er svarene i mindre grad bestemt på forhånd, og det er rom for åpne, letende samtaler om hva som er de beste løsningene.

Asymmetri

Et annet spørsmål er om menneskerettighetsdialogen bryter med Gadammers ideal om likeverd mellom partene. I menneskerettighetsdialogen kan det se ut som det er en asymmetri i at den ene parten (Norge) ansees å ha mer kompetanse på menneskerettigheter enn den andre (Indonesia), og at indonesere har mer å lære av nordmenn enn omvendt. Det kommer til uttrykk i den norske regjeringens omtale av formålet med menneskerettighetsdialogen, og dessuten under møtene i arbeidsgruppen og i samtale med norske og indonesiske deltakere. Et slikt utgangspunkt stemmer tilsynelatende dårlig overens med idealet om likeverd mellom partene. På mange måter er det nettopp kompetanse på menneskerettigheter som gjør at Norge er interessant for Indonesia som dialogpartner.⁴⁹ Krever dialogidealet om symmetri at norske deltakere ikke kan bidra med sine innsikter?

Kunnskapsmessig asymmetri i seg selv er ikke er i veien for dialog mellom to parter. Det er manglende vilje til å sette egne oppfatninger på spill, samt maktubalanse, som eventuelt er problemet. Ser man spørsmål om tolkning og implementering av menneskerettigheter som dialogens tema, kan det bidra til å løse ubalansen. Slike spørsmål er svært komplekse og de har også sterk sammenheng med forholdene i landet der de skal implementeres. Diskusjon om menneskerettigheter krever god innsikt i realiseringskonteksten. Den norske siden har mye å lære av indonesiske deltakere om forhold i Indonesia, der de indonesiske deltakerne er eksperter. Dermed kan man kanskje bevege seg bort fra bildet av den norske parten som ekspert og motparten som uopplyst, og man kan lettere tenke seg en genuin dialog med likeverdige parter som begge må sette sine oppfatninger på spill. Det virker som om deltakerne får en økt forståelse av hvor komplekse spørsmål om menneskerettighetsimplementering er bare ved å være med på dialogmøtet. Når de lærer om faktiske omstendigheter som menneskerettigheter må passes inn i, får de et mer nyansert bilde av hvor problemene ligger. Menneskerettighetsdialogen kan altså være en autentisk dialog selv om Norge anses å ha større menneskerettighetskompetanse enn Indonesia. Deltakerne kan nyttiggjøre seg den generelle menneskerettighetskompetansen, men samtidig huske på at det er forskjeller mellom landene som de ikke har oversikt over, som de trenger å lære om.⁵⁰

⁴⁹ Deltaker i menneskerettighetsdialogen.

⁵⁰ Det bør nevnes at selv om Norge på mange måter er den "overlegne" parten i og med deres kompetanse på menneskerettigheter, så er Indonesia et mye større land, med større innflytelse i verdenssamfunnet. Det gjør at de

Et problem for menneskerettighetsdialogen mellom Indonesia og Norge kan synes å være nettopp at mange deltakere mangler tilstrekkelig oversikt over forholdene i motpartens land. Det er mye å sette seg inn i, og man kan ikke forvente at alle deltakerne har full oversikt over motpartens land. Det er imidlertid viktig at de tar innover seg den manglende kunnskapen. Store forskjeller i kultur og historie mellom de to landene gjør at partene ser temaene som tas opp fra veldig ulike vinkler. Ifølge Gadammers teori er det nettopp ulike perspektiver på en sak som kan drive en dialog fremover. Man ser gjerne saker klarere når man får dem på avstand, og jo flere perspektiver som innlemmes i en forståelse, jo rikere blir forståelsen. Forskjeller er dermed konstruktive for dialogen. Dersom man ikke er seg dem bevisst, kan forskjeller imidlertid være til hinder i stedet for å være et konstruktivt element. For eksempel kan faktiske samfunnsmessige forskjeller mellom landene gjøre det vanskelig å sammenlikne forhold og trekke på hverandres erfaringer. Et eksempel hentet fra en faktisk dialog er kritikk mot Kina fra norsk side av at allmenn møterett i rettsaker ikke ble overholdt. Spørsmålet tilbake var hvordan man gjør det i praksis i Norge; hvordan blir det plass i rettssalen til alle som vil inn?⁵¹ Dersom man uten å tenke seg om betrakter motpartens land som et speilbilde av sitt eget (og tror at bare motparten får de riktige institusjonene på plass i sitt land så vil det ordne seg på samme måte som i vårt land), kan man havne i mange misforståelser, komme med mye uberettiget kritikk og dårlige forslag til løsninger.

For å få til en genuin dialog i gadammersk forstand, er det dessuten viktig med vilje til selvrefleksjon og selvkritikk, også på norsk side. Selv om de er færre og mindre alvorlige enn Indonesias, er det sider ved norsk samfunnsordning som også bør tas opp til diskusjon. Noen av de norske deltakerne jeg snakket med savnet en slik vilje hos andre norske deltakere.

Til slutt kan det diskuteres hva som er det norske arbeidets natur. En del av innsatsen dreier seg om å overføre kunnskap om menneskerettigheter, om institusjoner som kan opprettes for å sørge for at menneskerettigheter overholdes og lignende. Dersom det var mulig å lære bort temaene i relativt nøytrale termer, kunne arbeidet kanskje karakteriseres som ren kompetanseoverføring. Imot en slik betraktningssmåte kan man innvende at menneskerettigheter ikke er nøytralt, det henger sammen med menneskesyn i bredere forstand. Overalt i emnene som diskuteres ligger det begreper og påstander som henger sammen med bredere syn på hva et menneske er og hva som er det beste for menneskene. For eksempel kan konseptet om at individer har rettigheter overfor staten være en uvant tanke for

strengt tatt ikke behøver å ta hensyn til Norges kritikk, og regulerer maktbalansen landene imellom. Norge har uansett ikke nok makt til å overkjøre Indonesia.

⁵¹ Deltaker i menneskerettighetsdialogen.

mange deltakere i ikke-vestlige delegasjoner.⁵² Det er altså ikke slik at de norske deltakerne på en verdifri måte kan overføre sin kunnskap om menneskerettigheter.

Politisk spill

Gadamers teori forutsetter at partene i en dialog går inn for å oppnå økt innsikt i saken som diskuteres. I menneskerettighetsdialogen mellom Indonesia og Norge kan man se for seg at partene har flere andre motiver i tillegg. Det er utenriksdepartementene i landene som har fått i stand menneskerettighetsdialogmøtene, og man kan tenke seg at å delta i menneskerettighetsdialog har flere (utenriks)politiske fordeler. Møtene kan ansees som fora der partene får sjansen til å komme til orde og få innflytelse i verdenspolitiske diskusjoner.⁵³ På den norske siden kan man tenke seg at menneskerettighetsarbeid er viktig for å opprettholde bildet av Norge som en ”humanitær stormakt”. Indonesia på sin side vil være tjent med et rykte som et land som er opptatt av menneskerettigheter. I tillegg til å gi dem en sterkere stemme i verdenssamfunnet,⁵⁴ kan det gi større muligheter for å trekke til seg internasjonale investorer som kan bidra til å bygge opp økonomien. En bekymring fra norsk side er at Indonesia er at kritikk i bak lukkede dører i dialogen kommer i stedet for åpen kritikk i internasjonale fora, slik at dialogen i virkeligheten bidrar til å tilsløre menneskerettighetsbrudd som den prøver å få opp i dagen.⁵⁵

Mange middager og taler med store ord kan sees som et tegn på at det er viktig å bygge en bilateral relasjon. Et sitat fra statssekretær Raymond Johansens åpningstale uttrykker akkurat det: “Our two nations already enjoy excellent bilateral relations, and they continue to grow stronger.” Og dessuten: “Norway and Indonesia’s human rights dialogue is part of a wider bilateral cooperation. I think it is safe to say that our bilateral relations have never been better.”⁵⁶ Både representanter fra Utenriksdepartementet og andre jeg snakket

⁵² Deltaker i menneskerettighetsdialogen.

⁵³ Deltaker i menneskerettighetsdialogen.

⁵⁴ Kina og Vietnam har lenge hatt et ønske om medlemskap i WTO og i mr-komiteén i FN. Medlemskapet er nå innvilget, og det er knyttet en viss spenning til hvor stor del av motivasjonen det utgjorde til å delta i dialogene, og hvor lenge de vil fortsette å delta. (Kilde: Deltaker i menneskerettighetsdialogen.)

⁵⁵ Norge sier ikke fra seg retten til å fortsette med åpen kritikk, og det er meningen at man skal ha med det parallelt med dialogene. Men samtidig kan man tenke seg at man ofte venter med kritikk til dialogmøtene. (Kilde: Deltaker i menneskerettighetsdialogen.)

⁵⁶ Raymond Johansen, *Opening statement at Norway-Indonesia human rights dialogue*. Holdt i Oslo, 23. April 2007, http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dep/politisk_ledelse/rajo/Statssekretar-Raymond-Johansens-kalender/mrdialog_indonesia.html?id=463917 (Oppsøkt 10.02.2008).

med, sa at det er økende åpenhet fra det norske Utenriksdepartementets side at dialogmøtene også tjener norske egeninteresser.⁵⁷

Fokuset på den gode relasjonen landede imellom, kan ta oppmerksomheten vekk fra hva som faktisk kreves i autentisk dialog. Gadamer åpner for muligheten for forståelse, men han sier også at å sette sin egen forståelse på spill og eventuelt oppnå ny forståelse ved horisontsammensmeltning gjerne er en smertefull prosess. Hvis man skal ta Gadammers dialogideal på alvor, kan ikke denne siden av teorien overses. Det er ikke nødvendigvis slik at forståelsen øker proporsjonalt med tid tilbrakt sammen. Ser man bort fra hvor problematisk dialog gjerne er, står man i fare for å ende i skinnforståelse; en illusjon om at man forstår mer av motpartens oppfatning enn det man gjør. Man kan ikke regne med store endringer i deltakernes oppfatninger etter hvert møte. Reaksjoner som overraskelse over hvor annerledes situasjonen er i motpartens land enn i ens eget, eller at man forstår mindre enn man først trodde, er kanskje mer realistiske som en begynnelse på genuin dialog. Det er vanskelig å overkomme forskjeller og virkelig forstå, og mer sannsynlig at man greier det hvis man innser vanskelighetene.

I diskusjonen av hvilke agendaer partene har for dialogdeltakelse, kan det være klargjørende å se på hvem som anses som aktører i dialogen. Stater og interessegrupper har som oppgave å tjene sine medlemmers beste. Det er uproblematisk så lenge agendaene kommer tydelig frem. Hvis partene derimot later som de er interesserte i en åpen diskusjon om menneskerettigheter, men egentlig jobber for andre politiske mål, oppstår det problemer i dialogen. Dialogen som helhet er satt i gang av landenes myndigheter og det er de som driver dialogen; de organiserer, inviterer og bevilger penger. Slik sett kan dialogen sies å føres på mellomstatlig nivå. Når det gjelder samtalene i arbeidsgruppene, er det mer uklart hvem som er aktører. Fra norsk side legges det vekt på at samtalene i arbeidsgruppene ikke skal være styrt av Utenriksdepartementet, men deltakerne skal representere seg selv eller institusjonen eller organisasjonen de jobber for. Deltakerne får ikke instruksjoner om hva de skal si eller gjøre. Det norske Utenriksdepartementet har blant annet uttalt at deltakerne selv må ha en formening om hvorfor de er med.⁵⁸ Arbeidsgruppene finner dessuten selv temaer de vil diskutere.

Det kan imidlertid virke som ideen om løs struktur virker imot sin hensikt. Det skaper uklarhet omkring deltakernes roller. Det kan virke som om mange indonesiske deltakere ser seg selv som myndighetenes talspersoner. Noen indonesiske deltakere sa i en pause at de følte seg i forsvarsposisjon i arbeidsgruppen. De anså konstellasjonen av deltakere som Indonesia

⁵⁷ Deltaker i menneskerettighetsdialogen.

⁵⁸ Deltaker i menneskerettighetsdialogen.

mot Norge. Også på andre måter var det tydelig at noen av deltakerne oppfattet sin oppgave som å tale Indonesias sak i en dialog mellom stater. Etter å ha diskutert trosfrihet i to dager skulle gruppen skrive en rapport som skulle leses opp i plenum. Da ble det en intens diskusjon om ordlyden i rapporten. Det var viktig for de indonesiske deltakerne at de indonesiske samfunnsordningene som var diskutert ikke i seg selv ble beskrevet som menneskerettsstridige.⁵⁹

Dersom det er mye forvirring rundt hvem som er aktører i dialogen og rundt deltakernes roller, kan det føre til at man snakker forbi hverandre. Noen deltakere snakker ut fra personlig overbevisning, og andre som statens representanter. Noen oppfatter møtet som forhandlinger og andre som dialog.

Jeg skal oppsummere hvilke trekk som er tatt opp og hvordan de står i forhold til idealet. Positive trekk er at initiativtakerne bak dialogen er opptatt av at partene har ulik bakgrunn, og at den norske siden ikke skal presse sine løsninger over på Indonesia uten videre. Det er også positivt at Indonesia er interesserte i å lære om hvordan de kan bygge opp sitt nye demokrati. Videre trenger det ikke være noen trussel mot dialog at økt respekt for menneskerettigheter er uttalt, overordnet mål. Det er tolkning og implementering som i hovedsak diskuteres, og i slike spørsmål er det få klare svar. Når spørsmål om tolkning og implementering diskuteres, utjevnes ubalansen landene imellom, indonesiske deltakere har mer kunnskap om Indonesia enn det norske har. Derimot stemmer det dårlig overens med idealet fra Gadammers teori at deltakerne har politiske agendaer. Dessuten kan det synes som det mangler bevissthet om at dialog er krevende, man må sette egne oppfatninger på spill. Noen sider ved menneskerettsdialogen samsvarer altså med gadammerske dialogidealene, andre ikke.

Etter å ha diskutert menneskerettsdialogen i lys av dialogidealene fra Gadammers teori, skal jeg i det følgende se teorien i lys av ulike sider ved empirien og diskutere om den bidrar med en tilfredsstillende redegjørelse. I tillegg til Gadamer skal jeg diskutere andre teoretikere.

⁵⁹ Nordmenn ser ut til i større grad å ta rollen som talsperson for organisasjonen de kommer fra. Som nevnt kan det å tale en organisasjons interesse ofte innebære å arbeide for det man mener er samfunnets beste.



DEL II. ER DIALOG EGNET FOR KRYSSKULTURELL ANVENDELSE?

5. Gadammers teori kan gjelde krysskulturelt

Empirisk innsigelse: Menneskerettighetsdialogen foregår mellom parter fra ulike tradisjoner, Gadamer skriver mest om dialog innen samme tradisjon

Et trekk ved menneskerettighetsdialogen som tilsynelatende kan se ut til å utfordre Gadammers teori, er at partene i dialogen har ulike kulturelle bakgrunner. Gadammers dialogteori omhandler stort sett møter mellom parter innenfor samme tradisjon. Når norske og indonesiske deltakere i dialogen møtes for å diskutere om ulike samfunnsordninger er i tråd med menneskerettighetene, er det annerledes. Enten det er norske eller indonesiske saker som tas opp, vil saken som diskuteres være del av den ene av partenes samfunn, mens for den andre parten er den mer fremmed. I tillegg til at en av partene i dialogen mangler bakgrunn fra samfunnet som diskuteres, så har også de to partene ulike bakgrunner. Virkelighetsoppfatninger, språk, verdier, holdninger og kutyme har opphav i partenes ulike kulturer og er forskjellige for de to partene.

En av kulturforskjellene som kan tenkes å spille særlig inn i dialogsammenheng, er forskjeller i kommunikasjonskultur. Et typisk bilde tegner mennesker fra asiatiske kulturer som relasjonsorienterte og mennesker fra vestlige kulturer som saksorienterte.⁶⁰ Det vil si at når folk i asiatiske, såkalt ”kollektivistiske” kulturer deltar i møter med andre, er de opptatt av å danne positive relasjoner, de forsøker i stor grad å unngå konflikter og ser det som viktigere å opprettholde god stemning enn å komme til bunns i en sak. Folk i vestlige, ”individualistiske” kulturer, er derimot fokuserte på saken som diskuteres og vil få klarhet i den, selv om det kan føre til konflikt.⁶¹ På et av forberedelsesmøtene i Utenriksdepartementet ble det holdt et sosialantropologisk foredrag om disse forskjellene mellom indonesere og nordmenn.⁶² Både indonesiske og norske deltakere jeg snakket med bekreftet bildet. I arbeidsgruppen som tok opp trosfrihet, var for eksempel indonesere opptatt av at man skulle komme til enighet om en felles sluttrapport, og de ville ikke at diskusjonene gruppen hadde hatt skulle beskrives som opphetete. Nordmennene ville heller ha frem alle sider av saken, uavhengig av om deltakerne var enige. Kan ulikheter i synet på kommunikasjon gjøre at

⁶⁰ Michael A. Hogg og Graham M. Vaughan, *Social Psychology, 4. utg.* (Essex: Pearson Education Limited, 2005).

⁶¹ Det kan kommenteres at den vestlig, individualistiske kommunikasjonskulturen likner mest på dialogen som Gadamer skisserer; med fokus på saken som diskuteres.

⁶² Deltaker i menneskerettighetsdialogen.

deltakerne snakker forbi hverandre i dialogen? Dersom den ene parten er opptatt av å skape en god relasjon, mens den andre er fokusert på å komme til klarhet i saken som diskuteres, kan partene kanskje feiltolke hverandres utspill?

Når det gjelder kulturelle forskjeller i hvordan man kommuniserer, ser det ut til at forskjellene bare er overflatiske. Det kan skape enkelte misforståelser og gjøre at kommunikasjonen går tregere. Alle de som mente at det er forskjeller i kommunikasjonskultur (både indoneserne og nordmennene, inkludert antropologen) understreket imidlertid at forskjellene ikke står i veien for dialog, de fører ikke til at partene fundamentalt sett misforstår hverandre. I gruppen som diskuterte trosfrihet var det ikke slik at indoneserne alltid i det lengste prøvde å unngå konflikt. Derimot frontet de tydelig kontroversielle syn (sett i forhold til menneskerettighetstanken som er utgangspunktet for diskusjonene), for eksempel var det noen som uttalte at de var glade for at det ikke finnes noen indonesisk parallell til Human-Etisk Forbund, og at ateister ikke burde ha forsamlingsfrihet i Indonesia. Og det er heller ikke slik at norske deltakere ikke i det hele tatt er opptatt av å ha et positivt forhold til de indonesiske deltakerne, det så man eksempel på i norske åpningstaler (se kapittel 4). Det er altså ulikheter i kommunikasjonskultur mellom de to partene, men det fører ikke til at partene konsekvent snakker forbi hverandre. Forskjellene undergraver ikke dialog.

Selv om forskjeller i kommunikasjonskultur bare er overflatiske, kan det kanskje tenkes at andre forskjeller kan føre til problemer i dialogen. Kan det Gadamer sier om tolkning av historiske tekster og andre uttrykk virkelig brukes til å belyse samtaler mellom mennesker fra ulike kulturer?

Taylor om hvordan Gadamers poenger kan gjelde krysskulturelt

Når jeg skal diskutere hvordan teorien til Gadamer kan være relevant for forståelse av meningsbærende objekter i andre samfunn, skal jeg i tillegg til se på Charles Taylors *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*⁶³ og artikkelen ”Gadamer on the Human Sciences”⁶⁴. I artikkelen anvender han elementer av Gadamers teori og foreslår nettopp hvordan teorien kan gjelde på tvers av kulturer. Taylors artikkel er

⁶³ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical papers 2*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

⁶⁴ Charles Taylor, ”Gadamer on the Human Sciences”, i *The Cambridge companion to Gadamer*, red. Av Robert J. Dostal, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 126-142.

vitenskapsfilosofisk, men er relevant for problemstillingen i denne oppgaven fordi han tar opp krysskulturell forståelse og kritikk.

Når man prøver å forstå tekster, kunstverk, hendelser, samfunnsordninger og liknende i ens egen tradisjon, står man overfor meningsbærende objekter med samme virkningshistorie som en selv, og det kan sies å være del av ens egen identitet. Derfor vil det å undersøke ens egen tradisjon nødvendigvis bidra til økt selvforståelse. Det kan kanskje se ut som om forståelse av tekster eller lignende i andre kulturer ikke på samme måte bringer med seg et element av selvforståelse, for man prøver ikke på samme måte å forstå sin egen bakgrunn.

Taylor sier mer om hvordan man kan finne igjen de samme elementene i forståelse på tvers av kulturer som i forståelse innenfor en kultur. For det første er tradisjoner vevd inn i hverandre på mangfoldige måter. Dessuten kan forståelse overskride tradisjoner. Spenningsforholdet mellom det å sette sin egen oppfatning på spill og det å anvende meningen på en konkret situasjon, er grunnleggende i Gadammers dialogmodell for forståelse. De to elementene dreier seg om at meningen til en tekst (eller andre meningsbærende objekter) avhenger av henholdsvis tekstens horisont og leserens. Også krysskulturell forståelse er knyttet til både forståer og det som skal forstås. Taylor skriver: "... the 'science' we have of other times and people is, like the understandings we come to, party-dependent. It will differ both with the object and the subject of knowledge."⁶⁵

Man må ta hensyn til den andres selvforståelse

Først skal jeg se på den ene betingelsen for forståelse i Gadammers teori, nemlig at forståeren må sette sin egen forståelse på spill. Det gir en måte å komme utover sin egen horisont på, og forhindrer at tilnærmingen til en ny tekst nødvendigvis blir subjektivistisk. Når det gjelder krysskulturell forståelse, må man på samme måte nå utover sin egen horisont, og dessuten må man nå utover sin egen tradisjon; man må unngå en etnosentrisk tilnærming til teksten, hendelsen, adferden eller praksisen man skal forstå. Etnosentrisme kan sies å være subjektivismen på gruppenivå, en slags makroutgave av subjektivismen. Det er nødvendig at partene unngår en etnosentrisk tilnærming til hverandre, og det gjelder i dialog så vel som i human- og samfunnsvitenskapene.

Taylors human- og samfunnsvitenskaplige teori ivaretar poenget at man må ta den andres forståelse på alvor. Han skriver blant annet i *Philosophy and the Human Sciences*.

⁶⁵ Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", 140.

Philosophical Papers 2 at menneskers selvforståelse og måten vi snakker om oss selv på, er med på å forme hvordan vi lever livene våre (våre praksiser).⁶⁶ For å forstå praksiser i andre kulturer, er det derfor nødvendig å forstå hvordan aktørene som lever i tråd med dem selv ser på praksisene ("their language of selfdescription").⁶⁷ Da kan man unngå en etnosentrisk tilnærming. Dimensjoner som er relevante å undersøke for å kunne sette ord på forskningsobjekters selvforståelse er deres følelser, håp, hva de ser opp til, beundrer, ser ned på, hater, liker, strever etter osv. Som samfunnsforsker kan man ikke basere seg på verdifrie forklaringer. Ut fra en forsøksvis verdifri fortolkning er praksisene kanskje uforståelige.

I vitenskaplige undersøkelser er det ofte ansett som problematisk å sette seg inn i følelser, håp, hva som fører til beundring, hat og lignende. Det er aspekter man vanskelig kan komme til intersubjektiv enighet om, de varierer med kultur og de er ikke verdifrie. De vanskeliggjør altså oppfyllelsen av vitenskaplige idealer som objektivitet og repeterbarhet.⁶⁸ I stedet for å gå inn i den andres selvforståelse, er det derfor vanlig å prøve å gi en nøytral fremstilling. Men uten å finne ut at man er i stand til å bruke viktige termer i den andres språk på en måte som de kan kjenne seg igjen i, kan man vanskelig avgjøre om samfunnsvitenskaplige forklaringer er gyldige, hevder Taylor.⁶⁹ Og hvis man ikke kommer frem til noen god forklaring, vet man ikke om uttrykket, adferden eller praksisen man prøver å forstå virkelig er uforståelig og absurd, eller om det er ens egen forståelse som er feil.

Jeg skal illustrere med et av Taylors eksempler hvorfor det er viktig at vitenskaplige forklaringer av fremmede praksiser får frem hvilken betydning praksisen har for de involverte. Sett at man ønsker å redegjøre for et religiøst ritual i en annen kultur enn ens egen.⁷⁰ Et eksempel på en generell vitenskaplig forklaring uten sammenheng med aktørenes selvforståelse kunne vært at religiøse ritualer har en integrerende funksjon i et hvert samfunn. Problemet med en slik forklaring er at den ikke kan si noe om hvorfor ritualen har fått akkurat den formen det har fått, hvorfor man ikke ivaretar de samme behovene på helt andre måter. En funksjonell forklaring er uten kontekst og betydning for aktørene selv. Uten å sette seg inn deltakernes selvforståelse, blir forklaringen beste fall veldig tynn, i verste fall innholdsløs. Taylor kommenterer:

In short, most of what we want to explain in a given society may lie outside the scope of the explanation; which may at the limit sink to the marginal significance

⁶⁶ Taylor, *Philosophy and the human sciences*, 117.

⁶⁷ Taylor: *Philosophy and the human sciences*.

⁶⁸ Ibid., 120.

⁶⁹ Ibid., 123.

⁷⁰ Ibid., 122.

of the background observation that disruptive religions tend to destroy the societies in which they take root, and hence flourishing religions tends not to be disruptive.⁷¹

På samme måte vil man heller ikke kunne forstå detaljene i en (ikke-religiøs) samfunnsordning uten å forstå hva den betyr for menneskene som har laget den og lever i tråd med den.

Taylors poeng om den andres selvforståelse er et litt annet enn Gadamer's poeng om å sette sin egen forståelse på spill, men det kan sies å ha en tilsvarende rolle i teorien hans, nemlig å vise hva som må til for å kunne overkomme egne rammer for forståelse og nå ut til den andre. Man må sjekke sin forforståelse opp mot det meningsbærende objektet, og revidere forståelsen i lys av det. Det handler, annerledes uttrykt, om en variant av å revidere ens forforståelse opp mot teksten etter hvert som man leser dens ulike deler.

Forståelse av andre kommer an på spørsmålene som stilles

Kunnskap på tvers av kulturer kommer altså an på forståelsen til aktørene som lever i tråd med praksisene man prøver å forstå. Men den varierer også med forståeren. Taylor ivaretar og viderefører Gadamer's poeng om at forståelse er anvendelse ut fra en bestemt situasjon. Forståelse av andre vil reflektere veien frem til forståelsen; hvilke spørsmål man stiller, hva man blir overrasket over å finne, hvilke forskjeller og hindre for forståelse man må overkomme.⁷² Dersom to ulike historikere fra to ulike tradisjoner prøver å forstå den samme historiske hendelsen, vil de ha ulike rammeverk for forståelse, som gjør at de vil møte på ulike vanskeligheter. De blir fascinert over ulike sider ved hendelsen, de vil ha ulikt syn på hvilke aspekter som er mest sentrale, og de vil ende opp med to ulike forståelser og redegjørelser. Hver gang en ny part prøver å forstå og redegjøre for hendelsen, vil det komme en unik redegjørelse ut av det. Ulike sider ved hendelsen blir reflektert. På samme måte som distanse i tid kan være konstruktivt og få frem nye aspekter når man skal forstå hendelser for lenge siden, kan forskjeller mellom tradisjoner også være det.

Kunnskap på tvers av kulturer avhenger altså av både subjektet og objektet for forståelse og deres oppfatninger. Samme spørsmål som ble stilt til Gadamer, må stilles til Taylor: Hvordan er det mulig at de to kan møtes? Hos Taylor virker det enda vanskeligere, for de to deler ikke samme tradisjon. Hvordan kan de noen gang forstå tekster, utsagn,

⁷¹ Ibid.

⁷² Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", 133.

samfunnsordninger eller liknende på annen måte enn ut fra sine respektive tradisjoner? Som vi har sett, sier Taylor at human- og samfunnsforskere må ta selvforståelsen til menneskene i samfunnet de forsker på på alvor. De må unngå å se på andres forståelse av noe bare ved å sjekke om den er forenelig med sin egen forståelse. Samtidig må forskere nødvendigvis sette seg inn nye saker ut fra den situasjonen de selv er i. Det kan se ut som om den eneste måten å unngå en etnosentrisk tilnærming på er å åpne opp for relativisme, og omvendt at den eneste måten å unngå relativisme på er en etnosentrisk tankegang. Taylor samler poengene i de to punktene over og løser dilemmaet på en måte som likner på Gadammers horisontsammensmeltning.

Taylors kontrastive tredjespråk

Taylor argumenterer for at partene kan komme til felles forståelse ved å finne frem til et tredje språk som han kaller et *kontrastivt språk*, ”a language of perspicuous contrast”⁷³. Det skal ikke være nøytralt og tradisjonsuavhengig, kunnskap på tvers av kulturer må derimot uttrykkes i et språk som tar opp i seg begge partenes forståelse. Et kontrastivt tredjespråk legger til rette for at partene kan forstå hverandre uten å omfortolke det fremmede synet slik at det passer med ens egen forståelse, men blir ugjenkjennelig for den andre (slik en funksjonalistisk forklaring i eksempelet over gjør). Det er en hjelp for å identifisere hva som forhindrer at partene forstår hverandre. Man må være villig til å gi slipp på deler av ens egen opprinnelige oppfatning. Taylor skriver at Gadammers teori om den dialogiske strukturen ved forståelse låner sin styrke fra sammenlikning med vanskelige situasjoner (”predicament”) der levende språkbrukere (”interlocutors”) strever med å komme forbi hindre for gjensidig forståelse og finne et språk som begge kan enes om for å snakke ”uforvrengt” om hverandres oppfatninger.⁷⁴ Ved å analysere ens egen implisitte forståelse og identifisere hva som forvrenger den andres virkelighet, kan man nærme seg en bedre forståelse av den andre.⁷⁵

Man nærmer seg et tilsynelatende uforståelig fenomen i en fremmed kultur ved å identifisere noe i ens egen kultur som fenomenet rimeligvis kan sammenliknes med, som fenomenet representerer et alternativ til.⁷⁶ Når forståelse på tvers av kulturer lykkes, gjennomgår begge partenes horisonter en endring, de utvides så det blir plass til det som

⁷³ Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, 125.

⁷⁴ Taylor, “Gadamer on the Human Sciences”, 134.

⁷⁵ *Ibid.*, 132.

⁷⁶ *Ibid.*, 139.

tidligere var uforståelig.⁷⁷ Gadamer's horisontbegrep gir et godt bilde fordi det viser hvordan ulike tradisjoner faktisk er forskjellige og kommunikasjonsproblemer kan oppstå, men på samme tid vektlegger at horisontene ikke er ubevegelige. Som jeg var inne på i del I er det viktig å huske på at horisontsammensmeltning oftest ikke er smertefritt, at man ofte må forsake tryggheten i ens tidligere forståelse. Taylors kontrastive språk kan sies å forene poengene om hvordan man kan unngå etnosentrisme og relativisme på samme måte som Gadamer forener poengene om å sette sin egen forståelse på spill og forståelse som anvendelse og viser hvordan forståelse har en dialogisk struktur. Taylors tredjespråk setter på en liknende måte de to tidligere oppfatningene opp mot hverandre. Man trenger ikke å ende i en tolkning som favoriserer verken ens egen eller den andres forståelse, og dermed kan man unngå en etnosentrisk eller relativistisk tilnærming til kulturen man prøver å forstå.

Taylors løsning er veldig annerledes enn human- og samfunnsvitenskap basert på naturvitenskaplige prinsipper. Idealet for det kontrastive språket er ikke uavhengighet av forskerens eller forskningsobjektets selvforståelse. Human- og samfunnsvitenskaplige begreper henger sammen med ens bredere verdigrunnlag, en oppfatning om hva det vil si å være menneske, om det gode liv og så videre.⁷⁸ Og vår grunnleggende forståelse av hva det vil si å være menneske "... is so wide and deep that there can be no question of simply suspending it, and operating outside it. To suspend it altogether would be to understand nothing about human beings at all."⁷⁹ For å unngå etnosentrisme nytter det ikke å redegjøre for fenomener i et nøytralt språk, uavhengig av forskerens og forskningsobjektets språk. Man må derimot gå inn i begge språkene og stille dem opp mot hverandre. "It is a language that bridges those of both knower and known."⁸⁰

Hva gjør at vi kan lære av den andre?

Vi har sett at Taylor utdyper hvordan Gadamer's teori kan anvendes på krysskulturell forståelse. En av mulighetsbetingelsene for forståelse er at man må ta innover seg den andres oppfatning. Ved forståelse av tekster eller lignende innen samme tradisjon, er vi på sett og vis tvunget til å ta teksten innover oss fordi vi er formet av samme tradisjon; teksten har *a claim*

⁷⁷ Ibid., 133.

⁷⁸ Det må sies å gjelde for menneskerettigheter.

⁷⁹ Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", 131.

⁸⁰ Ibid., 133.

on us.⁸¹ Men hvorfor skal vi lære av oppfatninger innenfor andre tradisjoner? Kan vi i det hele tatt få noe ut av dem som angår oss, kan de snakke til oss? Ja, sier Taylor. Når man prøver å forstå oppfatninger i andre kulturer utfordres ens egen selvforståelse ved at man blir presentert for alternative måter å leve på; nye måter samfunnet og livet generelt kan organiseres på. Ved å formulere begge måtene å se saken på i ett og samme nye språk, reformulerer man også sitt eget syn og det man tidligere kanskje trodde var eneste mulige forståelse viser seg å være en av flere mulige. Man må formulere egne praksiser, verdier, synspunkter og lignende i det samme kontrastive språket så det kan sammenstilles med praksisene, verdiene og synspunktene i den kulturen man vil forstå. Man lager et verktøy for å forstå den andres syn, men samtidig har man laget et verktøy for å se sitt eget syn i et nytt lys. Man kommer ikke unna å vurdere sin egen forståelse fra et nytt perspektiv.

Ved at man prøver å forstå andres oppfatning, blir man oppmerksom på nye menneskelige muligheter. Andres oppfatninger kan vise oss måter å være menneske på som vi ikke tidligere var klar over. Taylor bringer videre Gadamer's innsikt at det gjerne er en smertefull prosess å sette ens forståelse på spill. Det gjelder også på tvers av kulturer. Man kan komme til å måtte gi opp, slippe taket i, oppfatninger som er sentrale i ens virkelighetsforståelse. I genuin forståelse på tvers av kulturer dreier det seg ikke om å assimilere det fremmede synet til det som er kjent. Som forsker kan man altså komme til å måtte forandre sin egen selvforståelse, man kan ende opp med å forstå seg selv bedre ved å forstå andre.

I motsetning til ved forståelse innen en tradisjon, der tekstens påvirkningskraft ligger i at den uttrykker en del av vår egen tradisjon, er det nettopp ved å vise alternativer til vår tradisjon at uttrykk fra andre kulturer kan sette vår forståelse på spill. "The claim here comes not from their place within our identity, but precisely from their challenge to it."⁸² Et underliggende premiss for å argumentere for at oppfatninger i andre kulturer utfordrer ens egen identitet, er at forståer og forstått har noe felles, noe som binder dem sammen på tross av at de tilhører ulike tradisjoner. Taylor sier at det de deler er den samme "menneskeligheten" (humanness). Det er det som gjør at ens egen selvforståelse virkelig blir utfordret ved å prøve å forstå uttrykk i andre tradisjoner. Man kan slutte å se andre måter å gjøre det på som merkelige, og ser det i stedet som likeverdige menneskelige alternativer. Han kommenterer at premisset ikke er ukontroversielt, at det kan utfordres. Men han sier at uten å forutsette vår felles menneskelighet, må vi i stedet nærme oss tilsynelatende uforståelige menneskelig

⁸¹ Warnke, *Gadamer*, 87.

⁸² Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", 140.

adferd og praksiser som om det var en annen arts adferd. Og det er en uholdbar innstilling. Som for Gadamers horisontsammensmeltning gjelder det imidlertid at selv om det er muligheter for at mennesker fra forskjellige kulturer kan forstå hverandre, så betyr det ikke at det er en enkel prosess. Selv om de deler en felles menneskelighet, kan de likevel ha veldig forskjellige forståelsesmåter. Måten de tolker og uttrykker sin felles menneskelighet kan være så forskjellig at de ikke forstår hverandre.

I artikkelen ”The Politics of Recognition” argumenterer Taylor på en litt annen måte for hvorfor man skal lytte til andre måter å organisere livet og samfunnet. Der sier han at det er sannsynlig at de har noe bra ved seg. De har overlevd lenge, har mange tilhengere og man har derfor overdreven tiltro til egen vurderingsevne hvis man tror man umiddelbart kan avgjøre hvorvidt den andre tradisjonen har noe for seg.

...it is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time – that have, in other words, articulated their sense of the good, the holy, the admirable – are most certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject. Perhaps one could put it another way: it would take supreme arrogance to discount this possibility *a priori*.⁸³

Det er viktig å legge merke til den nest siste setningen, der Taylor sier man må anta at man kan lære noe av kulturen *selv om den også skulle bringe med seg kritikkverdige elementer*. Selv om man skal sette sin egen forståelse på spill og ta andre på alvor, betyr ikke det at kritikk er utelukket. Jeg kommer tilbake til Taylors syn på kritikk i kapittel 6.

Taylor påpeker at i de fleste kriger og konflikter mellom grupper gjennom historien, så har den sterkeste gruppen tatt ”definisjonsmakten” og presset igjennom sitt syn på hvordan livet og samfunnet best kan forstås og organiseres. Svakere grupper har smertelig måttet justere sitt syn i tråd med sterke gruppers forståelse. Europeiske koloniherrer er et tydelig eksempel. Men verden endrer seg, og langsomt gjør også påvirkningsstrømmene det. Taylor skriver:

...indeed, the satisfaction of ruling ... very much includes the reaffirmation of one’s identity that comes from being able to live this fiction without meeting brutal refutation. Real understanding always has an identity cost – something the ruled have often painfully experienced. It is a feature of tomorrow’s world that this cost will now be less unequally distributed.⁸⁴

⁸³ Charles Taylor, ”The Politics of Recognition”, i *Multiculturalism*, red. av Amy Gutman, (Princeton: Princeton University Press, 1994), 72-73.

⁸⁴ Taylor, ”Gadamer on the Human Sciences”, 141.

Idealer for krysskulturell dialog

I forlengelsen av Taylors teori om betingelser for krysskulturell forståelse, kan vi på samme måte som hos Gadamer utlede idealer for dialog, denne gangen mellom kulturer. God kommunikasjon på tvers av kulturer kan sies å bero på at partene tar hensyn til hverandres selvforståelse når de prøver å forstå og danne seg et bilde av ordninger i den andres samfunn. Man kan ikke ta snarveier utenom innbyggernes egen forståelse av situasjonen for å redegjøre for hvordan saker ”egentlig” forholder seg. På samme tid må også forståerens oppfatninger bli del av den felles nye forståelsen. Møte mellom forstår og det som forstås gir et nytt kontrastivt språk som tar opp i seg begge de to utgangsspråkene.

Med støtte i Taylors teori, er konklusjonen i dette kapittelet at forståelse på tvers av kulturer er mulig, og at Gadamers konversasjonsmodell for forståelse gir et fruktbart utgangspunkt for å redegjøre for forståelse også i slike sammenhenger. Ved forståelse på tvers av tradisjoner, blir man presentert for alternative måter å uttrykke en felles menneskelighet. Uten å anta at man har noe felles med mennesker i andre kulturer, risikerer man at de oppfattes som fremmede, uforståelige vesener. Hvis man ikke forstår deres adferd, oppfatninger eller praksiser som alternativer til ens egne, så har man ikke noe utgangspunkt for å nærme seg dem. Ved å kalle det ”felles menneskelighet” får Taylor frem poenget uten å måtte komme med en omfattende uttalelse om hva som er felles.



DEL III. ER DIALOG EGNET FOR POLITISK ANVENDELSE?

I forrige del var spørsmålet om dialog slik man finner det i Gadammers teori, kan brukes på tvers av ulike tradisjoner. Denne delen skal diskutere om det kan brukes *politisk*.

Politiske målsettinger kan være åpne eller skjulte. Når partene i dialog er *åpne* om hva de har som mål, betyr det at de er overbeviste om hva de mener om en sak og hvor de vil hen med dialogen. De fronter sin overbevisning åpent i møte med andre. Som politisk drivkraft for å ha dialog har man ofte et bilde av hva som er til samfunnets beste, og målet med å delta i dialogen er å påvirke forholdene i tråd med bildet. Mange norske deltakere i menneskerettighetsdialogen er drevet av den typen politiske målsettinger. *Skjulte* politiske målsettinger kan enten, som i den åpne formen, være drevet av en overbevisning om samfunnets beste, men som man ikke vil avsløre⁸⁵, eller av et formål som gagnar ens egen person eller gruppe; man ønsker å fremme eller ivareta sin egeninteresse.⁸⁶ Men man gir inntrykk av å være drevet av noe annet, gjerne en bredt akseptert overbevisning om samfunnets beste. I dialog oppstår det problemer når deltakerne utgir seg for å ha andre formål enn de i virkeligheten har.

I tillegg til skjulte agendaer, kan skjulte samfunnsmessige strukturer ha implikasjoner for dialogen. Skjulte strukturer kan virke inn på aktørene uten at de er klar over det. Ubalanserte maktstrukturer er et eksempel, skjev fordeling av ressurser et annet. Åpne politiske agendaer, skjulte politiske agendaer og samfunnsstrukturer behandles i henholdsvis kapittel 6, kapittel 7 og kapittel 8.

6. Det kritiske potensialet i Gadammers teori

Empirisk innsigelse: Menneskerettighetsdialogen handler ikke bare om forståelse, men om kritikk og påvirkning

Gadammers teori tar opp dialog mellom parter som har som mål å forstå en sak. I menneskerettighetsdialogen handler det gjerne om å kritisere og forsøke å påvirke samfunnsforhold. Deltakerne på den ene siden har noen tanker (moralske overbevisninger) om hva som er til det beste for den andre dialogpartens samfunn, eller en gruppe i samfunnet,

⁸⁵ For eksempel hvis man har et syn som ikke er akseptert i samfunnet eller av parten man diskuterer med. En mulig kombinasjon jeg ikke har nevnt her, er et åpent mål om å fremme egeninteresse. Det finnes mange eksempler på det, men i slike tilfeller vil det ikke være nærliggende å ha dialog, men forhandlinger.

⁸⁶ I mange tilfeller vil arbeid for en gruppes egeninteresse falle sammen med et bilde av hva som er samfunnets beste, hva slags samfunn man vil ha. Skillet er ikke helt skarpt.

og de vil prøve å endre samfunnet i den retningen. Spørsmålet er om dialog er en egnet fremgangsmåte.

Jeg skal se på et eksempel der norske deltakere åpent går inn for å overbevise indonesiske deltakere om at de tar feil ved å opprettholde eksisterende samfunnsordninger. Norske deltakere opplever det som sin oppgave å jobbe for å endre ordninger de mener er urettferdige og undertrykkende, men som indonesiske dialogdeltakerne selv mener er riktige. I prinsippet kan kritikken også gå andre veien. Norge har også menneskerettighetsproblemer og taper fra tid til annen saker i den europeiske menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg, mest omtalt er kanskje saker om varetektsfengsling og KRL-faget. Indonesiske dialogdeltakere kunne kanskje også kritisert at Norge investerer penger i stater med menneskerettighetsbrudd. Det er likevel få eksempler på indonesisk kritikk av Norge i menneskerettighetsdialogen. Dessverre har indonesiske deltakere ofte vansker med å skaffe seg oversikt over den norske situasjonen. Mye litteratur om Norge er på norsk, og det finnes ikke mange ”Norge-eksperter” i Indonesia, slik som det finnes noen ”Indonesia-eksperter” i Norge.

Et tema som ble tatt opp i gruppen som diskuterte trosfrihet, var ateisters rettigheter i Indonesia. Indonesias statsideologi, ”Pancasila-ideologien”, er nedfelt i grunnloven fra 1945 og har som et av sine fem hovedprinsipper at Indonesia er et monoteistisk land. Ideologien var i utgangspunktet ment å skape samhold i et svært mangfoldig land da Indonesia ble selvstendig. Et sitat hentet fra en innledende tale av en av de indonesiske representantene sier:

The state philosophy “Pancasila” literally meaning the five principles has been considered as the state foundation of the country. It means no laws or regulations can be in contravention of Pancasila. The first principle of Pancasila is belief in one and only God (Ketuhanan yang Maha Esa). This is one of the guarantees of freedom of religion in Indonesia.⁸⁷

Myndighetene tolker i dag ideologien som at seks ulike religiøse identiteter er godtatt (islam, protestantisme, katolisisme, buddhisme, hinduisme og konfutsianisme). Av andre livssyn og religioner er noen forbudte, mens andre ikke har status som religion. Det kan argumenteres for at Pancasila-ideologien bør tolkes åpnere og inkludere blant annet ateisme, men slik den etterfølges nå, er ateisme ikke godtatt som et offisielt livssyn. Norske deltakere var bekymret for hvordan ateisters rettigheter ble ivaretatt ut fra det overordnede prinsippet om troen på én gud.

Indonesiske deltakere i arbeidsgruppen for trosfrihet uttrykte at Indonesia er et religiøst samfunn. Mange av dem var redde for moralsk forfall hvis ateisme skulle bli fullt ut

⁸⁷ Fra talen, senere utdelt under møte i menneskerettighetsdialogen. Upublisert.

akseptert i landet. Noen av deltakerne mente at ateister kunne tenke hva de ville, men ikke forvente støtte eller beskyttelse fra staten. Diskusjonen er et eksempel der de norske deltakerne ikke ville prøve å se styrkene i motpartens argumenter.⁸⁸

Gadamers teori om dialog vektlegger at for å kunne sette seg inn i andres synspunkter, må man nødvendigvis anta at de er konsistente og sanne. Man må sette sine egne oppfatninger på spill. Er teorien dermed uforenelig med å prøve å overbevise andre om at de tar feil og at ens egen oppfatning er riktig? For at kritikk skal være mulig, er det et første kriterium at det finnes en forskjell på riktige og gale oppfatninger, at noe er sant og annet er usant, uavhengig av kultur. Dessuten er det nødvendig at vi kan vite hvilke oppfatninger som er sanne og usanne. Videre i dette kapitlet skal jeg derfor se nærmere på hvordan Gadamers teori stiller seg til det *ontologiske* spørsmålet om det finnes sanne og usanne oppfatninger og til det *epistemologiske* spørsmålet om vi kan ha tilgang til skillet; hvordan kjenner vi igjen sanne og usanne oppfatninger når vi møter på dem? Etterpå skal jeg diskutere mulighetene for å kritisere andres oppfatninger, verdier, samfunnsordninger og så videre innenfor og utenfor rammene av dialog. Jeg skal se på mulighetene ut fra Gadamers teori og dessuten ta opp hvordan Taylor kan utfylle Gadamer.

Gadamer om ontologi: Hermeneutikk handler om sannhet

En første betingelse for at man skal kunne kritisere andres oppfatninger, er at det finnes en forskjell mellom sanne og usanne oppfatninger, og jeg skal begynne med å ta opp hva Gadamer sier om spørsmålet. Teorien hans har blitt tolket i retning av å avskrive skillet mellom sannheter og usannheter, og å innebære at oppfatninger bare er formålstjenlige eller ikke avhengig av tradisjon. En filosof som har tolket Gadamer i den retningen er pragmatisten Richard Rorty. Rorty tar mange av Gadamers poenger til inntekt for sitt syn, og til tider gjør han det på en overbevisende måte. Jeg skal forsøke å vise hvorfor Gadamer likevel ikke ville vært enig i karakteristikken av hermeneutikken som Rorty legger opp til. Ved å sette de to filosofene opp mot hverandre, kan Gadamers teori tydeliggjøres.

Rorty er opptatt av statusen til vitenskaper og menneskelig kunnskap. Jeg skal ikke redegjøre for Rortys teori som helhet, men derimot kort se på hans lesning av Gadamer, for deretter å redegjøre for hvordan Gadamers teori skiller seg fra Rortys. I sin tolkning av

⁸⁸ Det finnes andre, mer graverende eksempler der norske deltakere kritiserer tortur, politivold eller dødsstraff. I slike tilfeller virker det enda viktigere å påvirke situasjonen, uavhengig av indonesiske deltakeres oppfatninger.

Gadamer trekker Rorty noen deler av teorien veldig langt og ser samtidig bort fra andre. Særlig fokuserer han på det Gadamer skriver om forståelse som anvendelse. Som vi så i kapittel 2 om Gadammers dialogbegrep, så er det ved at vi anvender en tekst på en bestemt situasjon, at den gir mening. Meningen kommer an på hvem som spør, på situasjonen, epoken og tradisjonen de er i, og det er ikke mulig å etablere tradisjonsuavhengige kriterier for å velge mellom ulike tolkninger. Rorty forstår det som at mennesker er fanget i sin tradisjon, og oppfatningers gyldighet er knyttet til tradisjonen der de oppstod.⁸⁹ Rorty tolker videre Gadammers motvilje mot å anvende naturvitenskaplige idealer på human- og samfunnsvitenskapene som at Gadamer anser det som et feilslått mål i det hele tatt å prøve å nærme seg sannheten. Rorty ønsker å overkomme alle skiller mellom ulike former for kunnskap og å gjøre det klart at for alle typer kunnskap gjelder det at menneskene skaper, ikke oppdager sannheter. All søken etter kunnskap handler i grunnen om å finne nye måter å uttrykke oss selv på. I møte med en ny oppfatning (om historien eller naturen) stiller vi ikke spørsmålet om oppfatningen er sann eller usann, det viktigste er hva vi kan få ut av den til vårt eget bruk.⁹⁰

For å knytte Rortys syn til krysskulturell, politisk dialog, kan man si at det innebærer at dialogpartene ikke kan ta stilling til gyldigheten av verdier, oppfatninger eller praksiser i hverandres samfunn. Ut fra Rortys syn kan man si at partene i dialog har ulike utgangspunkter for forståelse. Mennesker kan ikke unndra seg innflytelsen fra sin egen bakgrunn. Vi er vokst opp og sosialisert inn i en tradisjon, og ved at vi erkjenner det, inntar vi den beste holdningen vi kan ta (Rorty kaller holdningen ”frankly ethnocentric”⁹¹). Selv om man har god kjennskap til systemer som fungerer i ens eget samfunn, betyr ikke det at samme ordninger vil fungere i et annet. Ut fra Rortys syn må dialog forstås som en utveksling av ideer som i beste fall kan føre til at deltakerne får noen interessante nye syn på seg selv, ikke at man får mer klarhet i saken som diskuteres eller lærer noe nytt.

Gadammers syn skiller seg fra Rortys. Gadamer avviser riktignok at human- og samfunnsvitenskapene skal søke etter objektiv kunnskap på samme måte som naturvitenskapene, men det betyr ikke at han avviser at de skal søke etter kunnskap i det hele tatt. Teorien hans sier ikke at spørsmålet om sannhet kun kommer an på øyet som ser, på

⁸⁹ Rorty blir gjerne omtalt som relativist. Selv hevder han at teorien hans ikke er relativistisk, fordi det ikke følger av den at man ikke kan argumentere for og imot ulike overbevisninger. Man kan bare ikke gjøre det forut for en kontekst som angir hvilke mål man har. Man kan bare snakke om hvilket syn det er fordelaktig å ha ut fra situasjonen man er i. (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (Princeton: Princeton University Press, 1979), 378.

⁹⁰ Ibid., 359.

⁹¹ Richard Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, i *Habermas and Modernity*, red. av. Richard Bernstein, (Cambridge: Polity Press, 1985), 164.

situasjonen fortolkeren befinner seg i. Brice Wachterhauser skriver om Gadammers syn: "... what we understand is not simply our own world, but *the* world, the one world we all have in common."⁹²

Ut fra Gadammers teori er man ikke så fanget i sin egen bakgrunn at det er umulig å komme ut av den og forstå hva andre mener. Rorty trekker begrepet om anvendelse veldig langt. Når Gadamer selv snakker om anvendelse, sier han at det er en forutsetning for kunnskap (for å kunne gripe et meningsinnhold) ikke et hinder. For å utdype forskjellen mellom de to filosofene, kan det være nyttig å huske på Gadammers meningsbegrep som jeg var inne på kapittel 2. Meningen til en tekst avhenger, ifølge Gadammers teori, av både leseren og teksten (forståeren og det som skal forstås); mening er konsensus i dialog. En innvending om at Gadammers syn leder til at man er lukket inne i sin forforståelse, kan derimot være holdbar bare hvis man ser mening som en fastsatt størrelse. Meningen til et utsagn trer frem, manifesteres, når fortolkere stiller sine spørsmål til det.

I tillegg til å trekke begrepet om anvendelse vel langt, og å forutsette et fastsatt meningsbegrep, kan Rorty beskyldes for ensidig å legge vekt på dette ene elementet i Gadammers dialogiske modell for forståelse. Gadammers teori sier også at ved å anta at utsagnet man skal forstå er *fullkomment* (har indre konsistens og er sant), har man en sjanse til å utvide ens egen forforståelse. Hermeneutisk forståelse innebærer alltid en substansiell, saklig undersøkelse; i møte med en tekst ser vi etter sannhetsinnholdet i den. Vi er altså ikke i hovedsak opptatt av å finne ut hva vi kan få ut av en tekst, et utsagn eller lignende til vårt eget beste. Derimot har vi i bakhodet at vi kan bli presentert for en ny side ved saken, vi er åpne for å endre vårt syn. Man kan si at Rorty ikke i tilstrekkelig grad tar innover seg sannhetsfokuset i Gadammers teori.⁹³ Som vi så i kapittel 2 om dialogbegrepet i Gadammers teori, medfører teorien *ikke* at en tekst kan bety hva som helst, helt avhengig av hvem som leser den. For leserens forforståelse må revideres i lys av teksten. Når vi prøver å forstå noe, er det faktisk noe der vi prøver å nærme oss, noe som står der uavhengig av oss. Det stemmer at vi må forstå det, tilegne oss dets mening, ut fra vårt perspektiv. Men vi må også tilpasse, sjekke vår forståelse opp mot det meningsbærende objektet.

Som i naturvitenskapene dreier det seg også i hermeneutisk forståelse om å nærme seg sannheten, man må bare gjøre det på en annen måte. For objektet for forståelse er foranderlig, man kan ikke kontrollere det og gripe det en gang for alle. Gadamer skriver om skillet mellom

⁹² Brice Wachterhauser, "Getting it right: Relativism, Realism and Truth", i *The Cambridge Companion to Gadamer*, red. av Robert J. Dostal, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 66.

⁹³ Warnke, *Gadamer*, 161.

natur- og humanvitenskaper i *Truth and Method*: "Whereas the object of the natural sciences can be described idealiter as what would be known in the perfect knowledge of nature, it is senseless to speak of a perfect knowledge of history ..."⁹⁴ I humanvitenskapene søker man ikke objektiv faktakunnskap som i naturvitenskapene, men en mer praktisk form for kunnskap. Det dreier seg om andre former for kunnskap enn å plassere enkelttilfeller under universelle lover. Warnke skriver om Gadammers syn:

... tact, taste and judgement instance a practical knowledge of how to discriminate between good and bad, right and wrong, important and unimportant and so on. In other words, they reflect a capacity for recognizing truth which perhaps cannot be reduced to a method and for which there are no clear rules but which remains a form of knowledge equal to modern science itself.⁹⁵

Økt kunnskap i human- og samfunnsvitenskapene dreier seg om at man presenteres for ulike oppfatninger om virkeligheten og syn på livet, og får et mer finmasket verktøy å se verden ut fra. Det er en dannelsesprosess som gjør oss i stand til å skille mellom mål som er etterstrebellesverdige og ikke. Slik kunnskap er ikke uavhengig av tradisjon.

Taylor utdyper hva som ligger i Gadammers syn i artikkelen "Gadamer and the Human Sciences". Taylor avviser at Gadammers teori innebærer at en påstand som kan identifiseres som den samme påstanden i to ulike perspektiver, kan ha ulik sannhetsverdi. Fortolkere i ulike historiske og kulturelle kontekster stiller ulike spørsmål, de ser etter forskjellige aspekter i sine undersøkelser og opplever ulike vanskeligheter med å forstå tolkningsobjektet, og slik sett får man ulike svar alt ettersom hvilken tradisjon og hvilken tid man befinner seg i. Men selv om man aldri vil komme til noen endelig, ufeilbarlig fremstilling, er det likevel ikke slik at de ulike fremstillingene ikke kan settes opp mot hverandre. Det er mulig å skille mellom gode og dårlige redegjørelser, og det gjelder både for redegjørelser innenfor en og samme tradisjon og på tvers av ulike tradisjoner. Om å sammenlikne ulike redegjørelser innenfor en tradisjon skriver Taylor:

Some accounts will be more ethnocentric and distortive than others, still others will be more superficial. Accounts can be ranked for accuracy, comprehensiveness, nondistortion, and so on. In short, some will be more right than others and will approach closer to the truth.⁹⁶

⁹⁴ Gadamer, *Truth and Method*, 285.

⁹⁵ Warnke, *Gadamer*, 159.

⁹⁶ Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", 135.

Når man skal skille mellom ulike redegjørelser på tvers av ulike tradisjoner, kommer et annet ideal til; man kan skille mellom mer eller mindre omfattende syn, ikke når det gjelder detaljrikdom og nøyaktighet, men når det gjelder å ta opp i seg flere perspektiver og gjøre dem alle forståelige.⁹⁷ Gadammers sannhetsbegrep innebærer at man nærmer seg sannheten i stadig reviderte og rikere perspektiver på saken. En fremstilling som tar opp i seg flere ulike perspektiver, er rikere enn en mindre omfattende fremstilling. En rik forståelse kan sees som Gadammers alternative ideal til det naturvitenskaplige idealet om verdifrihet. Ved horisontsammensmeltning vil en syntese av to posisjoner gi opphav til et mer raffinert og artikulert syn. Taylor ser for seg, på Gadammers vegne, et idealspråk som gjør alle andre språk (i vid forstand) forståelige. Et slikt språk kan aldri realiseres, ikke bare fordi det allerede finnes enorme mengder med språk som måtte taes opp, men også fordi det stadig utvikles nye språk. I en dialog mellom ulike syn er målet å nærme seg et slikt idealspråk. Vel skjer det ved at partene lærer å se en sak fra ulike perspektiver, men målet er ikke bare å få annerledes, interessante perspektiver på saken, slik Rorty mener. Partene kan derimot få ny, sannere kunnskap om saken.

Når to eller flere horisonter møtes i meningsbrytning, når ulike forståelser av en sak spilles opp mot hverandre, er sakens sannhet styrende for møtet, sier Gadamer. To parter i dialog beveger seg mot hverandre, men de to møtes ikke løsrevet fra sakens sannhet. Videre sier han at sannheten er tilgjengelig for oss via språk. I horisontsammensmeltningen kan sannheten sies å virke gjennom språket. All forståelse er språklig, og språk og fornuft henger tett sammen i Gadammers teori. ”Language is the language of reason.”⁹⁸ Gadamer skriver:

That which can be understood is language. This means that it is of such a nature that of itself it offers itself to be understood. ... [W]hat something present itself as belongs to its own being. ... [T]hat which comes into language is not something that is pregiven before language; rather, the word gives it its own determinateness.⁹⁹

Gadammers syn innebærer altså at språk og verden har en slags felles struktur,¹⁰⁰ og Gadammers teori skiller seg skarpt fra Rortys posisjon.

Saken, som en del av verden, er altså tilgjengelig for oss via språk. Men språket har en enda tettere sammenheng med verden; språk gjør verden *mer forståelig*. Enhver ny

⁹⁷ Taylor, “Gadamer on the Human Sciences”, 135.

⁹⁸ Gadamer, *Truth and Method*, 402.

⁹⁹ *Ibid.*, 470.

¹⁰⁰ Dette kaller han hermeneutikkens *spekulative element*, som henviser til forholdet mellom virkelighet og speilbilde (*Ibid.*, 461).

fortolkning bidrar med å klare opp sider ved verden som ellers ville ligget uklare. Samtidig blir forståerens tolkning (ved horisontsammensmeltning) del av meningen.¹⁰¹ Ved at stadig nye fortolkere prøver å forstå ulike sider ved verden (ved bruk av språk), blir verden klargjort. Språk uttrykker rasjonalitet, dermed kan man si at rasjonaliteten vinner frem gjennom historien.¹⁰² Over tid lukes irrasjonelle oppfatninger ut.

Gadamers posisjon kan virke vel oppkonstruert eller ”mystisk” når han forutsetter at det ligger mening i verden som har en felles struktur med vårt språk. Jeg skal ikke gå så mye inn på den siden av teorien her. Jeg skal bare slå fast at hvis man vil unngå å havne i Rortys posisjon at mennesker fra ulike kulturer mangler grunnleggende forutsetninger for å forstå hverandre, må man grunnfeste noe felles som folk kan møtes ut fra. Gadamer er skeptisk til felles sannheter som kan artikuleres en gang for alle, men trenger likevel å etablere et visst felles grunnlag. Ved å vise til at vi er situerte i en og samme meningsfulle verden, men i ulike tradisjoner med ulike tilnærminger til den, ivaretas både et felles utgangspunkt som vi kan møtes ut fra i dialog, og det at vi kommer fra ulike ståsteder.

Gadamer om epistemologi: Vi kan ha et visst overblikk over, og dessuten styre, tradisjonens påvirkning

Et annet viktig spørsmål i tilknytning til diskusjonen om muligheter for kritikk, er det epistemologiske spørsmålet om vi kan vite hvilke oppfatninger som er sanne eller usanne. I hvilken grad ”sitter vi fast” i epoken og tradisjonen vi er del av? Rortys syn er at man umulig kan fastslå ens oppfatninger om virkeligheten som sanne, i og med at de påvirkes av forhold man ikke har oversikt over, slik som språket man bruker og ens historiske bakgrunn. Gadamers fokus på tradisjon kan lede til tanker om at vi ikke har noe å stille opp med mot tradisjonens påvirkning på oss. Og det stemmer med teorien hans at tradisjonen virker på oss uten at vi kan ha fullstendig oversikt over hvordan det til enhver tid skjer. Men det leder ikke til at vi er lukket inne. Wachterhauser skriver at vår situertethet i tradisjon (og det språket og den historien som medfølger) etter Gadamers syn er avgjørende for vår kunnskap, men at det ikke fanger oss.¹⁰³ Vår kunnskap påvirkes av forhold som språk og historie, men det er ikke slik at vi aldri kan vite noe om disse forholdene. Det ville være en påstand på linje med at vi

¹⁰¹ Ibid., 469.

¹⁰² Warnke, ”Hermeneutics”, 100.

¹⁰³ Wachterhauser: Getting it right: Relativism, Realism and Truth.

alltid kan det, bare med motsatt fortegn. Men spørsmålet kan ikke avgjøres på forhånd, a priori, i noen av retningene. Wachterhauser skriver:

Notice that Gadamer is *not* saying that we cannot in any sense know these conditions. That would be to argue that we know that knowledge is dependent on factors we simply cannot know. How could this be known? If this is not a contradiction, it is of little or no value for understanding our position as knowers.¹⁰⁴

Ifølge Gadamer kan vi derimot ofte kjenne til hvordan forholdene påvirker forståelsen. De påvirker oss ikke kausalt, slik som naturlover påvirker. Wachterhauser kaller tradisjon for vår ”andre natur” (*second nature*).¹⁰⁵ Tradisjon har akkurat som natur, sterk innflytelse på oss. Men ikke på samme måte, det ville være å bytte et begrep med et annet, uten at det fikk noen videre konsekvenser eller bredere forklaringskraft. Påvirkningen fra tradisjon skjer derimot innenfor rammene av menneskelig frihet og kan ikke ansees som en kausal prosess. For eksempel må vi selv applisere dem på vår situasjon og få dem til å gi mening. Tradisjon påvirker oss lenge før vi kan ”snu oss” og forme den, og vi tilhører den alltid mer enn den tilhører oss.¹⁰⁶ Men likevel, når vi først snur oss og starter å jobbe med tradisjonen som har formet oss, så har vi en mulighet for å kjenne den, få et visst overblikk over den.

Vi kan altså ha et visst overblikk over tradisjonens påvirkning. Videre har vi, ifølge Gadamer, også muligheter for selv å styre påvirkningen; den skjer ikke uavhengig av våre valg. Gadamer teori innebærer at sannheten vinner frem gjennom historien, det er ikke slik at vi beveger oss retningsløst rundt og tar til oss sanne og usanne oppfatninger om hverandre. Vi kan derimot lære mer etter som vi møter på og tar til oss, eventuelt lar være å ta til oss, nye oppfatninger. Vi har en viss innflytelse over hvilke deler av tradisjonen som skal forkastes og hva som skal leve videre. Tradisjonens påvirkning har derfor sammenheng med oss, med vår rasjonalitet.¹⁰⁷ Gadamer skriver at ”... there is no ... unconditional antithesis between tradition and reason.”¹⁰⁸ Videre skriver han om tradisjon at “... it needs to be affirmed, embraced, cultivated.”¹⁰⁹ I tradisjoners overleveringer gjentas prosessen med horisonter som smelter sammen, og oppfatninger raffineres stadig. Det skjer en utvikling gjennom historien av oppfatninger overlevert med tradisjon, ved at stadig nye forståere tilegner seg overleveringene, og samtidig bearbeider dem. ”Understanding is to be thought of less as a

¹⁰⁴ Ibid., 57.

¹⁰⁵ Ibid., 60.

¹⁰⁶ Ibid., 63.

¹⁰⁷ Jeg skal ikke gå inn i noen omfattende diskusjon av hva rasjonalitet er.

¹⁰⁸ Gadamer, *Truth and Method*, 282.

¹⁰⁹ Ibid.

subjective act than as participating in an event of tradition ...”¹¹⁰ Som omtalt i kapittel 2: Når vi prøver å forstå et utsagn, sjekker vi det opp mot situasjonen vi anvender meningen på. Utsagnet forstås som svar på spørsmål vi stiller, og spørsmålene springer nødvendigvis ut av situasjonen vi er i. Ved at mange ulike lesere prøver å anvende teksten på ulike situasjoner, får teksten ”prøvd seg på” å gi mening til mange ulike situasjoner, epoker og tradisjoner. Vi sjekker dessuten teksten opp mot sannheten, når vi antar dens fullkomne sannhet for å lære noe av den.

Hva man får ut av utsagn man møter på kommer an på hvilke spørsmål man stiller, og en betingelse for å kunne skille mellom sanne og usanne utsagn er dermed å kunne skille mellom ens egne oppklarende og tilslørende fordommer. Det kan man ikke gjøre forut for forståelsesprosessen, det skjer heller i prosessens forløp.¹¹¹ Når et utsagn forstås igjen og igjen, filtreres tilslørende fordommer bort, mens oppklarende fordommer smelter sammen med utsagnets horisont og blir en del av virkningshistorien til utsagnet. ”Not only are fresh sources of error constantly excluded, so that all kinds of things are filtered out that obscure the true meaning; but new sources of understanding are continually emerging that reveal unsuspected elements of meaning.”¹¹²

Gadamer om muligheter for kritikk innenfor og utenfor dialog

Det kan kanskje virke problematisk å komme med kritikk innenfor dialog slik Gadamer fremstiller det, i og med at en betingelse for autentisk dialog er at man setter sin egen forståelse på spill og ser etter de sterke sidene ved det den andre sier (se kapittel 2). Gadamer kritikerer mener teorien gir for lite motstand. Ekstra på vakt blir Gadamer kritiker når han sier at tradisjonen har en kraft eller makt over oss, og former oss, uten at vi kan ha oversikt over dens påvirkning. Gadamer selv hevder imidlertid at det er rom for kritikk innenfor dialog. Videre hevder mange teoretikere at det er mulig, og nødvendig, å finne et grunnlag for kritikk *utenfor* (uten å komme til konsensus i) dialog. Gadamer er skeptisk til tanken om å sette opp tradisjonsuavhengig prinsipper som er ment å gjelde til alle tider og steder. Han vedgår at man noen ganger må oppgi å finne noe sant i motpartens syn, og i stedet prøve å forklare hva som kan ha fått dem til å mene det de mener. Men han sier ikke mye om når og hvordan man kan gjøre det.

¹¹⁰ Ibid., 291.

¹¹¹ Ibid., 295.

¹¹² Ibid., 298.

Først skal jeg diskutere hvordan Gadamer teori stiller seg til mulighetene for kritikk innenfor dialog. Gadamer er opptatt av artikulering. Man kan se oppfatninger i andre epoker og tradisjoner annerledes og kanskje klarere på avstand. Man stiller andre spørsmål og kan gjøre oppmerksom på trekk som ikke er tydelige for folk innenfor epoken eller tradisjonen. Warnke utforsker hvilken rolle Gadamer teori kan spille i etiske og politiske diskusjoner. Hun hevder at den hermeneutiske sirkel i seg selv innebærer et kritisk element. Et avgjørende spørsmål er hvordan man kan se på tradisjonen med et kritisk blikk når man selv i så stor grad er formet av den. En vanlig måte å forsøke å løse problemet på, er å prøve å finne frem til etiske prinsipper som alle kan enes om, uavhengig av hvilken tradisjon man tilhører. Slike forsøk passer dårlig med Gadamer syn. Warnke forklarer hvorfor: Man må nødvendigvis ta utgangspunkt i tradisjonen selv hvis man skal forme en kritisk innstilling. Teorier som forsøker å ”skrelle vekk” tradisjonsavhengige innspill og sette opp universalistiske prinsipper uavhengige av tradisjon, ender i virkeligheten opp med å ”fortynne” tradisjonens overlevering, ikke finne frem til uavhengige prinsipper.¹¹³ Man kan ikke gå utenom tradisjonen, men man kan komme et godt stykke med tradisjonen som utgangspunkt. Warnke anvender Gadamer teori på etiske spørsmål og sier at i stedet for å prøve å finne universelle teorier, så må man åpne seg mot ”... thick ethical cultures other than our own and to interpretations of our own thick conceptions that differ from our interpretations of them.”¹¹⁴ Hun utdyper: “At work is a dialogue of ethical cultures and understandings in which each addresses and is addressed by the claims of the other and in which each provides for the other to check on ethical knowledge ...” Og videre:

We monitor and check on the adequacy of our ethical knowledge and culture not by thinning either into a procedure for validating norms that can hold for anyone but rather by comparing the norms and values that hold for us against other thick possibilities of what we might believe and be.¹¹⁵

Warnke sier at vi kan forholde oss åpent og dialogisk til vår egen fortid, og dessuten til andre tykke etiske kulturer.

En viktig del av hermeneutiske undersøkelser er å kunne klargjøre de uklare, ubesiste fordommene som styrer ens forståelse. ”The important thing is to be aware of one’s own bias, so that the text can present itself in all its otherness and thus assert its own truth against one’s

¹¹³ Warnke, ”Hermeneutics”, 89. (Hun låner begrepene ”tykk” og ”tynn” fra Michael Walzer.)

¹¹⁴ Ibid., 94.

¹¹⁵ Ibis., 95.

own foremeaning.”¹¹⁶ Det som skjer når våre fordommer blir klare, er ikke at vi umiddelbart aksepterer den andre forståelsen. (Det er heller ikke slik at vi umiddelbart avfeier den andre forståelsen som gal. Her kommer foregripelse av fullkommenhet inn, for å kunne forstå, må vi nødvendigvis ta utsagnet på alvor.) Vi setter derimot de to forståelsene opp mot hverandre. Det at mening er konsensus i dialog og kommer an på forståer og det som skal forstås, gir hermeneutikken en kritisk dimensjon. Utsagnet man prøver å forstå blir ”slipt”, det får prøvd seg på å gi mening til ulike epoker og tradisjoner. Visse aspekter fremmes, andre legges mindre vekt på eller avvises. ”Hermeneutic understanding thus involves a discriminating integration of the past and an ability to separate justifiable from unjustifiable aspects of traditional claims”, skriver Warnke.¹¹⁷ Hele tiden i vår tilnærming til utsagnet dreier det seg om å få delene til å passe med helheten og motsatt. Helheten involverer hele vår oppfatning av saken. Forståelse innebærer en substansiell undersøkelse, der vi ser utsagnet opp mot alt vi vet om saken.

Vi har sett at Gadamerens syn innebærer at rasjonaliteten vinner frem gjennom historien. Det er ikke slik at man risikerer at tradisjonen tar opp i seg stadig flere irrasjonelle oppfatninger. Men utviklingen er beskrevet som en prosess som foregår over tid. Hva med her og nå? Kan vi innta en kritisk holdning til konkrete standpunkter vi møter på? Hvordan kjenner man igjen irrasjonelle oppfatninger når man møter på dem? Tanken om foregripelse av fullkommenhet innebærer at vi må ha som utgangspunkt at vi kan lære noe av en tekst, oppfatning eller utsagn vi møter på. Men det er ikke slik at vi alltid skal ende opp med å bli enige i et bestemt innhold. For det første sier teorien at begge partene i dialogen skal sette sine oppfatninger på spill. Det er altså ingen av deltakernes utgangsposisjoner som skal tas som siste ord, og det er muligheter for å utfordre utgangsposisjonene. Heller ikke leserens tolkning skal gis for liten vekt, slik at bare tekstens forståelse videreføres. For horisontsammensmeltning forutsetter at leserer anvender meningsinnholdet. Ved horisontsammensmeltning videreføres sannheten i begge de foregående synene, og det blir klart at ingen av dem var tilstrekkelige i seg selv.

Videre må ideen om foregripelse av fullkommenhet nyanseres. For Gadamer innebærer forståelse konsensus om en sak i dialog. Det er viktig å få med at konsensus i den sammenhengen ifølge Gadamer ikke behøver å bety substansiell konsensus, altså at man ender opp med å ha en lik forståelse av saken. Derimot er det snakk om et ”formalt”

¹¹⁶ Gadamer, *Truth and Method*, 271.

¹¹⁷ Warnke, *Gadamer*, 156.

konsensus-begrep.¹¹⁸ Her må vi tilbake til Gadammers syn på tradisjon. Begrepet om formalt konsensus kan i denne sammenhengen forklares som at uansett om vi er substansielt enige med vår egen tradisjon (og tekster og andre uttrykk for tradisjonen) eller ikke, så er vi formet av det. Når vi har lest og forstått en tekst, så har vi, selv om vi er substansielt uenige, lært mer om saken. Vi kan integrere det andre vårt syn, vi har lært å se hvordan vår egen posisjon skiller seg fra andre.¹¹⁹ Selv om vi sier oss uenige i påstander som følger av tradisjonen, så er vår uenighet formet av tradisjonen; en forutsetning for uenighet er at vi vet hva vi er uenige i, og ved at vi vet det, så er vi allerede enige i mye. For i det hele tatt å kunne begrepsliggjøre vår uenighet, så må vi kjenne til, og stilltiende godta, mye av tankegodset som vår tradisjon involverer.

Når man kommer til forståelse i dialog, trenger man ikke ende opp med å mene det samme; det går fint an å bli enige om å være uenige.¹²⁰ Man er formet av tradisjonen, men har samtidig en mulighet for å si seg uenig i konkrete utslag av den. Warnke skriver om Gadammers posisjon:

Although we cannot break out of the tradition to which we belong, we can break with it on any given issue by emphasizing other elements of the tradition, showing the way in which the older opinion has to be modified in light of the way the evidence now looks to us and so on.¹²¹

Selv om man ikke kan si seg uenig i tradisjonen som helhet, kan man være uenig i konkrete manifestasjoner av den, ved å vektlegge andre deler av tradisjonen. Man setter tradisjonen opp mot seg selv. Man trenger ikke være enig med alle nye oppfatninger man kommer over.

Diskusjonen om uenighet har foreløpig handlet om uenighet med oppfatninger innenfor vår egen tradisjon. Hva kan man si om uenighet i møter med oppfatninger i andre kulturer? Det kan ikke gjelde der at vi nødvendigvis er formet av tradisjonen som oppfatningen springer ut av. Likevel, også mellom kulturer gjelder det at for å si seg uenig, og for å forstå hva som gjør at man er uenig, på hvilket punkt enigheten stopper, så må man følge hverandre langt; man må være enige i mye. Wachterhauser overfører poenget til å gjelde mellom tradisjoner:

Even to be aware of others as occupying a different normative space of inquiry requires that their space and ours not be completely sealed off from each other. How else could we recognize the problem as a problem having to do with

¹¹⁸ Warnke, *Gadamer*, 107.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid., 103.

¹²¹ Ibid.

normativity if there was not some common ground between these traditions in terms of which the problem itself is identified. In this sense, such disagreements presuppose deeper agreements of a more general kind.¹²²

Wachterhauser avviser på Gadamer's vegne uoverstigelig inkommensurabilitet mellom tradisjoner:

...radical incommensurability is a myth, a sceptic's dream, the intelligibility of which cannot be accounted for. For Gadamer, diverse normative traditions exist but they must necessarily overlap at points, although their points of divergence and convergence are contingently governed. This implies a rejection of a priori incommensurability, but not necessarily a rejection of contingent incommensurabilities.¹²³

Jeg kommer nærmere inn på kritikk på tvers av kulturer under, når jeg igjen skal komme inn på Taylors teori.

Gadamer skriver særlig om historisk forståelse. I en fotnote bemerker han at ikke bare avstand i tid kan gi opphav til en kritisk tilnærming i hermeneutikk, også andre former for avstand.¹²⁴ For diskusjonen i denne oppgaven er kulturmessig avstand særlig relevant. Hvis vi ser for oss Gadamer's syn anvendt på krysskulturell forståelse, kan partenes fordommer på samme måte tydeliggjøres ved at de møter på motstand når de prøver å forstå en (og samme) sak. Da kan ens egen forforståelse tre tydelig frem, og den andres forståelse kan vurderes.

For å kunne snu seg, oppdage og eventuelt utfordre måten tradisjon former forståelse, så må man ha en dyp forståelse av tradisjonen, man må kjenne den veldig godt. Om å utfordre normene som konstituerer tradisjonen skriver Wachterhauser:

...anyone who wishes to challenge them in a meaningful way must demonstrate a deep understanding of them and argue for changing them in terms that always maintain at least some significant contact with them. In other words, we are bound to argue from within such norms and not from some gods-eye-view outside them. Simply put, one can change such norms only by demonstrating a deeper grasp on them.¹²⁵

Med tanke på krysskulturell politisk dialog, kan man kanskje si at det er mulig å oppklare en tradisjons påvirkning på folk, men ikke uten å kjenne tradisjonen godt. Personene som selv er formet av tradisjonen er de som kjenner den best. Derfor er det viktig å lytte til deres forståelse, man må ikke overse den for å prøve å få et grep om situasjonen utenfra.

¹²² Wachterhauser, "Getting it Right", 64-65.

¹²³ Ibid., 65.

¹²⁴ Gadamer, *Truth and Method*, 376.

¹²⁵ Wachterhauser, "Getting it Right", 64.

Wachterhauser skriver også: ”There is a sense in which anyone who wishes to make a contribution to some sphere of human understanding must already have been formed by that tradition of inquiry.”¹²⁶

Hittil har jeg sett på i hvilken grad Gadamer's teori åpner for kritikk innenfor rammene av dialog. Et annet spørsmål er om man kan kritisere andre oppfatninger, ordninger og lignende *utenfor* dialog. Med det mener jeg uten å komme til substansiell eller formal konsensus ved at ulike oppfatninger møtes og meninger bryte mot hverandre. For å komme til en form for konsensus må man, som vist over, være enige om en hel del. Hva om den enigheten ikke er til stede? Hva om partene, selv etter å ha satt sin egen forståelse på spill og å ha satt seg ordentlig inn i motpartens syn, ikke greier å se sannheten i det den andre sier; deltakerne står fremdeles på samme sted som da de begynte. Det kan se ut til at Gadamer's teori stopper opp i slike tilfeller. Man kan ikke tvinge andre til å være enige med en selv, og man kan heller ikke slå fast prinsipper som gjelder for alle, uavhengig av deres selvforståelse. Hvis man ikke kommer til enighet ved å gå hverandre i møte; er det likevel mulig å finne et grunnlag for å kritisere?

Gadamer sier ikke så mye om det, men et moment i teorien hans kan kanskje brukes til å nærme seg et svar. Han nevner nemlig at man noen ganger må gi opp å forstå sannhetsinnholdet i utsagn man møter på. Av og til er innholdet så langt fra det man kan forene med sitt syn, at man må avskrive det som noe man ikke kan lære av. Leser man for eksempel Hitlers *Mein Kampf*, kan man ikke nærme seg den som om den sier noe sant.¹²⁷ I stedet må man forsøke å forklare hva som kan ha fått personen til å tenke slik; man må gi en historisk eller psykologisk forklaring.¹²⁸ “It is only when the attempt to accept what is said as true fails that we try to ‘understand’ the text, psychologically or historically, as another’s opinion.”¹²⁹ Warnke skriver om Gadamer's syn: ” ... [the] attempt to understand in the primary sense of understanding truth can fail and when it does one may have to be content with a genetic understanding of the conditions under which the claims could appear to be true.”¹³⁰ I kapittel 1 om hermeneutikk, så vi at Gadamer er uenig med romantiske hermeneutikere som mener forståelse innebærer å se på historiske og kulturelle omstendigheter, på opplysninger om forfatterens livshistorie og epoken da verket ble til. For Gadamer er *forståelse* å gripe et sannhetsinnhold. Men av og til må man gi opp å forstå, og i

¹²⁶ Ibid., 63.

¹²⁷ Warnke, *Gadamer*, 89.

¹²⁸ Ibid. Warnke bruker ordet forklaring (*explanation*).

¹²⁹ Gadamer, *Truth and Method*, 294.

¹³⁰ Warnke, *Gadamer*, 89.

stedet gå inn på historiske eller psykologiske omstendigheter. Forklaringer av hva som får andre til å tenke som de gjør, må utarbeides utenfor dialog.

Gadamer sier ikke mye om hvordan man kan vite at man står overfor en oppfatning som må forklares historisk eller psykologisk. Han sier heller ikke mye om hvordan man kan gå frem for å forklare. Det stemmer dårlig med teorien hans å sette opp universelle prinsipper for hvordan man skal gi slike forklaringer. Men man kan i alle fall trekke ut av teorien at det finnes en grense for hva man skal prøve å forstå. I forbindelse med politisk dialog kan man kanskje si at det er problematisk ut fra Gadammers teori å kritisere motparten uten å komme til konsensus i dialog. Han erkjenner at det av og til kan være nødvendig, men han sier altså lite om når og hvordan man kan gjøre det.

Kapittel 5 omhandler Taylors teori som blant annet innebærer at mennesker på tvers av kulturer deler en felles menneskelighet. Man kan se praksiser i andre kulturer som alternativer til noe man også har i sin egen kultur. Taylor utdyper poenget og bruker det videre til å gi grunnlag for kritikk på tvers av kulturer. Oppgaven skal nå ta opp hvordan Taylors teori kan bygge ut Gadammers for å si mer om kritikk her og nå.

Taylor om muligheter for krysskulturell kritikk

Spørsmålene om forståelse og kritikk henger tett sammen i Gadammers teori, og også i Taylors. Når man formulerer et kontrastivt tredjespråk (se kapittel 5), må man sette sin egen forståelse på spill. Men man har også fått et språk til å kritisere den andre. I *Philosophy and the Human Sciences* sier Taylor mer om fellesmenneskelige egenskaper, og argumenterer for at det utgjør et grunnlag for mulighet for kritikk av andre kulturer. Taylor er påvirket av Gadammers hermeneutikk, men beveger seg også utover Gadammers teori. Han kan sies å ta Gadammers poenger videre i en mer praktisk, politisk retning. Også i dette kapitlet er vitenskapsfilosofiske drøftelser hos Taylor utgangspunktet for diskusjonen. Særlig relevant er Taylors drøfting av human- og samfunnsvitenskapenes mulighet for kritikk av før-teoretisk selvforståelse og av muligheten for sammenlikning av ulike samfunnsteorier.

Taylor er, som Gadamer, opptatt av artikulering. Ved å uttrykke stilltiende forutsetninger for aktørenes selvforståelse kan man skaffe et utgangspunkt for kritikk. Men Taylor har dessuten en mer substansiell tilnærming til krysskulturell kritikk. Han hevder at visse ”menneskelige konstanter” går igjen på tvers av alle kulturer.¹³¹ Disse konstantene er

¹³¹ Taylor: *Philosophy*.

egenskaper som alle mennesker har felles, som vi ikke kan kvitte oss med. Formulert i generelle termer kan man si at alle mennesker har felles "the embeddedness in the world and their need to cope with it"¹³². Det involverer blant annet å måtte forholde seg til fødsel, død, ekteskap, moralske kilder, sterke verdier, dikotomien knapphet eller overskudd av ressurser, narrativ identitet, og kollektiv identitet¹³³.

På grunnlag av sin antagelse om menneskelige konstanter åpner Taylor for muligheten for kritikk av standpunkter i fremmede kulturer. Konstantene kan fungere som et referansepunkt man kan vurdere og eventuelt kritisere ut fra. Oppfatninger eller samfunnsordninger i ulike kulturer kan sees som uttrykk for samme menneskelige konstant. Man kan altså kritisere her og nå, ikke bare via en prosess der sannheten vinner frem over tid. Man må formulere et kontrastivt tredjespråk der man stiller uttrykkene opp mot hverandre og vurderer dem i lys av en menneskelig konstant.¹³⁴ Slik hevder Taylor at det er mulig å kritisere uten å være "arrogantly ethnocentric"¹³⁵, fordi man samtidig gjør sin egen forståelse sårbar for kritikk. Konklusjonen kan bli at en av eller begge partenes forståelse av saken viser seg å være misforstått.¹³⁶ Taylor bruker som eksempel vestlige forskere som prøver å forstå magi i en fremmed kultur. Det er nærliggende å tolke magi som alternativ til vestlig teknologi, altså forsøk på å kontrollere naturen for egne formål. Alternativt kan man se magiske ritualer som forsøk på å skape mening i tilværelsen, altså som alternativ til for eksempel vestlig religion til naturopplevelser eller kunst. Men Taylor gjør oppmerksom på at begge disse tolkningsforsøkene kanskje tar vestlige skillelinjer for gitt. Kanskje kan man best gjøre rede for magi ved å gå et skritt tilbake og forstå magi som ment *både* å skulle ivareta teknologiske formål *og* å gi mening i tilværelsen, at samfunnet det er snakk om ikke skiller skarpt mellom det å ha kunnskap og kontroll over naturen og det å gi mening til den. En slik tolkning åpner for en bedre forståelse både av den andre og oss selv.

Det er viktig å huske på at det ikke skal avgjøres hvilken kultur i sin helhet som kommer best ut av sammenstillingen, bare i forhold til ett bestemt aspekt, en bestemt menneskelig konstant. Den av de to som ivaretar den menneskelige konstanten det er snakk om på beste måte, er den andre overlegen i akkurat den sammenhengen. Dermed er det mulig å si at den ene siden kommer best ut av sammenlikningen sett i forhold til én menneskelig konstant, mens en annen er overlegen målt opp mot en annen konstant. Et annet viktig poeng

¹³² Smith, *Meaning, Morals and Modernity*, 134.

¹³³ Taylor, *Philosophy*, 127 og Smith, *Meaning, Morals and Modernity*, 134.

¹³⁴ Taylor: *Philosophy*, 125.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid., 125-126.

er at man ikke kan avgjøre a priori om det faktisk er mulig å finne et felles sammenlikningsgrunnlag for fenomener, oppfatninger eller samfunnsordninger i ulike kulturer.¹³⁷ Man kan ikke fastslå om to oppfatninger er sammenliknbare eller ikke før man har prøvd, det må avgjøres ved konkrete forsøk på forståelse. Taylors posisjon er på linje med Gadamer, som, som nevnt, avviser radikal inkommensurabilitet, men ikke kontingente inkommensurabiliteter.¹³⁸ Vi er ikke atskilte fra mennesker i andre tradisjoner med en uoverstigelig kløft av usammenliknbarhet, men man kan heller ikke fastslå en gang for alle at forståelse er mulig. Man må derimot gå inn i hvert enkelt tilfelle og undersøke om det finnes et tilstrekkelig sammenlikningsgrunnlag.¹³⁹ Forståelse på tvers av kulturer kan være vanskelig, og man risikerer å mislykkes, men det er ikke umulig. Man finner ut om det går an ved konkrete forsøk på å nærme seg det som ved første øyekast virker fremmed og ubegripelig.

I human- og samfunnsvitenskapene kan man kritisere og vurdere praksiser, ikke bare beskrive dem. Det er ikke slik at forskere kun må sette seg inn i selvforståelsen til personene de forsker på, for så å gjengi den så nøyaktig som mulig. Vitenskaplige teorier kan klargjøre hva som ligger i selvforståelsen til et samfunn, og eventuelt peke på motsetninger og uklarheter. Som forsker kan man tilføre noe, og ofte kan man gi et klarere bilde av praksisene til personene man forsker på enn de er i stand til å gi selv.¹⁴⁰ I denne sammenhengen er det viktig ikke å glemme Taylors vitenskapsfilosofiske poeng om at en slik betraktning må involvere en redegjørelse forbundet med aktørenes egne beskrivelser av seg selv, man må ta høyde for deres selvforståelse. Ved å vise til selvmotsetninger i andres selvforståelse eller ved å sette den opp mot menneskelige konstanter, har man mulighet for å påpeke at enkelte elementer i andres forståelse av seg selv, sin adferd, sitt samfunn eller lignende er feil. Men man kan neppe vise at deres totale selvforståelse er gal.¹⁴¹ Og for å vise at elementer av forståelsen ikke stemmer, må det kunne rettes opp innenfor rammen av den totale selvforståelsen; aktørene må selv kunne akseptere rettelsen som en forbedring av deres praksis.¹⁴² For å vite om en redegjørelse av for eksempel en samfunnsordning er gyldig, må menneskene som lever i tråd med ordningen kunne kjenne seg igjen i redegjørelsen. Kritikkk og eventuelle løsningsforslag kan ikke komme som ferdige produkter utenfra.

¹³⁷ Fossland og Grimen, *Selvforståelse og frihet*, 209.

¹³⁸ Wachterhauser, "Getting it Right", 65.

¹³⁹ Fossland og Grimen, *Selvforståelse og frihet*, 209.

¹⁴⁰ Taylor, *Philosophy*, 118.

¹⁴¹ Taylor, *Philosophy*, 118.

¹⁴² PHS, Fossland/Grimen s 197.

I *Philosophy and the Human Sciences* bruker Taylor forståelse av indisk politikk som eksempel. Han hevder at selve begrepet “politikk”, som vi kjenner det fra vesten (“as a realm of activity with its own intrinsic norms, its own specific good or fulfilments”¹⁴³) ikke tradisjonelt hadde noen plass i det indiske samfunnet. Det var begreper om det å regjere, maktbegreper av amoralsk karakter, og begreper om “the proper order of things”, men altså ikke noe tilsvarende politikkbegrep som det vestlige. Etter hvert som det politiske systemet har utviklet seg, har det imidlertid oppstått behov for nye termer for å redegjøre for systemet. Ulike former for politisk aktivitet har vokst frem.¹⁴⁴ Men begreper for den typen aktivitet kan ikke overtas direkte fra andre tradisjoner. Taylor skriver om slike nye termer at

... this is one thing that cannot be provided ready-made from the outside. An appropriate concept – or concepts – of politics in India will only arise through an articulation of the self-definitions of people engaged in the practices of politics in India. ... [T]his is; I believe, the only path by which such concepts can arise.¹⁴⁵

Taylors poeng kan sies å ha både en hermeneutisk og en maktmessig slagside. For det første understrekes det hermeneutiske poenget jeg var inne på i kapittel 2 at man må foregripe fullkommenheten i det den andre sier. For å ha mulighet til å forstå noe nytt, må man sette egne oppfatninger på spill og ta innover seg den andres forståelse. Taylor selv tar opp det samme når han sier at det ikke er mulig å tilføre treffende begreper uten å kjenne til hvordan forholdene ser ut innenfra. Hvis man ikke vet om begrepene fanger opp fenomenene slik de ser ut for dem som lever i tråd med ordningene, kan man heller ikke vite om begrepene er gyldige. For å komme frem til en god redegjørelse av indisk politikk, kan det derfor hende at også forståeren må forandre seg. Taylor skriver: “A more appropriate political science for this society would transform comparative politics. It would put the challenge of developing an adequate theoretical language in which very different practices of politics, Indian and Western, could be compared in an illuminating way.”¹⁴⁶

For det andre kommer et maktmessig aspekt til uttrykk. Å presse ens egne begreper på andre tradisjoner i den tro at de har universell forklaringsverdi, kan være maktmisbruk. Diskusjonen av hvordan man kan forstå indisk politikk, kan være nyttig i forsøket på å redegjøre for muligheter for kritikk i menneskerettighetsdialogen. Det er viktig å huske på at norske deltakeres forståelse av menneskerettigheter og hvordan de er implementert i Norge

¹⁴³ Taylor, *Philosophy*, 133.

¹⁴⁴ Med politisk aktivitet mener Taylor her “... the practices by which people contribute, cooperatively or in struggle, to shape the way power and authority are exercised in their lives” (Ibid.)

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

ikke kan overføres som helhet til det indonesiske samfunnet. Eventuell kritikk av indonesiske samfunnsordninger må ta innover seg indonesiske deltakeres forståelse, spesielt av hvordan menneskerettigheter kan tolkes og implementeres i Indonesia.

Taylors konklusjon i spørsmålet om muligheten for kritikk av andre kulturer enn ens egen, er altså at det er mulig såfremt man tar med i betraktningen motpartens egen oppfatning av saken. For å knytte Taylors vitenskapsfilosofiske poenger til dialog på tvers av kulturer, kan man si at også i dialog må man ta motpartens selvforståelse på alvor for at forståelse på tvers av ulike bakgrunner skal være mulig. Likevel skal man ikke ha så stor respekt for andres selvforståelse at man ikke kan uttale seg på tvers av eller utover den. Man kan ikke kritisere ut fra nøytrale prinsipper, men må derimot involvere motparten og se de ulike oppfatningene opp mot den menneskelige konstanten de uttrykker.

En mulig innvending mot Taylors redegjørelse for menneskelige konstanter, er at den selv er etnosentrisk. Når Taylor lister opp fellesmenneskelige egenskaper, grunnleggende trekk ved vår væren i verden, driver han ikke selv med fortykning av sin egen kulturs overleveringer? Innvendingen synes kanskje særlig presserende fordi Taylor går utover fysiske behov som mat og klær, og hevder at også sterke verdier, moralske kilder og kollektiv identitet er størrelser som har plass i alle menneskers liv. Jeg mener likevel at Taylors liste ikke kan sies å være spesielt kontroversiell. Når man ser på alle samfunn til alle tider, har menneskene forholdt seg til disse trekkene. I motsetning til teoretikere som kan kritiseres for å forveksle fortynnede kulturelle standpunkter med universelle fakta om mennesket, postulerer ikke Taylor hvilke moralske kilder som er gyldige, eller innholdet i sterke verdier. Han hevder bare at alle mennesker forholder seg til dem i en eller annen form. Jeg slutter meg til at Taylor ikke er etnosentrisk når han lister opp de menneskelige konstantene.

Når man i praksis skal gjennomføre en kritikk basert på menneskelige konstanter, er det likevel fare for etnosentrisme idet man prøver å finne et konkret sammenlikningsgrunnlag. Taylor nevner selv at det kan være et problem.¹⁴⁷ I artikkelen "Comparison, History, Truth"¹⁴⁸ medgir Taylor at det kan være vanskeligere enn han tidligere har gitt uttrykk for å finne et sammenlikningsgrunnlag uten å gjøre det på en etnosentrisk måte. Det er fort gjort at man ubevisst holder fast ved sin opprinnelige oppfatning, at man bruker løsningene i eget samfunn som mal slik at det som skulle vært et nytt tredjespråk blir en motstandsløs fortsettelse av ens eget "førstespråk" (*home language*). Taylors konklusjon er likevel at man ikke er fanget i etnosentrisme. Løsningen ligger igjen nær Gadammers teori; vårt rammeverk representerer på

¹⁴⁷ Taylor, "Gadamer on the Human Sciences", 140.

¹⁴⁸ Charles Taylor, *Philosophical arguments*, (Cambridge, Mass.: First Harvard University Press, 1995).

sett og vis grenser for hva vi kan forstå, men det er på samme tid et uunngåelig utgangspunkt for ny forståelse. Muligheten for å unngå etnosentrisme står og faller på at rammeverket kan endres. Det gjelder å være klar over at man kanskje har trukket grensene for hva som kan forstås på feil sted, og å være åpen for å revurdere dem.

Foreløpig har jeg tatt opp Taylors vitenskapsfilosofiske tekster. Til slutt skal jeg se på artikkelen ”Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, der han uttaler seg om møter mellom parter som skal diskutere og eventuelt kritisere ulike samfunnsordninger, nærmere bestemt menneskerettigheter.¹⁴⁹ I artikkelen skriver Taylor at forståelse er viktig når man skal ta opp spørsmål og eventuelt kritikk av samfunnsordninger. Men i praksis er det ikke alltid man har tid eller mulighet til å utarbeide forståelse med en gang. Derfor argumenterer han for at partene i noen tilfeller kan komme til enighet om normer på en forhandlingsmessig måte først, uten at det bygger på felles forståelse.¹⁵⁰ Man kan enes om bestemte normer selv om man har helt ulike syn på det dypere moralske grunnlaget for normene. Partene kan sette pris på enigheten uten at de forstår hverandres syn. De kan være klar over at de er enige bare på et overflatisk nivå, og anse grunnlagsspørsmål som foreløpig uavklarte. Så kan de heller bygge ut med forståelse og horisontsammensmeltning (slik Gadamer beskriver den) etter hvert.¹⁵¹ Det at forståelse kommer i etterkant av oppnådd enighet om normer, betyr ikke at det er uten betydning. For at det skal være mulig å opprettholde konsensus om normer og for å kunne bygge videre på det i nye saker som kommer opp, må partene i dypere grad forstå hva som motiverer hverandre.¹⁵² Dersom partene virkelig ikke forstår hverandres grunnlag for normene, kan de fort få problemer med videre samarbeid. ”Consequently, the bare consensus must strive to go on towards a fusion of horizons.”¹⁵³ I andre sammenhenger er det ikke mulig å komme frem til forhandlingsmessig enighet uten å komme til forståelse først.

Sammenlikning av Gadamers og Taylors posisjoner

Gadamers teori blir gjerne kritisert for å være konservativ fordi den innebærer at vi alltid vil være formet av tradisjonen vi er del av. Gadamers muligheter til å imøtegå kritikken ligger i at

¹⁴⁹ Charles Taylor, “Conditions of an unforced consensus on human rights”, i *The East Asian challenge for Human Rights*, red. av Joanne R. Bauer og Daniel Bell, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

¹⁵⁰ Taylor: “Conditions”, 136.

¹⁵¹ Taylor påpeker at skillet mellom forståelse og forhandlingsmessig konsensus ofte, men ikke alltid, vil være å overforenkle saken, og at de to prosessene ofte glir over i hverandre. (Taylor, “Conditions”).

¹⁵² Taylor, “Conditions”, 137.

¹⁵³ ”Ibid., 138.

selv om vi er formet av tradisjonen og alltid vil være formalt enige med den, er det likevel rom for substansiell uenighet; vi bruker vår oppfatning (som er formet av tradisjon) til å gå imot enkelte andre elementer i tradisjonen. Kritikere er likevel skeptiske til at det er nok rom for å bryte ut, i og med at begge sidene her er formet av tradisjonen. Det at sannheten vinner frem over tid, gjør at teorien ikke faller i kategorien relativisme, men man kan stille spørsmål til om grunnlaget for kritikk her og nå er tilstrekkelig.

Når Taylor bruker Gadammers teori på krysskulturell forståelse og kritikk, står de ulike elementene som konstituerer forståelse i et annet forhold. For her er oppfatningen som skal forstås hentet fra en annen tradisjon. Når vi foregriper fullkommenheten i utsagnet, antar vi altså helheten og sannheten i noe som stammer fra utenfor vår tradisjon. Da settes ikke bare ulike elementer av samme tradisjon opp mot hverandre, også ulike tradisjoner settes opp mot hverandre. Dessuten sjekker vi dem opp mot menneskelige konstanter. Dermed kan Taylor kanskje sies i større grad å komme unna konservatismen i Gadammers teori. For ved dialogisk forståelse er det ikke bare to ulike uttrykk for vår tradisjon som utfordrer hverandre, tradisjonen blir utfordret av noe utenfor seg selv.

Ved forståelse innenfor en tradisjon kan man si at det den andre sier tvinger seg på som noe vi kan lære av i og med at forstår og det som skal forstås er del av samme tradisjon. I forståelse på tvers av tradisjoner kan man med Taylor si at den andres utsagn angår oss fordi partene deler samme menneskelighet. I begge tilfeller kan vi lære noe nytt om en sak.

Ut fra Gadammers og Taylors teorier kan man si at kritikk på tvers av kulturer er mulig ved at man lar ”tykke” oppfatninger møte hverandre. For å oppsummere hva man kan få ut av Gadammers teori for kritiske formål: Den hermeneutiske sirkelen har i seg et kritisk element i og med at oppfatningene til forstår og det man prøver å forstå, får brynet seg mot hverandre. Man kan si at de to synene fungerer som en sjekk for hverandre. Når så prosessen gjentar seg ved at ulike syn møtes igjen og igjen, foregår det en slags raffinering gjennom historien, der gale forståelser faller fra, og belysende forståelser får frem nye sider ved saken. Gadammers posisjon er ikke relativistisk, for den innebærer en forskjell på sant og usant, og en utvikling gjennom historien. Hvis man ikke kommer til konsensus i dialog (enten innholdsmessig eller formalt ved at man forstår hvor man er uenige), så kan prosessen med å forstå og eventuelt kritisere se ut til å stoppe opp. Gadamer medgir at slike situasjoner kan oppstå når han sier at man av og til må gi opp forståelse og heller forklare historisk eller psykologisk hvorfor den andre mener det den mener. Men utover å nevne at det finnes slike tilfeller, gir ikke Gadammers teori så mye tilfang. Det kan hende han har rett i at total mangel på forståelse er sjelden i

møter innen en og samme tradisjon. Men denne oppgaven undersøker møter på tvers av tradisjoner, der mangel på forståelse må sies å være mer vanlig.

For å legge et grunnlag for kritikk her og nå, er Taylors teori om menneskelige konstanter nyttig. Når Taylor hevder at det finnes visse menneskelige konstanter, hevder han mer enn at alle mennesker har noen fysiske, naturlige likheter slik som at vi fødes og dør, egenskapene som Barthes omtalte som uinteressante eller "purely tautological" i sitatet gjengitt i innledningen i denne oppgaven. Taylor hevder også at alle forholder seg til moralske verdier og at de former sin identitet ut fra fellesskapet de er en del av. Men en viktigere forskjell mellom Taylor og universalistene som Barthes omtaler, er at Taylor står for synet at slike fellesmenneskelige trekk først får sitt konkrete uttrykk gjennom (kontingent) historie, kultur. Man kan ikke si så mye om konstantene uten å si noe om kulturen de er del av, uttrykket de har fått.

I og med at Gadamer og Taylor på den ene siden mener at det finnes sanne og usanne oppfatninger, og at vi kan nærme oss dem ved å sette ulike oppfatninger opp mot hverandre i dialog, men på den andre siden hevder at man ikke kan avgjøre spørsmål om sannhet en gang for alle, kan teoriene deres sies å befinne seg i en mellomposisjon mellom relativisme og universalisme. Ingen av teoriene legger opp til at man skal eller kan finne frem til vurderinger av oppfatninger man møter på som gjelder universelt, til alle tider og steder. Men det er heller ikke slik at "alt går". Gadamers teori kan sies å plassere seg imellom partikularisme/relativisme og universalisme, Warnke omtaler den som "pluralistisk".¹⁵⁴ Det samme kan man si om Taylor, men ved å innføre poenget om menneskelige konstanter kan teorien hans sies å ligge et hakk nærmere universalisme enn Gadamers.

7. Skjulte agendaer og bruk av makt

Empirisk innsigelse: Myndighetenes kontroll over hvem som deltar og over enkelte uttalelser

I forrige kapittel var temaet muligheter for kritikk ut fra Gadamers og Taylors teorier. I diskusjonen var det snakk om møter mellom ulike parter som åpent gir uttrykk for sitt syn på en sak, uten noen andre baktanker. Men vi vet at slik er det ikke alltid. En politisk dialog vil

¹⁵⁴ Warnke, "Hermeneutics", 99

alltid være del av en større verden, en brikke i et større spill, og da er mange ulike påvirkningskrefter i spill. Et trekk ved menneskerettighetsdialogen mellom Indonesia og Norge som gjør at Gadammers teori ser ut til å gi for lite tilfang, er at både myndighetene og de enkelte deltakerne kan ha andre agendaer enn det de gir uttrykk for. Av og til brukes makt for å få agendaene igjennom. Myndighetene i landene som er med i dialogen ønsker blant annet å ivareta nasjonale interesser (se diskusjonen av menneskerettighetsdialogen som brikke i et politisk spill i kapittel 4). De enkelte deltakerne kan på sin side være interesserte i å beskytte sine stillinger. Mekanismene kommer til uttrykk på ulike måter i menneskerettighetsdialogen. Et eksempel er i prosessen der deltakerne plukkes ut og inviteres til å bli med.

For begge landene i menneskerettighetsdialogen mellom Norge og Indonesia gjelder det at utenriksdepartementene bestemmer hvem som blir invitert til å delta på møtene. I det ligger en stor mulighet til å styre samtalene i den retningen man ønsker. Et viktig spørsmål er om deltakerne representerer alle relevante syn, interesser og grupper. Hvis alle som deltar representerer en eller et fåtall av mange involverte grupper, hjelper det ikke om de er åpne. I arbeidsgruppen som skulle diskutere trosfrihet, og deriblant ta opp rettighetene til ikke-troende og religiøse minoriteter, var alle de indonesiske deltakerne sunni-muslimer eller kristne, begge religioner med bred aksept i Indonesia. Verken ateister eller den omstridte Ahmadiyya-retningen¹⁵⁵ var representert. Også norske myndigheter har makt til å velge ut sitt lands deltakere. Noen dialogdeltakere spekulerte i om Utenriksdepartementet hadde valg ut deltakere og tema for å benytte sjansen til å ivareta StatoilHydros interesser i Indonesia. Arbeidsgruppen som diskuterte sosiale og økonomiske rettigheter skulle ta opp bedrifters samfunnsansvar, og kritikere var bekymret for om temaet var plukket ut for å gi positiv oppmerksomhet til StatoilHydro, og at det kom i veien for andre viktige temaer.¹⁵⁶

Videre er deltakernes uttrykte oppfatninger i mange tilfeller er påvirket av myndighetene. Ved utelukkende å støtte seg til Gadammers teori, kan man komme til å overse også dette poenget. Man kan tenke seg at enkelte personer med mye makt plukker ut deltakere med oppfatninger som bidrar til å opprettholde deres makt eller de presser deltakerne som møter til å holde seg til et ”manus” som passer dem. Jeg tror man må kunne si at det i liten grad gjelder for norske deltakere. Norske deltakere er vant til å kritisere egne myndigheter, og

¹⁵⁵ En religiøs retning som selv anser seg som en gren av islam, men som av de fleste ”mainstream” muslimer, sunnier så vel som shiaer, ikke aksepteres som muslimer. Mange ahmadiier blir diskriminerte i Indonesia; de får ikke jobb, gudshusene deres blir rasert, de blir drevet fra hjemmene sine uten at politiet griper inn. (Christina Kloster, ”Freedom of religion or belief in Indonesia: Background and update”, (Notat, Norsk senter for menneskerettigheter, 2007).

¹⁵⁶ Samtidig kan man argumentere for at temaet som ble tatt opp, bedrifters samfunnsansvar, også er viktig å diskutere. Et mylder av ulike interesser er til stede i menneskerettighetsdialogen, og det at et tema ble nedprioritert, betyr ikke at temaet som ble tatt opp ikke var viktig.

jeg verken så eller hørte om noen eksempler på at de prøvde å dekke til menneskerettighetsbrudd. Derimot tok de initiativ til å diskutere norske menneskerettighetsproblemer, blant annet statskirkeordningen og KRL-faget. Men for indonesiske, kinesiske og vietnamesiske deltakere, gjelder det i større grad at deltakerne er under myndighetenes kontroll. Vietnamesiske myndigheter ville i 2007 ikke gå med på å ha arbeidsgrupper, da de ikke hadde nok kontroll over delegasjonen sin. En deltaker med lang erfaring fra menneskerettighetsdialogarbeid gir uttrykk for at kinesiske deltakere fremstår som veldig lojale mot egne myndigheter. Etter diskusjon i en arbeidsgruppe kan de si på gangen at situasjonen i virkeligheten ikke er så bra menneskerettighetsmessig som det de sier inne på møtet. Indonesere er det av samarbeidslandene der deltakerne taler friest, og deltakerne i en arbeidsgruppe kan være uenige seg imellom og også kritisere egne myndigheter. Men ofte skjer det også at indonesiske deltakere føyer seg dersom en innflytelsesrik person er til stede i gruppen. For å passe på sin egen stilling er det viktig ikke å være for kontroversiell (i forhold til konvensjonelle indonesiske oppfatninger) i uttalelsene man kommer med. Ofte er deltakerne mer opptatt av å tale myndighetenes sak enn å lete etter sterke argumenter. Da jeg i en pause snakket med noen av de indonesiske deltakerne, kom det frem at jeg var opptatt av formen på dialogen og slik sett ikke representerte Norge. Da ville de høre om de ”egentlige” menneskerettighetsproblemer i Norge. Det var tydelig at de ikke oppfattet diskusjonen i gruppen som helt genuin. Flere ganger under diskusjonen hendte det at de indonesiske deltakerne snakket sammen på indonesisk først, for deretter å gi en samlet uttalelse om hva de stod for.

Det kan også nevnes at tros-, livssyns- og samvittighetsfrihet ikke var et tema under menneskerettighetsdialogen mellom Indonesia og Norge i 2008. Det er tydelig et ømtålig tema sett fra indonesisk side, og kritikken som kom frem under møtet i 2007, var kanskje i overkant problematisk. Representanter for myndighetene som var innom arbeidsgruppen i slutfasen da rapport til plenum ble utarbeidet, mislikte åpenbart de kritiske punktene. Og uten å trekke for bastante konklusjoner kan de tenkes å ha hatt en påvirkning på temavalget året etter.

Også deltakernes motivasjon for å delta er gjerne en annen enn i situasjonene Gadamer beskriver. Når en leser prøver å forstå en tekst, ligger forholdene til rette for at leseren ser etter de sterke argumentene og er åpen for å endre mening, i og med at leseren allerede har satt seg fore å prøve å forstå teksten. Med deltakere i menneskerettighetsdialogen er det annerledes. Mange er med fordi de vil bidra til endring (mulighetene for kritikk og påvirkning har jeg allerede diskutert). Andre har blitt med fordi de har fått invitasjon til en reise. De er

ikke nødvendigvis motiverte for å diskutere åpent og gi slipp på egne oppfatninger, de er kanskje mest opptatt av å bevare sin posisjon.

Oppsummeringsvis kan det sies at det virker inn på dialogen hvem som plukkes ut til å delta, og det kan virke inn at deltakere er redde for konsekvensene av å snakke fritt. En svakhet ved å bruke Gadammers teori alene på krysskulturell, politisk dialog er at den starter der hvor en leser forsøker å forstå en tekst. Den tar ikke opp hvordan dialogen har kommet i stand, prosessen bak utvelgelse av deltakere, deres motivasjon og konstellasjoner av makt og avmakt deltakerne imellom. Dersom man bare analyserer og diskuterer det som skjer under selve møtene, slik man kan komme til å gjøre ved å ta utgangspunkt bare i Gadammers teori, risikerer man at mange viktige påvirkningsfaktorer virker over hodet på en.

Lite ressurser i Gadammers teori

Finnes det elementer i Gadammers teori som kan møte empiriske innsigelser om skjulte agendaer og maktbruk? Man kan hente ut av teorien at det er i strid med dialogidealet å gi uttrykk for andre oppfatninger enn man egentlig har; i dialog skal man på en ærlig måte sette sine faktiske oppfatninger på spill. Men det er ikke til stor hjelp mot den empiriske innsigelsen. Idealet er enkelt nok i teorien, men når man snakker om faktiske situasjoner som menneskerettighetsdialogen, er det nødvendig å se på situasjonen slik den faktisk er. Hvis motparten ikke gir uttrykk for sitt egentlige syn, kan ikke idealet være å se etter sterke sider ved det de sier. Gadammers teori er til liten hjelp foruten å slå fast at autentisk dialog ikke er oppnådd.

Her blir det tydelig at Gadammers teori handler om tekstforståelse, og starter der en leser prøver å forstå en tekst. Teorien hans dreier seg først og fremst om strukturer ved menneskelig forståelse; hva skjer idet vi begriper noe nytt, hvordan forholder ny forståelse seg til det vi vet fra før osv. Hvordan møtet mellom ulike forståelser kommer i stand, hva som motiverer slike møter, hvilke konstellasjoner av makt og avmakt som finnes i dialogen og liknende problemstillinger er underordnede. Menneskerettighetsdialogen er en mer omfattende prosess enn som så. Det foregår avgjørende prosesser før partene sitter og prøver å forstå hverandres oppfatninger. Politisk spill, personlige og statlige maktkamper virker inn på innholdet i dialogen. Ulike aktørs egeninteresse og konstellasjoner av makt og avmakt påvirker selve forståelsesprosessen, altså hva som blir utfallet av sammensmeltinger av forståelseshorisonter. Det er derfor ikke fullstendig opplysende kun å bruke Gadammers teori i redegjørelse for menneskerettighetsdialogen. Den sier for lite om ytre omstendigheter rundt

dialog som kan virke inn på dialogen. Teorien kan sies å ”starte for sent”, og man risikerer å gå glipp av prosesser som virker inn på dialogen hvis man bare fokuserer på deltakernes uttrykte meninger.¹⁵⁷

Lukes’ todimensjonale maktbegrep

Forskjellene mellom situasjonen *tekstlesing* som Gadamer tar opp, og *menneskerettighetsdialog* som jeg forsøker å anvende teorien på, gjør det problematisk å anvende Gadamers teori som eneste teoretiske tilfang til menneskerettighetsdialogen. Steven Lukes’ teori tar opp politiske aspekter som Gadamers teori ikke tematiserer. Når det gjelder myndighetenes innflytelse over hvilke deltakere som får være med og til en viss grad hvilke syn de skal uttrykke, har Lukes en rikere behandling av maktforhold, og kan brukes til å belyse myndighetenes intensjonelle maktbruk. I boka *Power. A Radical View* (1974) gir Lukes en tredelt modell for maktbegrepet som kan være et nyttig verktøy for diskusjonen av skjulte agendaer og maktbruk i denne delen av oppgaven.¹⁵⁸ Definisjonen av makt som ligger under alle de tre maktbegrepene sier at *A* har makt over *B* når *A* påvirker (*affects*) *B* på en måte som er imot *B*s interesser.¹⁵⁹ Lukes’ endimensjonale maktbegrep omfatter tilfeller der *A* er individer som tar beslutninger som fører til observerbar konflikt. Videre ser det todimensjonale begrepet på både beslutningstaking og såkalt ”ikke-beslutningstaking”, og tar opp interesser som ikke kommer frem, som holdes utenfor den politiske arenaen. Det er fremdeles snakk om subjekters interesser, og maktutøvelsen viser seg i observerbar konflikt. Det todimensjonale begrepet er relevant for diskusjonen av myndighetenes kontroll i menneskerettighetsdialogen. Det tredimensjonale begrepet om makt dreier seg om maktmessige strukturer som bidrar til å opprettholde urettferdige eller undertrykkende samfunnsforhold og som kan virke inn på personers forståelse uten at de er klar over det. Det skal jeg komme tilbake til i kapittel 8.

¹⁵⁷ Det at Gadamers teori starter der leseren allerede sitter og prøver å forstå teksten, kan minne om Aristoteles’ teori. Forutsetninger som at leseren er interessert i å lære noe nytt, er allerede på plass. Fred Lawrence sier i respons til Gadamer, ”Hermeneutics and Social Sciences”: ”... Gadamer’s hermeneutic philosophy has the almost question-begging empiricism of Aristotle’s ethics; one that refuses to speak of the ethics apart from the ethical reality of good men, of justice apart from men that are just, of temperance apart from men who are temperate, and of the nature of virtue apart from the judgement of the man who possesses practical wisdom.” (Fred Lawrence, “Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology”, i *The Cambridge Companion to Gadamer*, red. av Robert J. Dostal, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 323.)

¹⁵⁸ Steven Lukes, *Power: A radical view*, 2. utg. (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2005).

¹⁵⁹ Lukes, *Power*, 30. Senere legger han til at makt er en kapasitet, som aldri faktisk trenger å bli utført (Lukes, *Power*, 12).

Det todimensjonale maktbegrepet til Lukes tar opp nettopp den typen makt som ligger i å holde enkelte interesser utenfor den politiske arenaen; å passe på at de *ikke* blir hørt. Begrepet ser ikke bare på beslutninger som blir tatt, men også de som ikke blir tatt. Det tar opp ikke bare politiske saker, men også forhold som ikke blir til politiske saker fordi bestemte krefter forhindrer dem fra det. ”A satisfactory analysis ... of two-dimensional power involves examining both *decision-making* and *non-decisionmaking*.”¹⁶⁰ I menneskerettighetsdialogen mellom Indonesia og Norge kan det se ut til å foregå en slik prosess som bidrar til å sørge for at forholdene blir som de er, for eksempel ved at kun sunni-muslimer og kristne var invitert til å diskutere trosfrihet. Dersom man bare setter seg inn i hva deltakerne som er til stede sier, risikerer man å gå glipp av informasjon om hvordan situasjonen virkelig er fatt. Ateister og andre minoriteter hadde ingen stemme i arbeidsgruppen. Videre er det et problem for dialogen at indonesiske deltakere til en viss grad er redde for å snakke fritt. Lytter man til det de sier, risikerer man å lytte til oppfatninger som er ment å tjene maktutøvere, formidlet gjennom pressete dialogdeltakere. Man må også være oppmerksom på det som ikke sies, eller det som mangler i dialogen.

Lukes ser fra menneskerettighetsdialogens ståsted ut til å bidra med nødvendige tillegg til Gadammers teori. I slutten av kapittel 8 skal jeg diskutere hvordan Lukes’ teori lar seg kombinere med Gadammers.

8. Materielle og maktmessige strukturer

Empirisk innsigelse: Mer om behovet for kritikk

I kapittel 6, da jeg tok opp muligheter for kritikk og påvirkning i dialog, så jeg på diskusjonen om ateisters rettigheter i Indonesia. Norske deltakere ville ikke prøve å forstå indonesiske deltakers argumenter i saken, de ville ikke sette egne oppfatninger på spill og forsøke å lære av indonesiske deltakere. Og selv ikke hvis de ble presentert for Gadammers dialogideal om nødvendigheten av å være åpen for at man kan lære noe av den andre, er det sannsynlig å tro at de ville endret holdning i diskusjonen. I eksempelet kan ikke indonesiske deltakere sies å være presset til å snakke usant, og nordmenn kan heller ikke påberope seg å vite mer om indonesiske forhold enn indonesere selv. Likevel har de som utenforstående en klar intuisjon

¹⁶⁰ Lukes, *Power*, 22.

om at indonesiske deltakers forståelse er feil, og at det er viktig å argumentere imot og prøve å endre samfunnsordningene.

Etter å ha sett på Gadammers og Taylors posisjoner, var konklusjonen at det finnes et kritisk potensial i Gadammers dialogbegrep siden tidsmessig eller kulturell avstand kan bidra til å kaste lys over nye sider av saken. Taylors teori viser hvordan man kan bygge ut Gadammers teori for å si noe om kritikk her og nå ved å se etter inkonsistens i den andres selvforståelse og dessuten ved å bruke menneskelige konstanter. Ved å bringe på banen påvirkningsfaktorer utenfor selve dialogen, har jeg imidlertid introdusert et nytt kort å spille på i kritikk av ordninger i fremmede samfunn. I dette kapitlet skal jeg utdype hvordan. Jeg har tatt opp at bevisste, skjulte agendaer kan være til hinder for genuin dialog, nå skal jeg se på strukturer som kan virke inn på dialogen, men som ikke er styrt av bestemte personer. Først skal jeg gå nærmere inn på hva Gadammers teori kan tilføre. Deretter skal jeg se på posisjonen til O'Neill, som impliserer at Gadammers hermeneutikk må suppleres med annen teori for å redegjøre for samfunnsstrukturer som kan virke inn på dialog. Etterpå skal jeg ta opp Lukes' tredimensjonale maktbegrep, og til slutt diskutere hvordan man kan sette sammen Gadammers teori med O'Neills og Lukes' til en fruktbar tilnærming.

Om hermeneutikkens grenser. O'Neill om å gå utover etablerte meningsfellesskap

Diskusjonen om hvor grensene for Gadammers hermeneutikk går, handler om grensene for menneskelig forståelse og er sentral i spørsmålet om dialog (slik man finner det i Gadammers teori) kan anvendes politisk. Det er særlig relevant å spørre om mennesker kan ha oversikt over samfunnsmessige faktorer som spiller inn på deres forståelse. Kapittel 6 tok opp Gadammers syn på menneskers oversikt over forhold som påvirker deres egen forståelse, slik som historie og språk. Etter Gadammers syn kan man til en viss grad kjenne til slike forhold, men man kan ikke ha fullstendig oversikt over dem. Her skal jeg utforske nærmere påvirkningen av ytre forhold på vår forståelse. Jeg skal se på innvendinger mot Gadammers teori som sier at skjulte samfunnsmessige strukturer kan spille inn på forståelse uten at forståerne er klar over det, og at hermeneutikken alene ikke egner seg til å avdekke slike strukturer, men må suppleres med substansielle teorier om samfunn og makt.

I artikkelen "Justice, Gender, and International Boundaries" argumenterer O'Neill for at når man skal sette seg inn i og evaluere ordninger i et samfunn man ikke kjenner, kan man

ikke basere seg bare på etablerte meningsfellesskap.¹⁶¹ O'Neill er opptatt av at menneskers oppfatning av egen situasjon uten at de er klar over det kan være formet av urettferdig tradisjon. Både materielle ressurser (penger, jord etc.) og makt kan være svært ujevnt fordelt. Det kan påvirke hvilke muligheter folk har til å skaffe oversikt over egen situasjon, samt innflytelsesstrømmene som påvirker oppfatningene de har om situasjonen. Under omtalen av dialogiske aspekter ved menneskerettighetsdialogen i kapittel 4, nevnte jeg at realisering av menneskerettigheter i seg selv kan sies å være et vilkår for at dialoger om kontroversielle saker i samfunnet skal være mulige. Her kan det tilføyes at det er særlig viktig å ivareta minoriteters og ubemidlede folks rettigheter.¹⁶²

Kritikken som kan utledes mot prosjektet å anvende Gadammers teori på krysskulturelle, politiske dialoger, er at ved hermeneutisk tilnærming alene, har man ikke muligheter for å oppdage skjulte urettferdigheter som påvirker borgernes selvforståelse. Sett i sammenheng med dialog i politisk øyemed: Den faktiske selvforståelsen til en av eller begge partene i dialogen kan være utslag av urettferdig eller undertrykkende tradisjon, maktspill, eller materielle forhold som skjev ressursfordeling. Slike forhold kan spille inn på selve dialogen, på dens forløp, i hvilken grad partene kan komme til forståelse, og også på innholdet i den eventuelle forståelsen. Hvis man ser etter sterke argumenter i synspunktene, kan man risikere å komme til forståelse som er basert på forhold man ikke har oversikt over, og som kan være undertrykkende eller urettferdige.

Hvis man tar utgangspunkt i partenes selvforståelse (Taylor), og alltid ser etter sannheten i det motparten sier (Gadamer), risikerer man å få et resultat av dialogen som er bygd på alt annet enn åpenhet og gjensidighet. Som vi så i kapittel 6, åpner Gadamer for at man i enkelte tilfeller må gi opp å forstå og i stedet forsøke å forklare historisk eller psykologisk hvorfor motparten mener det de mener. For O'Neill er det viktig å stille spørsmålet (om hvorfor de mener det) også i tilfeller der man kommer til forståelse. For ens egen eller motpartens syn kan være påvirket av skjeve maktforhold eller urettferdige materielle forhold uten at man selv er klar over det. (Poenget må ikke forveksles med de

¹⁶¹ Onora O'Neill, "Justice, gender and international boundaries", i *The Quality of Life*, red. av Martha Nussbaum og Amartya Sen, (Oxford: Clarendon Press, 1993), 316. O'Neills poenger og rollen de spiller i denne oppgaven minner om Jürgen Habermas' kritikk av Gadammers teori. Det er ikke rom for å gå grundigere inn på Habermas' teori her.

¹⁶² I forrige kapittel skrev jeg om makten som ligger i å holde stemmer utenfor den politiske arenaen, eksemplifisert ved myndighetene i menneskerettighetsdialogen som styrer hvem som får være med i dialogen og ikke. Her kan det nevnes at materielle og maktmessige strukturer som ikke i samme grad er kontrollert av bestemte personer, også kan føre til at enkelte stemmer holdes utenfor debatten. Mange indonesere har for eksempel ikke ressurser til å komme i stillinger som gjør dem til aktuelle deltakere i menneskerettighetsdialogen.

romantiske hermeneutikernes syn om at forståelse av en tekst vil si å sette seg inn i forfatterens situasjon og gjenoppleve skaperakten. Man kan godt anse forståelse som horisontsammensmeltning sentrert rundt en sak, og likevel være opptatt av at man må forsikre seg om at forholdene ligger til rette for genuin, utvungen horisontsammensmeltning før man slår seg til ro med resultatet av møtet.

Hermeneutisk teori alene er altså utilstrekkelig for å redegjøre for krysskulturell, politisk dialog. Hvordan kan man eventuelt gjøre opp for tausheten i Gadammers teori? O'Neill argumenterer for at man må se på uavhengige, universelle prinsipper for rettferdighet for å kunne vurdere ordninger i fremmede samfunn. Slike prinsipper kan være verktøyet man trenger utenfor den andres selvforståelse. Prinsippene må appliseres på den konkrete konteksten, og de vil manifestere seg forskjellig i ulike tilfeller. For å avgjøre om prinsippene er virkeliggjort, kan man ikke basere seg på den faktiske selvforståelsen til folk som lever i samfunnet. Den kan reflektere en urettferdig tradisjon som de forholder seg til. Man må derimot se på de faktiske kapasitetene og mulighetene folk har til å handle. Hvilke muligheter har de til å si seg uenige og prøve å endre ordningene som strukturerer livene deres?¹⁶³ Vurderingen må så presenteres for mennesker i samfunnet det gjelder, slik at de har muligheten til å gjøre seg opp en mening om egen situasjon etter å ha fått alle alternative syn på bordet.

I kapittel 1 var jeg inne på positivismestriden og forholdet mellom forståelse og forklaring. Gadammers syn er at human- og samfunnsvitenskapene ikke kan baseres på idealer fra naturvitenskapens nøytrale metoder og gi universelle forklaringer på menneskelig adferd og praksiser. I human- og samfunnsvitenskapene må man derimot basere seg på forståelse av mening. Kritikken av Gadamer dreier seg om at ved bare å basere seg på forståelse, risikerer man å gå glipp av forhold som er utenfor selvforståelsen til dem man forsker på, men som likevel spiller inn på den. For å ha en sjanse til å fange opp slike forhold, er det nødvendig også med tilleggsredskaper, nemlig substansielle teorier om rettferdighet og makt som er uavhengig av det man kommer frem til ved å se etter styrkene i den andres forståelse.¹⁶⁴

¹⁶³ O'Neill, "Justice", 321.

¹⁶⁴ Habermas argumenterer for at det man trenger i human- og samfunnsvitenskap er å forene forståelse og forklaring (Warnke, *Gadamer*, kap 4). Han trekker en parallell mellom psykoanalyse på personnivå, og analyseformen han mener må til for å avdekke ideologi, på samfunnsnivå. I psykoanalyse tolker terapeuten det pasienten sier ut fra en bestemt teori. Men etter hvert er det meningen at forklaringen (som viser at forvrengt selvforståelse er forvrengt) skal kunne opplyse pasienten. Det skal etter hvert stemme med selvforståelsen, slik at pasienten selv ser at den er forvrengt. Psykoanalyse kan forsvares ved at pasienten tilpasser seg et språk som brukes av det fellesskapet han eller hun er del av. På samfunnsnivå er det imidlertid vanskeligere å argumentere for at de andre må tilpasse seg vårt språk. A. J. Vetlesen og E. Stänicke påpeker at Habermas mangler et godt svar på hva som rettferdiggjør at ideologikritikken hans (med idealet om herredømmefri kommunikasjon) kan overskride tradisjon og etablere et ståsted hvorfra man kan drive kritikk på tvers av tradisjoner/ empirisk baserte

Etter å ha sett på O'Neills teori, skal jeg gå tilbake til Gadammers syn. Det finnes passasjer i Gadammers litteratur der han argumenter for at hermeneutikken egner seg til å avsløre materielle forhold. I artikkelen "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection" hevder han at såkalte materielle eller utenomspråklige forhold skiller seg fra språklige forhold bare ved at de ikke er blitt språklige ennå.¹⁶⁵ Såfremt de har innflytelse på oss, må de nødvendigvis være del av vår tradisjon, vår verden. Da kan de også oppdages og gjøres eksplisitte ved hjelp av hermeneutikk. Idet vi begynner å bli klar over dem, er de samtidig blitt artikulerte i vårt språk. Gadamer antyder at hermeneutikken selv er egnet for å avdekke materielle betingelser og maktforhold. "Who says that these concrete, so-called real factors are outside the realm of hermeneutics? From the hermeneutical standpoint, rightly understood, it is absolutely absurd to regard the concrete factors of work and politics as outside the scope of hermeneutics."¹⁶⁶ Han fortsetter: "The principle of hermeneutics simply means that we should try to understand everything that can be understood." I foredraget "Hermeneutics and Social Science" gjengitt i tidsskriftet *Cultural Hermeneutics*, sier han:

One should, it is true, be aware that there are always preconditions built into our social practice and organisation that that enable or hinder us in understanding one another. And this is precisely the noble task of hermeneutics: to make expressly conscious what separates us as well as what brings us together.¹⁶⁷

Når samfunnsforhold tolkes i et nytt perspektiv, vil det alltid avdekkes nye aspekter ved dem. Nye spørsmål blir stilt, og nye svar leses ut av dem. På den måten er det en sjanse for at materielle og maktmessige strukturer som er del av samfunnet uten at folk flest er klar over det, kan gjøres artikulerte og avsløres.

Det må kommenteres at Gadamer ikke først og fremst er opptatt av spørsmål om samfunnsstrukturer. Som nevnt i kapittel 1 er det det moderne samfunnets overdrevne fokus på vitenskaplig metode og teknologi som opptar ham av samfunnsspørsmål. Han sier lite om materielle og maktmessige strukturer konkret. Derfor er det naturlig å forsøke å supplere teorien hans med annen teori på feltet. En side av Gadammers teori det imidlertid er viktig å huske på, er at ingen kan anta et nøytralt, tradisjonsuavhengig perspektiv på virkeligheten. Man kan ikke ut fra substansielle teorier om samfunnet, rettferdighet og makt finne frem til

ståsteder. (Arne Johan Vetlesen og Erik Stånicke, *Fra hermeneutikk til psykoanalyse: Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen*, (Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999), 91.)

¹⁶⁵ Hans-Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", i *Philosophical Hermeneutics*, red. og overs. av David. E. Linge, (London: Universty of California Press, 1976).

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Gadamer, "Hermeneutics", 315.

sannheter som uten videre kan anvendes på alle samfunn. Selv om samfunnsteorier kan være nyttige redskaper for å få overblikk over hvordan situasjonen virkelig er i samfunn man ikke kjenner, må det alltid vurderes nøye hvordan de kan anvendes på en konkret situasjon. Det er avgjørende å ta hensyn til hvordan folk i samfunnet selv vurderer anvendelsen. Det kommer jeg tilbake til når jeg skal diskutere hvordan Gadamers teori kan kombineres med O'Neills og Lukes' teorier.

Lukes' tredimensjonale maktbegrep

O'Neill tar opp hvordan skjulte samfunnsstrukturer kan virke inn på menneskers forståelse av egen livssituasjon uten at de selv er klar over påvirkningen. Derfor er det nødvendig med substansiell teori når man skal evaluere samfunnsordninger. I sin drøfting av makt tar Lukes opp hvordan det i praksis kan la seg gjøre å komme utenfra og forsøke å kritisere ordninger i et fremmed samfunn. Lukes' forslag kan sies å underbygge O'Neills posisjon.

I tillegg til todimensjonal makt som ble tatt opp over, er Lukes opptatt av en dypere form for maktutøvelse som han tar opp i sitt tredimensjonale maktbegrep. Det tredimensjonale maktbegrepet går utover det en- og todimensjonale ved at makt kan være å påvirke folks ønsker: "A may exercise power over B by getting him to do what he does not want to do, but he also exercises power over him by influencing, shaping or determining his very wants."¹⁶⁸ Det er snakk om påvirkning som går imot Bs interesser. Det kan dreie seg om eksisterende subjektive interesser som undertrykkes, eller interesser folk *ville hatt* dersom de ikke ble indoktrinert av makthaverne, "egentlige interesser" (*real interests*)¹⁶⁹. Makten vil noen ganger vise seg i observerbar konflikt, men kan også virke uten at personene den influerer selv er klar over det. Lukes sier om *egentlige interesser* at hvordan det defineres, avhenger av teori.¹⁷⁰ For eksempel anser noen teorier interesser for å være de nødvendige vilkår som må oppfylles for at man kan leve et fullverdig liv ut fra ens egne oppfatninger om hva et fullverdig liv innebærer.¹⁷¹ Andre teorier definerer interesser dypere moralsk, som selve innholdet i det å leve et verdifullt liv.¹⁷² Begge typene teorier åpner for påstander om andre at de tar valg som er imot deres interesser. Det kan være fristende å betegne Lukes' maktteori som en form for

¹⁶⁸ Lukes, *Power*, 27.

¹⁶⁹ Ibid., *Power*, 28.

¹⁷⁰ Lukes, *Power*, 80-90.

¹⁷¹ Lukes nevner helse, hus, mat og personlig sikkerhet som eksempler. Han viser til Martha Nussbaum, som kaller slike vilkår "central capabilities" og Amartya Sen, som kaller det "basic human capabilities"; (Lukes, *Power*, 81-82).

¹⁷² Lukes, *Power*, 82. Her viser Lukes til Charles Taylor.

mistankens hermeneutikk, særlig med tanke på at der Gadamer snakker om foregripelse av fullkommenhet i forståelsesakten, så vil Lukes i stedet dvele ved foregripelse av en mulig ufullkommenhet. Man må være oppmerksom på at den andres selvforståelse og oppfatning av situasjonen kan være i uoverensstemmelse med en velforstått egeninteresse.

Selv om Lukes først og fremst er opptatt av tilfeller der maktutøver *A* er en bestemt eller noen få personer som bevisst forsøker å undertrykke, kan det også tenkes at makt utøves på andre måter. Det kan være at strukturer ikke (lenger) holdes i gang av bevisste aktører, men at de er så godt etablert i tradisjonen at de videregjøres ”av seg selv”, ved at de er del av virkelighetsoppfatningen til folk flest.

Hvis Lukes’ tredimensjonale maktbegrep legges til grunn, kan spørsmålet som tas opp i dette kapitlet (om Gadamers teori kan redegjøre for skjulte materielle og maktmessige strukturer i dialog) formuleres slik: Kan man redegjøre for latente konflikter og egentlige (real-) interesser ut fra Gadamers hermeneutikk? Hvis *A* utøver makt over *B* ved å påvirke *B*s ønsker (*wants*) imot *B*s egentlige interesser, har *C* ved hjelp av hermeneutikk noen mulighet for å avsløre *A*s maktutøvelse? Kan *C* eventuelt avdekke slik maktutøvelse på andre måter? Hvordan kan *C* i så fall være sikker på ikke å få et tilsvarende forhold til *B* som det *A* har? Jeg skal konkretisere spørsmålene nedenfor.

I tilfeller der det synes åpenbart at andre tar feil om sitt eget samfunn, åpner Lukes’ innfallsvinkel for å gå nærmere inn på hvorfor deltakerne har oppfatningene de har. Det kan være nødvendig å gå forbi også myndighetenes skjulte, bevisste maktutøvelse. For deltakernes syn er ikke bare påvirket av myndighetenes intensjonelle maktutøvelse, de er også påvirket av strømninger, tradisjoner, strukturer i samfunnet. Oppfatninger som overtas, kan virke undertrykkende selv uten at noen intensjonelt står bak og styrer påvirkningen. Og det kan hende at ingen i samfunnet faktisk er tjent med de utbredte holdningene, og selv de som kommer best ut av ordningene, som ser ut til å tjene på det, kunne vært bedre tjent med et annet samfunn. Både indonesiske og norske deltakere, og dessuten myndigheter, kan være utsatt for strukturelle prosesser som påvirker oppfatningene deres uten at de selv er klar over det.

Lukes viser hvordan man i praksis kan komme utenfra og peke på maktutøvelse som har forhindret hendeleser som opprør eller motarbeidelse av samfunnsordninger slik de praktiseres (uten at det finnes synlige tegn til konflikt). Lukes mener man kan peke på skjult maktutøvelse ved å vise hvordan *B* ville handlet i en bestemt situasjon hvis det var opp til *B*,

men at *B* ikke handlet slik, og at grunnen til det var *As* maktutøvelse.¹⁷³ Man må altså vise både (1) at den maktutøvende partens handling har innflytelse, og (2) hvordan den påvirkede parten ellers ville handlet, gitt deres bevisste eller ubevisste (egentlige) interesser.¹⁷⁴ Lukes bruker kastesystemet i India som eksempel for å demonstrere hvordan man kan påvise at en gruppe ville handlet annerledes hvis de hadde hatt sjansen (1). Han mener det er mulig å vise at folks internalisering av kastesystemet er en konsekvens av maktutøvelse. Det hender nemlig at folk klatrer oppover i hierarkiet selv om de tilsynelatende deler systemets syn om at kasteklatring er forbudt.¹⁷⁵ Kastesystemet kan ved første øyekast virke som et delt verdsett, noe alle i samfunnet er enige om. Forsøk på å avsløre og forandre systemet utenfra vil i så fall være nytteløst. Men ved nærmere ettersyn, ser man altså at selv personer som tilsynelatende omfavner systemet, benytter seg av sjansen til å trosse det for å bedre sine kår. Bevisst eller ubevisst handler de på tvers av synet de gir uttrykk for. Lukes tolker det som tegn på at innbyggerne er undertrykte, selv om de er så indoktrinerte at de ikke selv er klar over det. Slik indoktrinering kan altså observeres og pekes på fra utsiden, nettopp ved å studere adferd som strider mot tankegangen, de påståtte delte prinsippene, verdiene, oppfatningene.

Lukes viser også hvordan man kan identifisere hvilke mekanismer som står for maktutøvelsen som får den påvirkede parten til å endre sitt handlingsmønster (2). Han eksemplifiserer det ved å vise til en studie av miljøpolitikk i ulike amerikanske byer.¹⁷⁶ Han mener det er mulig å vise at bestemte institusjoner, særlig en stor stålbedrift, forhindret innbyggerne i enkelte byer (der bedriften hadde fabrikker) i å handle ut fra interesse om å få nedlagt bedriften eller rensset utslipp for ikke å bli forgiftet. Institusjonene forhindret innbyggerne indirekte ved ikke å opplyse om farer ved forurensning og ved å dreie innbyggernes oppmerksomhet mot industriell utvikling i stedet for luftforurensningen. Ved å sammenlikne byer med og uten stålfabrikker, under ellers like forhold, mener Lukes det er mulig å påvise slik maktbruk.

Et viktig spørsmål i krysskulturell, politisk dialog er om en part i dialogen som kritiserer og prøver å påvirke oppfatninger hos den andre, står i fare for selv å utøve uberettiget makt. Står for eksempel velmenende nordmenn i menneskerettighetsdialogen selv i fare for å utøve uberettiget makt over indonesiske deltakere dersom de kritiserer og forsøker å påvirke indonesiske samfunnsforhold? I kapittel 6 tok jeg opp Taylors syn om at det å presse egne begreper over på andre samfunn i den tro at de har universell forklaringskraft, kan være

¹⁷³ Lukes, *Power*, 42.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 44.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 50.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 44.

en form for maktmisbruk (se Taylors eksempel begrepet ”politikk” i India). I krysskulturell, politisk dialog må det være en forutsetning at en tredjepart, *C*, som går inn for å oppklare underliggende maktstrukturer ikke selv ender opp med å utøve urettmessig makt, og dermed tar over de tidligere maktutøvernes, *As*, rolle. I innledningen var jeg inne på en generell debatt om bistand som verdiimperialisme. Men hva om man har gode intensjoner, men likevel ender opp med å påvirke i negativ retning? For eksempel som i det nevnte sitatet at bistand som ender med ”avkulturering og nedbryting av lokale samfunn”¹⁷⁷. Kan det kalles maktutøvelse dersom den maktutøvende parten ikke er klar over konsekvensene av sine handlinger? Lukes’ tredimensjonale maktsyn anser *fravær* av handling og *ubevisst* maktutøvelse som deler av maktbegrepet, og ikke bare enkeltpersoner, men også *grupper*, *klasser* og *institusjoner* kan ansees å utøve makt. Maktbegrepet kan dermed bidra til å svare på om mislykket bistand eller kritikk og påvirkning (som blir gjennomført, men får negative konsekvenser) kan være maktmisbruk. Lukes argumenterer for at man kan identifisere maktmisbruk ved å se på om eventuell maktutøver *kunne ha vært klar over konsekvensene*, men bare ikke undersøkte godt nok.¹⁷⁸ Lukes hevder altså at spørsmålet om det er snakk om maktutøvelse eller ikke må avgjøres ved å se på om man kunne forventes å kjenne til konsekvensene av ens handlinger. Dersom deltakere i krysskulturell, politisk dialog bidrar med kritikk som får negative konsekvenser for aktørers egentlige interesser, og dessuten ville hatt gode sjanser til å finne det ut hvis de forsøkte, kan de, ut fra Lukes’ syn, klandres for å utøve makt over menneskene de forsøker å hjelpe.

Gadamers teori i kombinasjon med Lukes’ og O’Neills

Det har vist seg å være klare grenser for hvor opplysende det er å anvende Gadamers teori alene i redegjørelsen for krysskulturell, politisk dialog; den sier lite om samfunnsstrukturer og makt som kan virke inn på dialog. For at Gadamers hermeneutikk skal kunne redegjøre for krysskulturell, politisk dialog, må den eventuelt suppleres med annen teori. O’Neill og Lukes tar opp forhold som Gadamers teori er taus om; de er opptatt av hvordan substansielle teorier om rettferdighet og makt kan være til hjelp i evaluering av samfunnsordninger. Spørsmålet videre er om det er fruktbart å utfylle Gadamers teori med de to andre for å redegjøre for menneskerettighetsdialogen.

¹⁷⁷ Øyhus, *Biståeren*, 124.

¹⁷⁸ Lukes, *Power*, 53.

Det kan argumenteres for at O'Neills og Lukes' teorier ikke passer med Gadamers i prosjektet å anvende Gadamers dialogteori på krysskulturell, politisk dialog. Siden både to- og tredimensjonal makt er operativt i og rundt dialog, vil det ut fra Lukes' og O'Neills teorier være fare for å tildekke heller enn å avdekke samfunnsproblemer hvis man bruker dialog som fremgangsmåte. Skjulte agendaer og materielle og maktmessige strukturer representerer viktige innflytelsesstrømmer som foregår under overflaten, utenfor dialogens "synsfelt". Ut fra en slik konklusjon kan man si om menneskerettighetsdialogens status at det i beste fall kan være forhandlinger. Det dreier seg om to uenige parter som møtes, og ved at begge justerer sine krav kan de komme frem til løsninger som begge er mer fornøyde med enn dagens. Heller enn å gi seg ut for å drive med åpen dialog, bør man være bevisst maktspillet som foregår. Ved å slutte å snakke om dialog og i stedet kalle det "forhandlinger", kan man oppnå åpenhet om hva møtene faktisk går ut på. Alt snakk om gjensidighet ("ikke dytte våre løsninger på andre") er retorikk og spill for galleriet.

I resten av dette kapittelet skal jeg likevel argumentere for at Gadamers teori kan bygges ut med O'Neills og Lukes', uten at man mister teoriens kjerne. Gadamers teori er ikke uten kritisk brodd. Den sier at begge partene i dialog skal sette sine oppfatninger på spill, så verken norske eller indonesiske deltakeres utgangsposisjoner skal tas som siste ord. Når det gjelder indonesiske deltakeres oppfatning av menneskerettighetssituasjonen (for eksempel at ateisters rettigheter ikke trengs å styrkes), er det muligheter for å utfordre utgangsposisjonene. Det kritiske potensialet hos Gadamer kan "hentes ned" ved å omtale samfunnsstrukturer og makt. Selv om teorien selv er taus om slike forhold, strider det ikke imot teorien å ta opp temaet, bare man gjør det på en sakssvarende måte. Jeg skal ikke gå inn i en omfattende teoretisk diskusjon om eventuelle vanskelig forenelige punkter i de ulike teoriene, men i stedet konsentrere meg om hvordan de kan brukes sammen for mitt formål (redegjørelse for om dialog kan anvendes krysskulturelt og politisk). I det følgende diskuterer jeg hvordan O'Neills og Lukes' teorier kan kombineres med Gadamers.

Ser man på konklusjonene til O'Neill og Gadamer, er de ikke så ulike; man kan kanskje si at de nærmer seg hverandre fra to ulike ståsteder. O'Neill kommer fra et universalistisk, kantiansk utgangspunkt, men hun legger vekt på at man må ta hensyn til partikulære forhold. Hun snakker om viktigheten av å applisere universelle prinsipper med omhu. Det holder ikke å finne frem til hvilke universelle prinsipper som gjelder, man må se dem i forhold til den enkelte situasjonen. Gadamer befinner seg mellom det partikularisme (han legger vekt på situerthet) og universalisme (han har et underliggende begrep om

rasjonalitet som vinner frem gjennom historien). I likhet med O'Neill er han opptatt av anvendelse.

Videre er spørsmålet hvordan Lukes' begrep om tredimensjonal makt kan passer med Gadammers teori. I andre utgave av *Power: A Radical View* skriver Lukes at det han er opptatt av, er å få frem at tredimensjonal makt *kan finnes*.¹⁷⁹ Fokuset hans er *ikke* at akademikere med sine teorier og metoder har privilegert tilgang til sannheter som folk flest ikke kan kjenne til. Jeg mener Lukes har rett i at man ikke kan utelukke (a priori) at slik makt finnes. Videre mener jeg at å påpeke mulig tredimensjonal makt i seg selv ikke trenger å stride imot Gadammers teori. Det avgjørende punktet i spørsmålet om hvordan Gadamer teori lar seg kombinere med Lukes', ligger i neste spørsmål: Hvordan kan man finne ut om tredimensjonal makt ligger bak andres oppfatninger?

Lukes hevder at man ved hjelp av gode teorier og metoder kan vise at egentlige interesser er undertrykte (ved å vise at den maktutøvende partens handling har innflytelse), og hvordan den påvirkede parten ellers ville handlet, gitt deres bevisste eller ubevisste interesser. Han understreker at det ikke er én måte å gjøre det på; hva som er egentlige interesser og hvordan de kan avdekkes, kommer an på teorien man bruker.¹⁸⁰ Han er dessuten opptatt av at det ikke må skje på en undertrykkende måte. Uttrykt med Lukes' egen terminologi, kan man, som nevnt, si at det er fare for at dialogparten *C* som forøker å vise at *B* er undertrykt, selv kan komme til å utøve urettmessig makt ved å forsøke å hjelpe. De risikerer å overta *A*s undertrykkende rolle. Det gjelder i hvert fall hvis *C* forsøker å avgjøre om undertrykkelse finner sted på forhånd, for deretter å prøve å påvirke *B* til å mene det samme.

Innsikter fra Gadamer og Taylor kan være til hjelp for å finne balansegangen det er å avdekke makt uten selv å virke undertrykkende. I kapittel 5 omtalte jeg Taylors vitenskapsfilosofiske poeng at for å vite om en teori om for eksempel en samfunnsordning er gyldig, må man bruke begreper menneskene som lever i tråd med ordningen, kan kjenne seg igjen i. Aktørene må selv kunne se teorien som korreksjon, klargjøring, forbedring av deres selvforståelse. (Poenget er en parallell til Gadammers tanke om at man må foregripe fullkommenheten i det den andre sier for å ha mulighet til å komme ut av egen forforståelse.) Lukes er inne på det samme når han diskuterer en innvending mot det tredimensjonale maktbegrepet. Innvendingen han tar opp, sier at det ikke finnes noen måte å avgjøre om tredimensjonal makt virkelig har funnet sted, eller om det er teorien man bruker til å påvise

¹⁷⁹ Lukes, *Power*, 149.

¹⁸⁰ Lukes, *Power*, 148.

maktbruk, som er feil.¹⁸¹ Lukes hevder at hans egen teori løser problemene ved hjelp av den demonstrasjonen jeg har gjennomgått over, av hvordan makt kan påvises.

Jeg mener likevel at innsiktene fra Taylor er viktige å ta innover seg hvis man skal anvende substansielle samfunnsteorier slik Lukes foreskriver. I andre utgave av *Power. A Radical View* understreker Lukes at å åpne opp for tredimensjonal makt ikke er å gi tyranni fritt spillerom.¹⁸² For å forsikre seg mot det, må man ta Taylors poeng på alvor. Det betyr ikke at Lukes' teori må forkastes, men man må anvende maktbegrepene hans på en utforskende måte. Man må ha både Lukes' og Taylors/Gadamers tanker i hodet samtidig. For ved å overse den andres selvforståelse, risikerer man å komme med redegjørelser som ikke treffer. Og ved å presse igjennom en redegjørelse som er feil, risikerer man å undertrykke. Man kan komme til å gi misforstått kritikk og feilslått påvirkning som får andre konsekvenser enn man tilsiktet. Virkelighetens verden er ofte mer komplisert enn man tror, og det er fare for å havne i dilemmaer man ikke var i stand til å forutse.¹⁸³

Mulige utfall av møtet må i prinsippet være at en av partene endrer oppfatning, eller at begge gjør det. I eksempelet med kastesystemet kan man tenke seg at innbyggerne ble gjort oppmerksomme på de skjulte maktmekanismene, satte seg inn i hva som lå i påstanden, og sa seg enige i at det var slik. Det må være en prinsipiell mulighet før dialogen starter, at det blir konklusjonen. Man kan også tenke seg at de ble gjort oppmerksomme på antagelser om maktmekanismer, satte seg inn i antagelsene og forstod hva som ble sagt, men likevel var uenige. Prinsipielt må et mulig utfall av en slik situasjon være at dialogpartene kommer frem til at systemet likevel ikke dreier seg om undertrykkelse. For at Cs innblanding ikke skal ende opp med å være ny undertrykking, må det eksistere en sjanse for at partene ender med konklusjonen at B ikke er undertrykt, C må være åpne for at de selv tar feil.

Hvis man bruker teorien og metoden som Lukes snakker om på en eksplorerende måte, ser Gadamer og Lukes' teorier ut til å la seg forene. Det Lukes sier om underliggende makt, kan utfylle Gadamer når han er inne på at andres oppfatninger av og til må forklares ut fra deres historiske eller psykologiske bakgrunn (se kapittel 6). Gadamer kan på den andre

¹⁸¹ Ibid., 41.

¹⁸² Ibid., 150.

¹⁸³ Det kan nevnes et eksempel som en av de norske deltakerne i menneskerettighetsdialogen var inne på. Ved å argumentere mot Pancasila prinsipp om at Indonesia er en monoteistisk stat, risikerer norske deltakere å indirekte støtte opp om et mer problematisk alternativ menneskerettslig sett, nemlig de såkalte "seven words". Da Pancasila ble nedfelt i grunnloven, var "seven words" et alternativ. De tolkes av de fleste som å pålegge staten å dømme muslimer etter islamsk lov (sharia). (Christina Kloster, "Freedom of religion or belief in Indonesia: Background and update", (Notat, Norsk senter for menneskerettigheter, 2007). Selv om det ikke lenger har noe særlig praktisk innflytelse på politikken, er det enkelte grupper som ønsker at "seven words" skal erstatte Pancasila. Svekkelse av Pancasila kan kanskje føre til styrking av det politisk tilgjengelige alternativet "seven words".

siden utfylle Lukes i spørsmålet om hvordan avdekke underliggende makt. Hvis man går inn for å påvirke, men samtidig er villig til å la seg bli påvirket, så blir kritikken mindre etnosentrisk. Slik teoribruk er i tråd med Gadammers syn om at avstand kan skape klarhet.

Kombinerer man Gadammers, Lukes' og O'Neills teorier som vist over, kan man si om menneskerettighetsdialogen at den fortsatt bør kalles dialog. Partene bør bestrebe seg på å nærme seg idealene for dialog.¹⁸⁴ De kan utarbeide kritikkforslag utenfor selve dialogen, for deretter å teste forslagene opp mot motpartens forståelse i dialogen. I testfasen må de være villige til å sette antagelsene om det andre samfunnet på spill.

¹⁸⁴ I tråd med Gadamer kan man kanskje si at det er mer respektfullt å si hva man mener om en sak og utfordre hverandres standpunkter enn å lene seg tilbake og si at med så ulike bakgrunner kan man uansett ikke forstå hverandre.

Konklusjon

Jeg skal samle trådene og svare på problemstillingen og de underordnede spørsmålene fra innledningen. Hvordan har det gått å bruke Gadammers teori om dialog på materialet krysskulturell, politisk dialog, eksemplifisert ved menneskerettighetsdialogen mellom Indonesia og Norge? Gjennom oppgaven har jeg diskutert problemstillingen med utgangspunkt i det empiriske eksempelet, samt vitenskapsteori og epistemologi. Teoriene har relevans for dialog fordi både dialog og human- og samfunnsvitenskapene involverer å forstå og eventuelt kritisere andres oppfatninger.

Dialog innebærer, ifølge Gadammers teori, horisontsammensmelting der partene setter sine egne oppfatninger på spill og anvender mening på konkrete situasjoner. Partene har hver sin forståelse av en sak som utgangspunkt, men i dialogen revideres forståelsene i lys av hverandre. Resultatet blir en helt ny måte å se saken på som er forskjellig fra begge de to første. I autentisk dialog er partene likeverdige, og de ser etter de sterke sidene ved motpartens argumenter. Spørsmålet som står i fokus, er om forståelsen av saken er sann. Dersom man anvender idealene på det empiriske eksempelet menneskerettighetsdialog, kan det argumenteres for at menneskerettighetsdialogen har noen dialogiske trekk, men også trekk som ikke passer med dialog, slik som politisk spill. Det kan dessuten virke som det legges for liten vekt på at dialog er en krevende prosess.

Gadammers teori omhandler særlig dialog mellom parter innenfor samme tradisjon, påvirket av samme virkningshistorie. Når man skal forstå meningsbærende objekter i andre tradisjoner, er det (i stor grad) ulike virkningshistorier som har virket på de to. Man kan derfor stille spørsmålet om dialog kan anvendes krysskulturelt, eller om menneskelig forståelse er begrenset til egen tradisjon. Ved hjelp av Taylor har jeg utdypet hvordan man kan finne igjen de samme elementene som konstituerer forståelse innenfor en tradisjon, også når det gjelder forståelse på tvers av tradisjoner. På samme måte som for forståelse innen tradisjon, kommer forståelse mellom tradisjoner an på både forståeren og det meningsbærende objektet som skal forstås. Man må ta hensyn til den andres selvforståelse, samtidig som ny forståelse kommer an på spørsmålene som stilles. Videre kan man øke egen selvforståelse ved å forstå den andre fordi man blir presentert for alternative måter å uttrykke en felles menneskelighet. Gadammers dialogteori kan fint anvendes på tvers av kulturer.

Videre var spørsmålet om dialog slik det begripes i Gadammers teori, egner seg for politisk anvendelse. Mulighet for kritikk er en forutsetning for å kunne bruke dialog politisk,

og Gadammers teori har et kritisk element i seg. Det finnes sanne og usanne oppfatninger om en sak, og de prøves stadig mot hverandre slik at tilslørende forståelser av saken faller fra, og oppklarende forståelser kommer til. I spørsmålet om mulighet for kritikk her og nå, er det imidlertid nyttig å supplere teorien hans med innsikter fra Taylor. Taylors begrep om menneskelige konstanter kan fungere som et referansepunkt man kan vurdere og eventuelt kritisere ut fra. Taylor understreker at for å kunne komme med gyldig kritikk av ordninger i andre samfunn, må man ta med i betraktningen forståelsen til de som lever i samfunnet. Redegjørelsen må kunne anses av dem som en forbedring av deres egen forståelse. Taylors forslag til hvordan man kan kritisere, kan derfor sies å passe med dialogformen.

Gadammers teori tematiserer ikke prosesser i krysskulturell, politisk dialog som foregår utenom tiden når partene sitter og prøver å forstå en sak. Gadamer er først og fremst opptatt av fenomenet forståelse, ikke av materielle og maktmessige forhold. Det gjør at teorien gir begrenset tilfang i redegjørelsen for krysskulturell, politisk dialog. O'Neills og Lukes' teorier kan supplere Gadammers, siden de tar opp hvordan skjulte agendaer, maktbruk og materielle og maktmessige strukturer kan virke inn på forståelse og dialog. Kjernen fra Gadammers teori kan fortsatt bevares. Det at den ene parten gjør overveielser (ut fra substansiell teori) utenfor dialogen, kan sies å være i overensstemmelse med Gadammers tanke om at avstand kan være konstruktivt. Hypoteser om materielle og maktmessige strukturer må prøves ut på dem som lever i det aktuelle samfunnet. Påvirkning og kritikk (også ut fra substansielle teorier) er i seg selv forenelig med dialog, men med forbehold om at det gjøres på en eksplorerende måte. Som nevnt skiller Lukes' teori seg klart fra Gadammers ved at den fokuserer på mulig ufullkommenhet i den andres syn. Gadamer er derimot opptatt at foregripelse av fullkommenhet som mulighetsbetingelse for forståelse. Jeg har ikke fordypet meg i en mer teoretisk diskusjon om (u)forenelighet mellom Gadamer og Lukes eller O'Neill. I stedet har jeg konsentrert meg om å bruke Lukes' og O'Neills teorier for å belyse aspekter ved dialog og forståelse som Gadamer er taus om.

I lys av de foregående diskusjonene, konkluderer jeg med at anvendelse av gadammersk dialog på krysskulturelle, politiske dialoger, kan fungere dersom man supplerer Gadammers teori med andre teorier. Dialog egner seg for å forstå og kritisere forhold i andre samfunn enn ens eget fordi avstand kan være konstruktivt (Gadamer). Når partene er fra ulike kulturer, tilføres dialogen et ekstra kritisk element, i og med at ulike tradisjoner settes opp mot hverandre, ikke bare ulike elementer av samme tradisjon (Taylor). Det er muligheter for å oppdage alternativer til dagens praksiser som ikke er oppdaget innenfra. Hvis motparten presenteres for alternativene, kan det føre til endring (O'Neill). Man kan dessuten avsløre

samfunnsstrukturer som virker inn på folks forståelse (Lukes). En avgjørende fordel med dialog (i motsetning til forhandlinger og press) er at man kan unngå maktmisbruk som kan ligge i feilslått kritikk og påvirkning (verdiimperialisme). Forutsetningen er at man kritiserer på en eksplorerende måte. Det er viktig å huske på at horisontsammensmeltning gjerne er krevende. Blir man for opptatt av å lykkes med å komme til resultater, står man i fare for å tro at man forstår mer enn man faktisk gjør.

Jeg vil avslutte med å vende tilbake til Roland Barthes' essay "The Great Family of Man", som jeg var inne på i innledningen. Essayet handler om universalistiske og partikularistiske redegjørelser for mennesker. Universalistiske teorier argumenterer gjerne for at forståelse og kritikk på tvers av kulturer er uproblematisk, mens partikularistiske teorier vil hevde at krysskulturell forståelse og kritikk vanskelig eller umulig kan finne sted. Taylor tar opp spørsmålet om mennesker best kan beskrives i universelle eller partikulære termer. Hans begrep om menneskelige konstanter tar utgangspunkt i menneskers felles "embeddedness in the world and their need to cope with it". Visse trekk ved livet, slik som å måtte forholde seg til fødsel, død, moralske kilder, sterke verdier, dikotomien knapphet eller overskudd av ressurser, narrativ identitet, og kollektiv identitet, kommer vi ikke unna som mennesker. Likevel kan ikke Taylor sies å være universalist; et avgjørende poeng i Taylors teori er at menneskelige konstanter først får sitt konkrete uttrykk gjennom kontingent historie og kultur. Det er mange måter "å være menneske" på, og man kan ikke si så mye om konstantene uten å kjenne til kulturen de er del av og uttrykket de har fått. På linje med Gadamer man si at tolkning er del av vår væremåte; det er konstituerende for våre liv.

Taylors og Gadamers teorier kan sies å befinne seg i en mellomposisjon mellom universalisme og partikularisme, og også i spørsmålet om mulighetene for forståelse og kommunikasjon balanserer de mellom ytterpunkter. Med Wachterhauser kan de sies å avvise uoverstigelig inkommensurabilitet, men ikke kontingente inkommensurabiliteter. Når det gjelder møter på tvers av tradisjoner, kan man si at menneskelig forståelse ikke lar seg stanse av kulturforskjeller, selv om slike forskjeller i enkelte tilfeller kan gjøre at forståelse mislykkes. Ut fra Gadamers og Taylors posisjoner kan man ikke vite om forståelse er mulig i et konkret tilfelle før man har prøvd. Man kan ikke fastslå tradisjonsuavhengige sannheter som er hevet over senere revidering, men man kan komme langt ved å ta utgangspunkt i tradisjon og la ulike posisjoner møtes og brynes mot hverandre.

Litteraturliste

- Barthes, Roland. "The Great Family of Man". I *Posthumanism*. Red. av Neil Badmington. Houndsmills: Palgrave, 2000. 11-13.
- Fangen, Katrine og Cecilie Thun. *Dialog og bottom-up som tiltak mot omskjæring: En evaluering av Primærmedisinsk verksteds prosjekt*. Rapport, Universitetet i Oslo, 2007.
- Fossland, Jørgen og Harald Grimen. *Selvforståelse og frihet: Introduksjon til Charles Taylors filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutics and Social Science". *Cultural Hermeneutics* 2, nr 4. (1975): 307-316.
- _____. "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection". I *Philosophical Hermeneutics*. Red. og oversatt av David. E. Linge. London: Universty of California Press, 1976.
- _____. *Truth and Method*. 2. utg. Oversatt av Joel Weinsheimer og Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004.
- Hogg, Michael A. og Graham M. Vaughan. *Social Psychology*. 4. utg. Essex: Pearson Education Limited, 2005.
- Johansen, Raymond. *Opening statement at Norway-Indonesia human rights dialogue*. Holdt i Oslo, 23. April 2007, http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dep/politisk_ledelse/rajo/Statssekretar-Raymond-Johansens-kalender/mrdialog_indonesia.html?id=463917 (Oppsøkt 10.02.2008).
- Lukes, Steven. *Power: A radical view*. 2. Utg. Basingstoke: Palgrave McMillan, 2005.
- O'Neill, Onora. "Justice, gender and international boundaries". I *The Quality of Life*. Red. av Martha Nussbaum og Amartya Sen. Oxford: Clarendon Press, 1993. 303-335.
- Online etymology dictionary*, s.v."dialogue",
<http://www.etymonline.com/index.php?term=dialogue>
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- _____. "Habermas and Lyotard on Postmodernity". I *Habermas and Modernity*. Red. av Richard Bernstein. Cambridge: Polity Press, 1985. 161-176.

Smith, Nicolas H. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 2002.

St.meld. nr. 21 (1999-2000).

Taylor, Charles. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. "The Politics of Recognition". I *Multiculturalism*. Red. av Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press, 1994. 25-74.

_____. *Philosophical arguments*. Cambridge, Mass.: First Harvard University Press, 1997.

_____. "Conditions of an unforced consensus on human rights". I *The East Asian challenge for human rights*. Red. av Joanne R. Bauer og Daniel Bell. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 124-146.

_____. "Gadamer on the human sciences". I *The Cambridge companion to Gadamer*. Red. av Robert J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 126-142.

Tvedt, Terje. *Den norske samaritan: Ritualer, selvbilder og utviklingshjelp*. Oslo: Gyldendal, 1995.

Van Niekerk, Anton A. "Textuality and the Human Sciences: an Appraisal of Paul Ricoeur". I *Scriptura* 5, (1995). 1-33.

Wachterhauser, Brice . "Getting it right: Relativism, Realism and Truth". I *The Cambridge Companion to Gadamer*. Red. av Robert J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 52-78.

Warnke, Georgia . *Gadamer: Hermeneutics, reason and tradition*. Cambridge: Polity Press, 1987.

_____. "Hermeneutics, Ethics, and Politics". I *The Cambridge Companion to Gadamer*. Red. av Robert. J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 79-101.

Øyhus, Arne Olav. "Biståeren og det gåtefulle folket". I *Hvor mange hvite elefanter?* Red. av Thomas Hylland Eriksen. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1989.