

Den narrative konfigurasjon av selvet

Om narrativ identitet som moralsk forankring, temporal erfaring og poetisk selvkonstruksjon

Øystein Mæland Wee



Hovedoppgave i pedagogikk, profesjonsstudiet

Undervisning og ledelse

November 2005

UNIVERSITETET I OSLO

Det utdanningsvitenskapelige fakultet

Pedagogisk forskningsinstitutt

SAMMENDRAG AV HOVEDOPPGAVEN I PEDAGOGIKK**TITTEL:**

DEN NARRATIVE KONFIGURASJON AV SELVET

Om narrativ identitet som moralsk forankring, temporal erfaring og poetisk selvkonstruksjon

AV:

Øystein Mæland WEE

EKSAMEN:

Hovedoppgave i pedagogikk, profesjonsstudiet

2. avdeling, undervisning og ledelse

Cand. ed.

SEMESTER:

Høst 2005

STIKKORD:

Narrativ realisme

Narrativ konstruktivisme

Narrativ konfigurasjon

Problemområde

Denne hovedoppgaven i pedagogikk er en teoretisk drøfting av identitetsbegrepet. Tilnærmingen er en pedagogisk-filosofisk diskusjon på grunnlag av filosofisk narrativ teori, der utgangspunktet er at menneskers identitet har en narrativ form. Det vil si at identiteten kan ses på som fortelling om livet.

Innrammingen av teorien gjøres ved begrepsparet narrativ realisme og narrativ konstruktivisme. Den narrative realismen representerer her et perspektiv som sier at menneskers liv innehar en naturlig narrativ struktur. Man ser da ikke fortellingen som konstruert, men levd. Motsatt sier den narrative konstruktivismen at fortellinger slett ikke leves, men konstrueres for å skape mening. En konstruert fortelling vil da være et resultat av en konfigurasjonsprosess. På dette grunnlaget ønsker jeg å drøfte følgende problemstilling;

På hvilken måte kan man se vår identitet som en narrativ konstruksjon, altså som et resultat av en konfigurasjonsprosess?

Når jeg bruker begrepet konfigurasjon vil det i all hovedsak knyttes til Ricoeurs begrep om mimesis. Hensikten er å vise hvordan dette begrepet bygger på en omfattende teori, der begrepsparet realisme og konstruktivisme blir en noe fattig begrepsramme. For å vise dette trekker jeg frem og drøfter det som kan sies å være viktige temaer for å kunne snakke om narrativ identitet. Problemet kan også formuleres som spørsmålet om hvor vidt man opptrer som forfatter av egen livsfortelling.

Metodisk betraktning

Jeg har forsøkt å legge til grunn viktige og ofte siterte filosofiske verk. Utvalget har blitt gjort på grunnlag av kjennskap til teori og med hensyn til oppgavens bredde, der det har vært viktig å ikke bruke et snevert litteraturomfang. Hovedlitteraturen har imidlertid blitt supplert med sekundærlitteratur og annen støttelitteratur. Dette har vært nødvendig med tanke på grunnlaget for argumentasjonen. Sekundærlitteraturen brukes således der jeg ønsker å støtte konkrete poeng og der hovedlitteraturen har vært spesielt vanskelig å tolke.

Struktur og innhold

Oppgaven har fått sin struktur etter det jeg oppfatter som viktige momenter for å kunne snakke om narrativ konfigurasjon av identitet. De tre første kapitlene handler derfor henholdsvis om moralsk forankring, tid og poetisk selvkonstruksjon. Fjerde kapittel følger så med et forsøk på å drøfte Ricoeurs perspektiv på konfigurasjon av identitet.

Første kapittel er det som klartest representerer narrativ realisme. Her trekker jeg frem Taylor (1989,1991) og MacIntyre (2002) som legger stor vekt på individets moralske forankring. Taylor kan ikke sies å representere et så sterkt holistisk perspektiv som det MacIntyre gjør, men de kan begge karakteriseres som narrative realister. Andre kapittel tar for seg det temporale aspektet, med Augustin (1961) og Carr (1991). Dette beskriver erfaringens temporale karakter, der også Carr fremstår som narrativ realist. Tredje kapittel representerer det motsatte av det første. Her beskrives Rortys (1989) liberalistiske tanker. Han hevder at menneskers identitet er avhengig av en evne til poetisk selvkonstruksjon. Fjerde kapittel tar med seg viktige elementer fra de foregående kapitlene inn i beskrivelsen av hvordan Ricoeur knytter den narrative konfigurasjonen til Aristoteles begrep om mimesis.

Tema/konklusjon

Selv om Ricoeur er en uttalt narrativ konstruktivist er det vanskelig å si at dette begrepet er dekkende for en så omfattende teori. Det er min oppfatning at Ricoeur trekker frem viktige mulighetsbetingelser for å konfigurere fortellingen. Dette angår både erfaringens temporale karakter og en symbolsk og moralsk forankring. Disse momentene inkluderes i Ricoeurs versjon av mimesis.

Et viktig særtrekk ved Ricoeur er at han betegner mimesis som en hermeneutisk sirkel. Det betyr at han mener menneskets forståelse av verden må gjennom en poetisk konfigurasjon, der erfaringer tillegges en litterær meningsbærende struktur. I denne oppgaven bringes dette på banen ved hjelp av Rorty, som også har en tilknytning til litteratur og poesi.

I løpet av drøftingen i denne oppgaven ønsker jeg å vise hvordan Ricoeur beskriver konfigurasjon av identitet på en måte som gjør alle de nevnte temaene relevante.

Forord

My answer to those who ask “What was God doing before he made heaven and earth?” is not “He was preparing Hell for people who pry into mysteries” (Augustin 1961:262).

Sitatet ovenfor representerer noen trøstens ord til en stakkars student som har følelsen av å ha hoppet på dypt vann. Jeg legger ikke skjul på at prosessen bak denne hovedoppgaven har vært både hard og lang. Men når jeg likevel har kommet i mål med et resultat jeg kan stå for, er det derfor ikke helt uten stolthet. Jeg skylder min veileder, Tone Kvernbekk, en stor takk. God veiledning har vært til uvurderlig hjelp.

Selv om prosessen har vært krevende, må jeg si at den også har vært svært lærerik. Å skrive hovedoppgave er en unik mulighet til å fordype seg i noe man finner interessant. For min del har jeg virkelig fått gruble mer og hardere enn jeg ante var mulig. Men ensomt har det ikke vært. Et godt studiemiljø har vært avgjørende for meg. Støttende ord og samtaler med medstudenter har drevet skriveprosessen fremover. Jeg vil i den anledning rette en spesiell takk til Tone Bowitz og Einar Sundsdal jr.

Så var det hele over. Jeg takker alle som måtte finne på å lese noen sider i denne oppgaven og ønsker dem lykke til.

Oslo, november 2005

Øystein M. Wee

INNHold

INNLEDNING.....	11
i. Problemet; mellom realisme og konstruktivisme	12
ii. Oppgavens gang.....	14
1. OM MORAL OG FORTELLING.....	17
1.1 Modernitetens ubehag.....	18
1.1.1 Moralens ideal, autentisitet	20
1.1.2 Taylor som kommunitarist	22
1.1.3 Om den moralske referanseramme i språket	24
1.1.4 Autentisitet som kreativ fantasi.....	26
1.1.5 Taylor og narrativ struktur	27
1.2 Et holistisk perspektiv.....	29
1.2.1 MacIntyres dydsetikk	32
1.2.2 Praksis	33
1.2.3 MacIntyre og narrativ struktur	35
1.3 Oppsummering	39
2. OM TID OG FORTELLING	41
2.1 Selvforbedring og sjelens utstrekning	42
2.1.1 Disiplinering av vanen	42
2.1.2 Tiden er sjelens utstrekning	45
2.2 Flyten av hendelser gir narrativ struktur	49
2.2.1 Hendelsers narrative sammenheng.....	50
2.2.2 Subjektet som forteller	53
2.3 Oppsummering	55
3. OM POESI OG FORTELLING.....	56
3.1 Et personlig vokabular.....	56
3.1.1 Emotivisten	58
3.1.2 Språket forsvinner som medium	59

3.1.3	Selvet som poetisk konstruksjon	61
3.1.4	Litteraturkritikk	63
3.2	Selvets forhold til “de andre”	64
3.2.1	Det liberale samfunn	65
3.2.2	Demokrati før filosofi.....	66
3.3	Oppsummering	69
4.	OM KONFIGURASJON OG FORTELLING	70
4.1	Tid og fortelling	71
4.1.1	Fantasi og semantisk innovasjon.....	72
4.1.2	Referanse.....	75
4.2	Ricoeurs mimesis; en hermeneutisk sirkel	80
4.2.1	Mimesis ₁ ; prefigurasjon	82
4.2.2	Mimesis ₂ ; konfigurasjon.....	86
4.2.3	Mimesis ₃ ; refigurasjon	89
4.3	Den narrative identitet	92
4.4	Oppsummering	96
AVSLUTNING	97
KILDELISTE	101

Innledning

Fortellingen, eller den syntagmatiske spredningen av hendelser over en tidsbestemt serie fremlagt som prosa-diskurs (White 2003:49).

Når man i pedagogisk teori er opptatt av menneskers selvforståelse og selvutvikling er *identitet* et nærliggende og relevant begrep. Denne hovedoppgaven i pedagogikk er en pedagogisk-filosofisk tilnærming til identitetsbegrepet, og behandler det muligens på en noe utradisjonell måte. Jeg ønsker å diskutere *identitet* i et narrativt perspektiv, der utgangspunktet er at menneskers identitet kan relateres til fortelling om livet. Begrepet *narrativ* forstår jeg som en representasjonsform der hendelser organiseres i en fortellingsform.¹ *Narrativ* betyr en organisering av heterogene deler, slik at delene står i relasjon til hverandre i en syntagmatisk sammenheng.

Svaret på spørsmålet *hvem er jeg?* har direkte sammenheng med en forklaring på hva som er min *selv-identitet*.² Begrepet viser til kvalitative karakteristikk ved selvet som gjør hvert enkelt menneske til et unikt og kontinuerlig vesen. Selv-identitet er ikke et vanlig norsk begrep, men har i denne sammenheng samme betydning som *personlig identitet* eller bare *identitet*. De to siste begrepene er de som naturligvis vil bli brukt i det følgende. Grunnen til at jeg innleder med selv-identitet, er imidlertid at det er hensiktsmessig å analysere begrepet i delene selv og identitet. Polkinghorne (1988) hevder at ved en slik deling tar begrepet hensyn til både motstand mot det fremmede, ettersom *selv* kan ses som det motsatte av det fremmede, og til motstand mot endring, ettersom *identitet* er det motsatte av endring. Innholdet i et slikt begrep sier hvordan jeg fremstår som en og samme person ved forskjellige tidspunkt, selv om jeg substansielt hadde vært forandret. Et nærliggende eksempel er hvordan man sier at en båt er en og samme båt, selv om alle båtens deler er byttet ut gjennom vedlikehold. Slik skal selv-identiteten tilfredsstillende både et krav om å være dynamisk i forhold til det fremmedes utfordringer (*selv*), og et krav om stabilitet (*identitet*).

¹ Eksempelvis Polkinghorne 1988.

² Oversatt fra *self-identity* (Polkinghorne 1988).

Temaet i denne oppgaven er ikke hvordan man på forskjellige måter kan legge mening i identitetsbegrepet, og er dermed ikke en drøfting rundt forskjellige syn på identitet. Jeg tar heller utgangspunkt i en rekke forfattere som til en viss grad har en felles oppfatning av innholdet i begrepet. Disse mener at kravene som stilles til identitetsbegrepet best kan tilfredsstilles om man antar at identiteten inntar en narrativ form. Det vil si at vår identitet betraktes som menneskets fortelling om sitt eget liv. Det som da blir gjenstand for drøfting er hvordan fortellingen oppstår, eller på en annen måte; hva som konstituerer menneskets fortelling om seg selv. Fay (1996) mener at dette temaet dreier seg rundt to hovedspørsmål. Er fortellingen noe som er gitt for meg gjennom deltagelse i samfunnet? Eller er det slik at fortellingen er noe jeg selv konstruerer? Dette berører kjernen i denne oppgaven. Det første spørsmålet er knyttet til det Fay kaller narrativ *realisme*, som handler om at vi lever fortellinger heller enn å fortelle dem. Det andre er knyttet til narrativ *konstruktivisme*, som er det motsatte, altså at fortellingen ikke lever, men konstrueres. Jeg mener at dette må relateres til et spørsmål om muligheten til å opptre som forfatter av egen livsfortelling.

i. Problemet; mellom realisme og konstruktivisme

I følge den narrative realisme finnes de narrative strukturene i den menneskelige verden som iboende kvaliteter. Det vil si at de ikke bare er noe mennesket konstruerer. Menneskers liv er altså allerede formet som fortellinger før de blir fortalt. Fay (ibid.) bruker DNA molekylet som analogi. Dette molekylet har en klar struktur, uavhengig av hvordan man måtte tilnærme seg en forståelse av det. Det er denne strukturen en forsker skal avdekke, og ikke konstruere et mønster som tillegges molekylet som om det skulle vært en formløs materie. Det samme gjelder altså for menneskers liv. Den narrative strukturen finnes og må derfor avdekkes som en preeksisterende struktur. Eksempelvis er et kjærlighetsforhold en kjærlighetshistorie med en begynnelse, en midtre del og en slutt. Fay inviterer til å sammenligne denne strukturen med eksempler fra historien. Dermed blir narrativ realisme også å regne som en form for historisk realisme. Den nevnte strukturen finnes således i alt fra en krigs slag og til politikernes valgkampanjer. At første verdenskrig faktisk gjorde noe med verden som førte til at det vi kjenner som det 20. århundre tok til, er i følge narrativ realisme ikke bare noe de historiske forskerne har funnet på. Fortellingen er ikke tilfeldig.

Ved siden av å fungere som god analogi, har historien også en annen rolle. Den utgjør menneskelige handlingers ramme. Menneskers intensjoner må alltid knyttes til den aktuelle historiske setting. En handlingens mening bestemmes av hvilken plass den har i en historisk situasjon. Slik har også hver handling sin egen historiske fortelling. I følge den narrative realisme inntar mennesket sin plass i den større fortelling. Som et mer moderat perspektiv, men fremdeles knyttet til en form for realisme, nevner Fay perspektiver på erfaringers temporale karakter. Her hevdes det at menneskers liv får en narrativ struktur fordi handlinger skjer innenfor en temporal ramme. Det er dette som gir hendelser en begynnelse, en midtre del og en avslutning. Dette fremkommer til dels som kritikk av teorier som hevder at en slik struktur ikke vokser frem naturlig (Carr 1991).

I følge den narrative konstruktivisme er derimot fortellingen alt annet enn en naturlig iboende struktur. Den er imidlertid naturlig når det kommer til meningsskapning, men den er i alle tilfeller en konstruksjon. Fay (1996) hevder at i følge den narrative konstruktivismen består menneskers liv kun av rekkefølger av hendelser som krever at en forteller gir mening og hendelsene sammenheng ved å konstruere en fortelling. Slik er erfaringen temporal av karakter, selv om det ikke er tilstrekkelig for å snakke om en iboende narrativ struktur. White (2003) hevder at vi ikke lever fortellinger, men konstruerer dem retrospektivt.

White hevder at dette fungerer på samme måte som i kulturers og hele nasjoners fortellinger. Slik inviterer også han til å bruke historien som analogi, og White sammenligner enkeltmenneskets konstruksjon av sin livsfortelling med den historiske forskerens fremstilling av historien. Det viktige for White er fortellingens litterære kvaliteter, at all fremstilling, historisk og personlig, har viktige elementer av litterær fiksjon. Han definerer på den måten fortellingen som *"den syntagmatiske spredningen av hendelser over en tidsbestemt serie fremlagt som prosa-diskurs"* (White 2003:49). At fortellingen forbindes med prosa betyr at man er avhengig av en produktiv fantasi. Slik blir vår identitet og dens fortelling bygget opp som et plott. "Emplotment" er således et viktig begrep for alle narrative konstruktivister (White 2003, Ricoeur 1984). Plottet består av meningsbærende strukturer. White trekker inn komedien, tragedien og intrigen. For Ricoeur står tragedien sentralt. Han støtter seg til Aristoteles begrep om mimesis. Det er altså de litterære, meningsbærende strukturene som er det sentrale punktet i den narrative konstruktivisme.

Begrepsparet narrativ realisme og narrativ konstruktivisme danner rammen for drøftingen i denne oppgaven. Det er sentralt å få frem de viktigste elementer fra begge sider. Som representanter for realismen trekkes MacIntyre (2002) og Taylor (1989) frem. De understreker viktigheten av moralsk forankring, og knytter altså narrativ struktur til moralsk handling. Videre sier Carr (1991) noe om temporal erfaring og narrativ struktur. På den andre siden argumenterer Rorty (1989) for at menneskets identitet er konstruert. Det viktigste hos Rorty er hvordan mennesket er avhengig av poesien i sin selvkonstruksjon. Hensikten er å få frem en del viktige elementer om moral, temporalitet og poesi før jeg behandler Ricoeurs syn på hvordan identiteten konfigureres narrativt. Selv om han er en konstruktivist, er det hensiktsmessig å få frem de punktene som er nevnt for å få en grundigere forståelse. Det er nemlig ikke slik at "emplotmentprosessen" foregår helt fritt, slik det kan synes som hos en til tider relativistisk White. Det betyr også at begrepsparet realisme og konstruktivisme ikke er kategorier som beskriver Ricoeurs narrative teori veldig godt. Ønsket mitt er å vise at Ricoeurs identitetskonfigurasjon bygger på et bredt teorigrunnlag. Oppgaven har følgende problemstilling:

På hvilken måte kan man se vår identitet som en narrativ konstruksjon, altså som et resultat av en konfigurasjonsprosess?

ii. Oppgavens gang

Som teoretisk oppgave bygger argumentasjonen utelukkende på litteraturstudier. Jeg har i all hovedsak forsøkt å legge til grunn viktige og ofte siterte filosofiske verk. Utvalget har blitt gjort på grunnlag av kjennskap til teori og med hensyn til oppgavens bredde, der det har vært viktig å ikke bruke et snevert litteraturomfang. Hvert kapittel sentreres rundt spesifikke forfattere og tilknyttes tilsvarende litteratur. Hovedlitteraturen har imidlertid blitt supplert med sekundærlitteratur og annen støttelitteratur. Dette har vært nødvendig med tanke på grunnlaget for argumentasjonen. Sekundærlitteraturen brukes således der jeg ønsker å støtte konkrete poeng og der litteraturen har vært spesielt vanskelig å tolke.

Opgavens fire kapitler har en indre sammenheng ved at de alle omhandler narrativ teori og identitet. De tre første kapitlene kan likevel til en viss grad ses som uavhengige av hverandre, selv om de relateres til hverandre på forskjellige måter. Dette er fordi de trekker frem forskjellige temaer som hver for seg er sentrale for å forstå sammenhengen mellom

narrativ struktur og menneskets identitet. Dette er viktige momenter som må belyses for å gi et godt svar på problemstillingen. Hensikten er at momentene trekkes med inn i det fjerde og avsluttende kapittel. Her vises hvordan drøftinger fra de tre første kapitlene har relevans for Ricoeurs beskriver av hvordan mennesket konfigurerer sin identitet. Videre må det også bemerkes at kapitlenes plassering ikke er tilfeldig. Man kan antyde at de to første på forskjellig måte representerer narrativ realisme, mens de to siste på hver sin måte kan relateres til narrativ konstruktivisme. Jeg mener man i den sammenheng kan knytte tanker om mennesket som forfatter av eget liv til narrativ konstruktivisme, mens narrativ realisme representerer det motsatte synet.

Det første kapitlet omhandler menneskets forankring i det lokale samfunnet, og er det kapitlet som klartest representerer en versjon av narrativ realisme. Teori er hovedsakelig hentet fra MacIntyre (2002) og Taylor (1989, 1991). Utgangspunktet er at mennesket er avhengig av samfunnet og en historisk tilknytning som referanseramme. Denne referanserammen fungerer som bakgrunn for alle valg som blir tatt. Livet får dermed retning og en narrativ struktur. Selv om dette er en kontrast til konstruktivismen, viser Ricoeur at moralsk forankring er en mulighetsbetingelse for å konfigurere en fortelling (kapittel fire).

Andre kapittel tar for seg et nødvendig moment i diskusjonen. Det er vanskelig å si noe om narrativ konfigurasjon uten å ta hensyn til dens temporale karakter. Det handler om det White (2003:49) sa om ”den syntagmatiske spredningen av hendelser over en tidsbestemt serie”. Dette beskrives av Augustin (1961), uten at han kommer frem til en koherent fortelling. Hans problem er tidens paradoksale utvidelse av sjelen, *distentio animi*. Carr (1991) har et lignende utgangspunkt, men kommer frem til at den temporale erfaring har en narrativ struktur. Både ved at menneskers liv har en iboende narrativ struktur og ved at mennesker opptrer som forfattere i egne liv. For den narrative konfigurasjon er synet på erfaring som temporal en viktig mulighetsbetingelse. Ricoeur kommer frem til at Augustins *distentio animi* er et paradoks som kun gis en poetisk løsning, men på en annen måte enn ved Carrs autentiske selv. Jeg beskriver derfor Carr som en *moderat* narrativ realist.

Kapittel tre presenterer i første omgang en kontrast til kapittel en. Hensikten er å få frem et liberalt perspektiv som sier noe om menneskets frihet til selvkonstruksjon. Rorty (1989) beskriver forankringen i et moralspråk som selve hindringen for at mennesket skal kunne danne en hensiktsmessig fortelling om seg selv. Teorien er ikke noe klart eksempel på

narrativ konstruktivisme, men viser hvordan konstruksjon av identitet kan tenkes som poetisk handling. For en konfigurasjonsprosess er poesien sentral og gir fortellingen en innovativ karakter og en meningsbærende struktur. I denne sammenheng berører dette løsningen på Augustins paradoks som jo, i følge Ricoeur, løses poetisk. Ricoeurs poetiske løsning skiller seg imidlertid fra Rortys.

Fjerde og siste kapittel omhandler hvordan Ricoeur (1984, 1985, 1994) tenker seg at den narrative konfigurasjonen foregår. Dette starter i en behandling av spørsmålet om tid, i hovedsak knyttet til Augustins paradokser. Ricoeur er en uttalt narrativ konstruktivist og hevder derfor at livsfortellingen har viktige elementer av narrativ fiksjon. Det betyr at hendelser tillegges en struktur som gir mening. Aristoteles begrep om tragedie står her sentralt. Konfigurasjonen dreier seg rundt mimesisbegrepet. For Ricoeur er imidlertid dette et begrep som både inkluderer moralsk forankring og poetisk selvkonstruksjon. Temaer fra de to første kapitlene er relevante særlig i forhold til grunnlaget for mimesisprosessen. Både moralsk forankring og forståelse av identitetens temporale dybde inkluderes i det Ricoeur kaller *mimesis₁* (og *mimesis₃*). Den poetiske løsningen er hovedpunktet som betegnes som *mimesis₂*. Poesien er dermed en viktig del av Ricoeurs hermeneutisk konstruktivisme. Men før jeg kommer til selve poesien vil jeg også redegjøre for både *semantisk innovasjon* og *referanseproblematikk*.

1. Om moral og fortelling

We enter upon a stage which we did not design and find ourselves part of an action that was not of our making
(MacIntyre 2002:213).

I dette første kapitlet går oppmerksomheten mot teorier om subjektet og perspektiver på subjektets begrensede frihet til å fortelle historien om eget liv. Dette kapitlet omhandler sammenhengen mellom narrativ identitet og moralsk handling. Kort sagt er utgangspunktet at fortellingen konstitueres gjennom å handle moralsk eller i tilknytning til moralske spørsmål.

Både Taylor (1989, 1991) og MacIntyre (2002) ser med bekymring på hvordan det moderne subjektet fristilles fra samfunnets referanserammer. De mener konstitueringen av selvet og dannelse av identitet, har sammenheng med hvordan moralske referanserammer hjelper oss til å gjøre valg i hverdagen. Videre har de en klar oppfatning om at identiteten, som er menneskets særegne oppfatning av seg selv, ordnes narrativt. På to forskjellige måter kan man således si at begge tilhører et kommunitaristisk moralsyn. For begge er det sentralt at det lokale samfunnet er utgangspunktet for fortellingen.

Hensikten med kapitlet er ikke å gi en uttømmende drøfting rundt temaet moral og fortelling, men heller å vise hvor relevant det er å snakke om sammenhengen mellom selvet og moralske forankringspunkter. Kommunitarister som MacIntyre og til en viss grad Taylor, har vist dette i diskusjon med narrative konstruktivister og liberalister. Det er også derfor valget har falt på disse to. Lignende perspektiver dukker imidlertid opp senere i oppgaven, men da under andre overskrifter. I alle deler av drøfting rundt narrativ konfigurasjon av menneskets identitet, vil det dukke opp spørsmål om moral. Slik trekker jeg med spørsmål om moralsk handling gjennom alle fire kapitler.

Andre kapitler omhandler tid. Her interesserer både Augustin (1961) og Carr (1991) seg for intensjon bak handling, noe som har direkte relevans for moralske spørsmål. Tredje kapittel er i stor grad en kontrast til dette kapitlet, gjennom at jeg presenterer liberalisten Rorty. I fjerde og siste kapittel vises hvordan også Ricoeur setter moralsk forståelse som mulighetsbetingelse, men ser dette som utilstrekkelig for å forklare den narrative

konfigurasjon av identitet. Det vil si at Ricoeur ser moralsk forankring som en del av første trinn³ i mimesisprosessen.

1.1 Modernitetens ubehag

Taylor (1989) knytter identitet til narrativ struktur ved å forklare hvordan menneskets selv er moralsk forankret. For å forstå hvordan den narrative strukturen dannes, må det derfor vises hvordan Taylor (1989, 1991) mener mennesket bør forholde seg til en moralsk referanseramme. Denne forankringen skal jeg vise ved å ta utgangspunkt i det Taylor sier truer menneskets identitet. Hensikten er å komme frem til at identiteten er et resultat av en balansegang mellom forankring og frigjøring.

Trusselen mot menneskets identitet hevder han blir representert av et moralsk forfall, eller fraværet av en referanseramme. Taylor (1991) viser derfor hva som er menneskets behov gjennom en slags diagnose på det moderne samfunnet. Dette gjør han ved å beskrive hvordan utviklingen av samfunnet fører med seg en del ubehag. Dette er ubehag som gir selvet spesielle utfordringer. Han drøfter tre spesielle aspekter ved det moderne samfunn som vil påvirke konstitueringen av selvet. Det må imidlertid bemerkes at jeg ikke får et godt bilde av hva Taylor mener med det moderne samfunnet. Et sted beskriver han det som etterkrigstiden, et annet sted som tiden etter 1700-tallet. Det er heller ikke klart hvilket samfunn han snakker om. Dette vil forbli uavklart. Hensikten her er heller å trekke frem det Taylor mener er menneskets behov for moralsk forankring.

(1) Første ubehag handler om individualisme, til tross for at mange mener individualismen representerer noe av de beste trekkene ved det moderne samfunn. Dette er trekk som gir mennesker frihet og rett til å velge sitt livs retning, ved prinsipper som også er beskyttet i rettssystemet. Taylor (1989) nevner tre linjer den moderne individualismens frihet utvikler seg langs, og trekker frem det som han mener er det typiske for det moderne menneskets moral. For det første handler det om menneskers subjektive rettigheter, eller like godt respekt for andres rettigheter, noe som har endret seg betraktelig frem mot det moderne. Fra mennesket underlagt loven, til mennesket som innehaver av visse rettigheter, orientert rundt

³ Mimesis₁ (Ricoeur 1984)

frihet og selvkontroll. Den neste linjen dreier seg om et fullverdig liv, altså om det som for den enkelte gjør livet verdt å leve. Taylor mener at det også her vil være forskjeller i forhold til tidligere epoker, i friheten til å kunne stille spørsmål om meningen med livet. Den tredje linje berører verdighet. Også dette betyr her en form for respekt. Da ikke for rettigheter, men mer i en relasjonell forstand. Eksempelvis i danning av selvbilde eller i maktrelasjoner. Dette kan forstås som en oppfatning av hvordan kommunikasjon skal foregå. Det sentrale er endringer i oppfatninger av hvordan man opptrer sosialt. Taylor antar at disse aksene har en transkulturell eksistens og finnes i enhver kultur, men da i variasjoner av styrke og relativ i viktighet (Taylor 1989).

Det er imidlertid slik at ubehaget i denne friheten ligger i at en bryter med tradisjonelle moralske horisonter. Det vil si at mennesket ikke lenger kan se seg selv som del av en større orden. Mennesket står dermed i fare for å miste kontakt med de moralske referanserammene som gir mening til handling, og dermed gir grunnlag for å moralsk kunne skille handlinger fra hverandre. Begrepet Taylor bruker til å sette ord på denne løsrivelse er ”disenchantment”, et ord han låner fra Weber (Taylor 1989, 1991). Hele poenget er at denne friheten har kostet mennesket dyrt, i form av en tilhørighet til noe større, ”*something worth dying for*” (Taylor 1991:4). Det fører til at den moderne individualismens mørke side, kan beskrives som en sentrering rundt selvet, noe Taylor mener gjør livet snevrere og ”flatere”.

(2) Løsrivelse fra verden har direkte sammenheng med neste ubehag. Taylor (1989, 1991) hevder at det ikke er tvil om at friheten fra tradisjonelle moralske referanserammer har åpnet opp for den instrumentelle fornuft. Sentrering rundt selvet fører til fokus på eget velbefinnende, grunnlagt i en rasjonell tenkning rundt det å oppnå maksimalt utbytte. Det er en spesiell fare når man benytter denne formen for rasjonalitet på områder hvor den er unaturlig. Taylor eksemplifiserer med det medisinske området, med konflikt mellom det menneskelige elementet i pleie som taper for den teknologiske kunnskapen, det personlige mot det upersonlige. For at dette ikke skal oppfattes for dikotomisk, vil jeg beskrive det som at det upersonlige fører til at det mellommenneskelige mister sin egenverdi, selv om det ikke oppleves som at det kompliserte forholdet mellom egenverdi og instrumentell verdi beskrives tilstrekkelig.

(3) Taylor trekker videre den instrumentelle fornuft og løsrivelsen fra den moralske referanseramme inn i beskrivelsen av utviklingen innenfor det politiske system, som således

representerer det tredje ubehaget. Han ser disse momentene som hindringer når det kommer til utfordringer ved å overkomme vitale trusler mot menneskeheten. Eksempelvis nevner han miljøtrusler som uttynningen av ozonlaget. Det er slik han ser den menneskelige utviklingen i det moderne samfunn, i og med at den fortrenger en moralsk refleksjon, som er nødvendig for å se forhold i verden i en større sammenheng (ibid.).

Disse momentene er avgjørende for mennesket i søken etter mening i livet. De danner på en måte rammen for det moderne menneskets utfordringer. Men uten en god redegjørelse for modernitet som begrep, finnes kun en beskrivelse av viktige elementer i menneskets moralske liv. Det er ikke tvil om at Taylor mener at menneskets moralske frigjøring blottlegger behovene for forankring, samtidig som frigjøringen også er et nødvendig gode. Jeg oppfatter det slik at det som beskrives i det foregående er en streng balansegang mellom frigjøring og forankring. I det følgende vil jeg derfor behandle menneskers moralske referanserammer, som til en viss grad er bakgrunnen for valg av handling.

1.1.1 Moralens ideal, autentisitet

På grunnlag av det foregående ser Taylor (1989,1991) med skepsis på teorier som ser et samfunns utvikling mot frigjøring som et ubetinget gode. Som eksempel kan jeg nevne eksistensialistisk filosofi og forestillinger om det autentiske selvet. Det finnes således utvilsomt en normativ side ved Taylors moralfilosofi, noe som kan gjøre det uklart når han er deskriptiv og når han er normativ. Han beskriver imidlertid både farene og det positive ved utviklingen mot et moderne samfunn, der han selv ser den individuelle friheten som et gode, men stiller seg kritisk til en snever individualisme. Taylor setter derfor opp sin egen versjon av det autentiske selvet som et moralsk ideal.

Det er ikke det Taylor kaller "*the contemporary culture of authenticity*" som er hans ideal (Taylor 1991:36). Dette er en kultur som heller representerer samtidens tendens til å styre mot relativisme og mot sentrering rundt selvet. Autentisitetsbegrepet som kritiseres av Taylor, handler om å være og å handle tro mot seg selv. Vetlesen (1996) beskriver det som selve skapelsen av egen identitet slik det er beskrevet av Sartre, der mennesket står suverent fri fra samfunnet og dets krav. Dette representerer således tanken om at mennesket har en grunnleggende frihet til å kunne velge. Taylor (1989, 1991) anerkjenner dette, men han legger avgjørende vekt på at disse valgene gjøres på grunnlag av *noe*. I følge Taylor er det

ikke slik at menneskers valg kan gjøres uten en bakgrunn som gir valgene betydning. Denne betydningen mener han kommer av at tradisjonens bakgrunn fungerer som en meningshorisont, og det er denne horisonten som er grunnlaget for menneskets moralske referanseramme. For å unngå et begrep om autentisitet som berører relativisme, grunnlegger Taylor referanserammen i det mellommenneskelige fellesskapet. Det vil si at han grunnlegger moralen i kulturen. For å forstå Taylors moralske idealer er det nødvendig å se på hvordan han beskriver forankring av moralen. Han understreker at dette prosjektet til en viss grad er en gjenoppretting av en slik moralsk tenkning, ettersom flere av hans samtidige tenkere har oversett dette idealet og den form for moralsk bevissthet.

Utgangspunktet er at moralske reaksjoner i hovedsak har to aspekter. (1) For det første snakker han om de reaksjonene som er nesten som instinkter. Det kan eksemplifiseres ved å trekke frem følelsen av kvalme eller preferansen for det søte. Slike følelser er irrelevante når det gjelder å få frem det karakteristiske ved mennesket. (2) For det andre vil Taylor snakke om eksplisitte og implisitte påstander fremsatt om naturen og det menneskelige. Her handler det om menneskelige evaluerende vurderinger. Dette andre aspektet ved moralske reaksjoner knytter Taylor til kulturen og oppdragelseskonteksten. De to aspektene henger sammen ved at det som er instinktivt, men også menneskelig universelt, får sin form av kulturen. Det finnes imidlertid ytterligere et skille innenfor det andre aspektet ved moralsk tenkning. Dette er skillet mellom det han kaller svake og sterke evalueringer. Grunnen til at dette er et viktig skille, er at det skiller rent instrumentelle overveielser fra de som har noe med verdi å gjøre (ibid.). En annen måte å si det på vil være å skille mellom å handle etter begjær og å handle på grunnlag av moralsk vurdering av begjæret. Dermed kan sterke evalueringer også kalles holdninger.

Taylor legger stor vekt på at menneskelivet uten en form for sterke evalueringer er en illusjon. Løsrivelse fra moralske kilder gjør det umulig å velge. For å gjøre skillet mellom sterke og svake evalueringer klarere, er det mulig å si at svake evalueringer knyttes til lyst. Som eksempel trekker Taylor frem avgjørelsen om å vente med å innta et måltid, fordi man først har lyst til å ta en tur i svømmehallen. Dette er en avgjørelse som ikke kan relateres til et spørsmål om *det gode*, og kalles derfor ikke en sterk evaluering. Det er også disse sterke evalueringene som er selve grunnlaget i Taylors beskrivelse av det autentiske selvet (Taylor 1989). Jeg vil imidlertid sette et spørsmålstegn ved klarheten i et naturlig skille mellom disse to formene for evaluering.

Også Henriksen (1997) mener evalueringer må knyttes til det som kalles holdninger. Det er slik sett viktig for Taylor at moralen skal ha betydning for individet. Dermed blir også de sterke evalueringene karakterisert som en form for intuisjon, et høyere mål blant følelser og motivasjon. Henriksen illustrerer dette ytterligere ved å trekke frem to eksempler som uttrykker skillet som ble beskrevet ovenfor. Det ene er en person som ikke er i stand til gjøre sterke evalueringer, og som bare er en "*simple weigher*". Dette er en som styrer livet sitt fra et umiddelbart begjær, og mangler et språk som gjør det mulig å artikulere hvorfor et valg er bedre enn et annet. Det betyr at en som er i stand til å gjøre sterke evalueringer har et rikere språk. Henriksen mener dette er en distinksjon Taylor gjør mellom sterkt og svakt språk, der det sterke språket gjør det mulig å la lyster og begjær måles mot holdninger og ikke bare mot hverandre, slik at individet kan artikulere hvilket liv en vil leve. Jeg ønsker å vise at denne artikuleringen handler om å orientere seg i det moralske rom, noe som henger sammen med identitetens narrative struktur (ibid.). MacIntyre (2002) gjør et lignende skille når han redegjør for indre og ytre goder, der dyder er knyttet til oppnåelse av indre goder. Indre goder og sterke evalueringer handler begge om å velge på bakgrunn av en form for høyere standard.

1.1.2 Taylor som kommunitarist

På bakgrunn av det som er sagt om språk og sterke evalueringer, kan man si at kulturen vi lever i har sammenheng med hvordan vi velger å handle. Den forteller til en viss grad hva mennesket er, og står dermed også i sammenheng med en gitt menneskelig ontologi.

Henriksen (1997) finner det derfor sentralt at mennesket, hos Taylor, defineres i forhold til samfunnet, og i eksplisitt polemikk mot individualisme. Dette gjør at han med en viss motvilje plasserer Taylor blant kommunitaristene. I hvilken grad skal jeg komme tilbake til etter å ha redegjort for Taylor som kommunitarist.

Løvlie (1996:10) mener at Durkheim danner en viktig bakgrunn for kommunitarismen, et grunnlag for et alternativ mot individualisme der den enkelte finner "*sin identitet i tilknytning til de andre. Slik blir selvrealisering et sosialiseringsforløp*". Slik ser også Henriksen (1997) at Taylor beskriver mennesket som ubegripelig i isolasjon fra sine samfunnsmessige forutsetninger. For å forstå Taylor kan det være til hjelp å trekke frem hva en kommunitaristisk moral står for. Med hjelp fra Vetlesen (1996) kan dette, som en negativ definisjon på kommunitarisme, sies å handle om en motstand mot et syn på mennesket som

fremhever menneskets evne og frihet til å skape sin identitet, uavhengig av alt ytre og overlevert.

Når Taylors begrep om det autentiske selvet tidligere har blitt behandlet, ligger det i dette en kritikk av den friheten Vetlesen (ibid.) beskriver. Det er derfor det dramatiske bruddet med samfunnets konvensjoner og rolleforventninger som må tåle kritikk. Vetlesen hevder at et slikt individsyn i stor grad har vokst frem gjennom en sekularisering, illustrert ved "Guds død" av Nietzsche. Det sentrale er oppfatningen av sammenbruddet av de store autoriteter. Eksempelvis Gud som autoritet. Kommunitaristene ser dette individsynet som et moralsk forfall, og hevder at man dermed står i fare for å miste innsikten i den "*ontologiske forbindelsen mellom individ og fellesskap*" (Vetlesen 1996:17).

Det ligger her en advarsel mot en atomisme som er et resultat av en forventning om menneskets moralske selvtilstrekkelighet. Kommunitaristene gir fellesskapet forrang over individet. Det er altså det motsatte av det Hobbess fremsetter som kontraktteori, der det sosiale fellesskap er et resultat av menneskers frie valg. En inngår en kontrakt av moralske forpliktelser fordi en ser at en bare kan få ved å gi. Mot dette sier kommunitaristene at de moralske forpliktelsene alltid kommer før friheten til å velge, og dermed kan ikke kontraktteorien begripe moralens essens. Durkheim kan fortelle oss at sosiale forpliktelser ikke har sitt utspring i enkeltindividenes egen fordel, men at individet "*nærer seg av ressurser gjort tilgjengelig for det i og av samfunnet*" (Vetlesen 1996:20). Derfor fellesskapets ontologiske forrang. Fellesskapet gir en historisk-sosial tilhørighet, og er grunnlaget for individenes oppnåelse av det gode. Dette er et perspektiv som Vetlesen tilknytter Taylor. Selve grunnlaget for referanserammen ligger derfor i det han kaller det *ordinære liv*. Det vil si i produksjonen og reproduksjon i arbeids- og familielivet. Videre betyr dette at det Taylor sier om det gode, eller om en persons moralske referanseramme, ikke kan betegnes i universelle termer.

Man kommer ikke utenom den historiske forankringen slik MacIntyre (2002) beskriver den. Men denne forankringen er ikke så begrensende hos Taylor som den er for MacIntyre. MacIntyre har et strengere holistisk syn på tradisjon (Henriksen 1997). Det vil si at deler av det Taylor skriver skiller ham fra en streng holistisk kommunitarisme. Det er noe jeg skal utforske nærmere senere, ettersom det har konsekvenser for den moralske referanserammens funksjon.

Det har allerede blitt sagt at mening gis på bakgrunn av subjektets kultur, men også at man står ansvarlig for å danne sine egne referanserammer. For Taylor handler derfor idealet om autentisitet om to ting. Det handler både om å oppdage og om å konstruere. Han utdyper dette ved å si at mennesket må utfordre samfunnets regler og moral, mens det samtidig åpner seg for kulturens meningshorisont.

1.1.3 Om den moralske referanseramme i språket

Det er viktig at konstruksjon og avdekking står i et spenningsforhold til hverandre (Taylor 1991). Det er også i denne sammenheng selv-artikulasjon blir viktig for Taylor. Det kommer av at han mener vår tilgang til verden går gjennom uttrykket. For å komme frem til dette går han veien om Rousseau og Kant, for å vise hvordan et moderne syn på selvforståelse har utviklet seg gjennom en kritikk av opplysningsfilosofien. Han mener at Rousseau er den som har vist viktigheten av menneskets indre, at selvforståelsen har sitt utspring fra en indre bevissthet. Videre har Rousseau, sammen med Kant, tillagt mennesket en autonomi som stammer fra en indre rasjonalitet. Rousseau er også utgangspunktet når Taylor (1989) snakker om romantisismens vekt på individets fantasi og følelser. Ressursen er menneskets indre natur. Forståelsen av verden går gjennom menneskets indre, en indre stemme, og er da knyttet til artikulasjon av det indre. Når alt dette tas i betraktning viser det hvordan Taylor fungerer som kommunitarist, samtidig som jeg kan forstå Henriksens motvilje. Det er imidlertid det jeg oppfatter som kjernen i Taylors argumentasjon, og som også kan oppfattes som problematisk. Han kritiserer en oppfattelse av moralsk selvtilstrekkelighet og gir samfunnet forrang, samtidig som han trekker frem romantisismen som jo nettopp står for et syn på mennesket som moralsk selvtilstrekkelig. For eksempel var jo Rousseaus *indre stemme* helt uavhengig av ytre autoriteter.

Det Taylor mener er at de samfunnsmessige forutsetningene vil få sitt uttrykk i språket. Her understreker Henriksen at det, ettersom det handler om en kommunitaristisk tilnærming, ikke er i den samme forstand som Habermas knytter sammen moralske vurderinger og språk. Det er ikke snakk om at det finnes noen åpning for "*en allmenngyldig vurdering som overskrider kontekstuellt satte livsmåter og livsformer*" (Henriksen 1997:79), men verdispørsmål er heller knyttet til fellesskapets horisont. Her vil det gode for fellesskapet overskride selvet, og slik forhindre sentrering rundt selvet, eller innsnevring av livet som ble nevnt tidligere (Taylor 1991). Menneskelivet er dermed av dialogisk karakter.

Selvforståelse, og konstruksjon av identitet, er bare mulig gjennom deltagelse i samtale. Det vil si tilegnelse av og bruk av språk. Det må understrekes at Taylor snakker om språk som alle måter vi bruker for å uttrykke oss selv. Eksempelvis inkluderer begrepet også kunst og gester. Jeg antar derfor at dette handler om et bredt syn på kommunikasjon, slik at man ikke risikerer å ekskludere mennesker uten ordinært språk. Taylor gir ingen definisjon på dialog som begrep, men knytter det til det som er sagt om *det ordinære livet*.

Språket læres ikke på egenhånd, men gjennom interaksjon med signifikante andre. Definerings av selvet er derfor kontinuerlig dialogisk. Likevel mener Taylor (ibid.) at det er viktig å stå i opposisjon til andre. Det er nettopp i spenningen mellom en selv og den andre at det signifikante ved ens egen identitet kommer til syne. Dialogen er altså ikke bare et utgangspunkt, men en forutsetning for en kontinuerlig definerings av selvet. Tilegnelse av språk og deltagelse i språkfelleskap er derfor også grunnlaget for det Taylor kaller sterke evalueringer;

..they involve discriminations of right or wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged (Taylor 1989:4).

Det er sentralt for Taylor (1989) å fremheve at det å leve innenfor en moralsk referanseramme er livsviktig for mennesket. Det er dette som er konstituerende for menneskelig handling og gir muligheten til å gjøre meningsfulle moralske bedømmelser. Dette er også inngangen til Taylors definisjon av identitet, altså spørsmålet "hvem er jeg?" Både filosofisk og teologisk skjer det i overgangen til det han kaller det moderne samfunnet en dramatisk vending. Det er spesielt for det moderne mennesket at en kan stille spørsmål ved selve meningen ved livet. Jeg vil fremdeles hevde at *det moderne* er et upresist begrep, men hensikten her er å vise hvordan Taylor ser på dannelsen av mening i menneskers liv. Dette har sammenheng med en problematisering av de tradisjonelle referanserammer, som gjør at ingen referanseramme gis samme mening for alle, men opptrer til en viss grad i egne versjoner for hvert enkelt menneske. Det vil si at utgangspunktet for handling ikke lenger er referanser til et system som ikke er utsatt for tvil, eksempelvis en religiøs orden. Hvis begrepet meningshorisont brukes, vil det si at ingen referanserammer kan utgjøre en fullstendig dekkende horisont for alle i den moderne verden. Det er også beskrivende at menneskene ikke velger å enten beholde en tradisjonell referanseramme, eller å forkaste referanseramme i det hele, men tilnærmer seg referanserammer forsøksvis og derfra utvikler

egne versjoner av dem. Det er slik at disse menneskene gjør seg kjent med sin referanseramme gjennom en form for søkende tilnærming. Dette mener Taylor kan i stor grad forstås som søken slik MacIntyre beskriver det. Taylor (1989) og MacIntyre (2002) beskriver søken etter en troverdig referanseramme som selve søken etter mening i livet. Det som imidlertid er avgjørende er derfor en bevissthet om hvordan denne referanserammen artikuleres.

Når søken handler om å oppdage, vil det også handle om å skape adekvate begreper for å beskrive mening. Taylor mener derfor at søken etter mening i stor grad handler om å skape mening gjennom språket. Mening skapes gjennom artikulasjon;

But the invocation of meaning also comes from our awareness of how much the search involves articulation. We find the sense of life through articulating it. And moderns have become acutely aware of how much sense being there for us depends on our powers of expression [...]. More and more, we moderns attain meaning in the first sense, when we do, through creating it in the second sense (Taylor 1989:18).

Referanserammen betegnes som en form for standarder, uavhengige av egne drifter og følelser, som opptrer som en slags høyere livsform. Det er dette Taylor knytter til *det gode*, og en sans for kvalitativ distinksjon. Disse kvalitative distinksjonene gir grunnlag for å oppdage meningen med livet ved at de gir oss en bakgrunn for moralsk bedømmelse.

1.1.4 Autentisitet som kreativ fantasi

Å uttrykke noe er å manifestere det i et medium. Dette noe, eksempelvis en observasjon eller følelsen med et objekt, gis her en tydelig og meningsfull form. I følge spenningsforholdet mellom forankring og frigjøring, vil en slik manifestering også handle om å skape et uttrykk for noe som står uklart for oss. Det er altså en kreativ handling, ikke bare kopiering eller gjenbruk av en allerede eksisterende formulering. Det er dette som beskrives som et spesielt trekk ved det moderne selvet, evnen til selvdefinering gjennom kreativ fantasi (Taylor 1989). Denne defineringen gjennom uttrykk har en dobbelhet, den manifesterer gjennom både å formulere og å forme, og dette i seg selv er en individualiserende prosess⁴ og betydningsfullt for utvikling av en moderne kultur; ”*Expressive individuation has become the cornerstone of*

⁴ *Individualiserende prosess* er oversatt fra *individuation*.

modern culture” (Taylor 1989:376). Taylor hevder at å ta del i denne prosessen er en viktig form for menneskelig handling;

The expressive view of human life went along naturally with a new understanding of art. If expression defines in a double sense, i.e., both formulates and shapes, then the most important human activity will partake of this nature. The activity by which human beings realize their nature will also define this double sense (Taylor 1989:376).

Uttrykkets dobbelthet knyttes av Taylor (1989) til kunsten. I forståelsen av menneskets liv har kunsten en viktig rolle som artistisk og kreativ. Her endres kunstbegrepet fra en tradisjonell betydning som mimesis. Språklig uttrykk som kunst betyr ikke lenger imitasjon av noe preeksisterende, men heller en poetisk, skapende transfigurasjon. Videre skiller Taylor mellom allegori og symbol der det første står for en billedlig reproduksjon, mens det andre gir et språklig uttrykk som gjør verden tilgjengelig for oss. Det betyr at noe som i utgangspunktet var utilgjengelig, bringes inn i vår verden gjennom et språklig uttrykk. Slik mener han at språket gjør menneskene fullstendig menneskelige.

1.1.5 Taylor og narrativ struktur

Selv om Taylor aldri eksplisitt beskriver seg selv som narrativ realist, støtter han seg i stor grad til MacIntyre når det gjelder meningsskapning. For MacIntyre vil ikke meningsskapning kunne knyttes til en konstruert fortelling om selvet.

Jeg har forsøkt å vise at Taylor beskriver moralske utfordringer i det moderne samfunn. Det som er spennende her er hvordan han både ser muligheter for subjektet til å utvikle sitt eget moralspråk, samtidig som han ser det som en kamp for å beholde troen på en felles moralsk referanseramme. Relasjonen mellom eget og felles moralspråk er nettopp den balansegangen Taylor beskriver mellom moralsk frigjøring og innvielse i samfunnet gjennom det ordinære livet. Jeg vil igjen understreke at det er dette spenningsforholdet jeg er ute etter å vise.

Mennesket står alltid i en posisjon der det møter nye og ukjente situasjoner. Det menneskelige ved mennesket er å kunne sette ord på sine opplevelser, slik at de kan gjennomgå en moralsk vurdering. Det er her Taylor (ibid.) vender seg mot kunsten og poesien. Det er imidlertid slik at det kreative alltid gis en betydning gjennom å stå i forhold til en moralsk bakgrunn. Denne bakgrunnen er således delvis konstituerende for menneskets

selv. Dette er et syn Taylor deler med MacIntyre (2002). MacIntyre går imidlertid lenger, og ser i mindre grad at mennesket deltar i konstruksjonen av selvet.

Taylor (1989) ser det slik at mennesket står ovenfor en kontinuerlig søken etter å forstå hvor vi står i forhold til vår referanseramme. I den sammenheng mener jeg det er grunn til å undres over hvor vidt referanserammen opptreer implisitt eller eksplisitt, eller eventuelt begge deler. Taylor mener uansett at "hvem er jeg?" blir til "hvor står jeg?" Han snakker på en måte om en rom-metafor for identitet. De kvalitative distinksjonene i moralsk tenkning må kjennes, på samme tid som vi må kunne orientere oss om hvor vi selv står i forhold til disse distinksjonene. Taylor går langt i å si at denne søken er unik for det moderne mennesket.

Selve ordet *identitet* blir derfor på en måte anakronistisk i en premoderne kultur.

Forklaringen ligger nettopp i det manglende behov for å stille de spørsmål som ble stilt ovenfor, fordi referanserammen var satt og dermed ikke gjenstand for individuell artikulering. Taylor sier det slik at en premoderne referanseramme ble tillagt samme soliditet som universets struktur. Som eksempel kan det nevnes religiøs tro, der tvil ikke kunne regnes som tap av mening, men heller faren for fordømmelse. Taylor mener av dette også gjaldt for Martin Luther, at han neppe gjennomgikk noe som kan kalles en identitetskrise. Den moderne identiteten er således avhengig av å tegne et "morsk kart" for seg selv, og videre å plassere seg selv i et slikt kart. Plasseringen i et slikt kart hjelper til å evaluere, med et høyere perspektiv, og blir derfor et forsøk på å gi erfaringer en form (Taylor 1985).

Søken etter å forstå hvor jeg står, er en søken etter mening. Det vil i så fall være uunngåelig å måtte stille et nytt spørsmål, nemlig "hvor går jeg?" Spørsmålet må stilles fordi vi alltid er i bevegelse, "*our lives move*" (Taylor 1989:46). Vi må hele tiden ta stilling til hva vi blir. Det handler om vårt livs retning, og hele forståelsen av identitet forutsetter forståelsen av livet som en pågående historie, den narrative forståelsen av identitet.⁵ Meningen er at spørsmålene som stilles dermed bare kan besvares med livet som en fortelling. Oppfattelsen av hvor vi står har sammenheng med fortellingen om hva vi har blitt. Taylor (ibid.) hevder at dette igjen projiseres mot en fremtidig situasjon, om hvor vi forventer å være. Projiseringen mot fremtiden står så alltid i forhold til orientering blant det gode. Det vil si at projiseringen står i relasjon til identitetens referanseramme. Vi velger retning i livet ut fra orientering i

⁵ Her henviser Taylor til drøftinger av og diskusjon mellom Ricoeur (1984) og MacIntyre (2002).

moral space. Dette knytter han til livets retning i form av søken og støtter seg dermed til MacIntyre (2002). Den narrative formen er altså en fortelling som utspiller seg i søken etter en plass i forhold til det gode. Det må fremheves at fortellingen ikke nødvendigvis er en søken mot det gode, det kan like godt være fra det gode, men poenget er at fortellingen er søken etter å forstå sin plass i forhold til det som oppfattes som godt og det som oppfattes som verdifullt. For en dypere forståelse av dette narrative perspektivet skal jeg i det følgende vende meg mot MacIntyre (2002) og hans dydsetikk.

1.2 Et holistisk perspektiv

MacIntyre (2002) deler Taylors utgangspunkt, men står for en mer holistisk teori. Det sentrale med et holistisk perspektiv er at helheten innehar noen spesielle kvaliteter som delene ikke har. I MacIntyres kommunitaristiske moralfilosofi vil dette bety at *helheten*, samfunnet eller kulturen, har kvaliteter som *delene*, individene, er avhengig av å tilegne seg for å gjøre moralske bedømmelser. For MacIntyre er evnen til moralsk bedømmelse tilknyttet søken etter mening i livet, i en streng holistisk ramme. Det er her jeg mener identiteten som narrativ struktur får sin fulle mening hos MacIntyre.

Om Taylor (1989, 1991) tegner et bekymringsfullt bilde av det moderne samfunn, går MacIntyre (2002) enda lenger. Han beskriver en moral på vei mot oppløsning, og ser det moderne samfunn som moralsk fragmentert. Brutalt sammenligner han denne utviklingen med en tenkt katastrofe innen naturvitenskapen, der utstyr og bøker blir knust og ødelagt. Etter en slik situasjon blir gjenstående biter satt sammen igjen vilkårlig og uten et blikk mot en større sammenheng som gir delene betydning. Det er dette som har rammet det moralske språket;

The hypothesis which I wish to advance is that in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world which I described (MacIntyre 2002:2).

Om denne diagnosen er riktig eller ikke vil jeg ikke forholde meg til her. Det sentrale er hvordan MacIntyre, som Taylor, beskriver faren ved moralsk løsrivelse. Videre er det mulig MacIntyre må stilles samme spørsmål som jeg stilte Taylor når det gjelder bruken av begrepet modernitet. Det er også hos MacIntyre vanskelig å finne en avklarende definisjon.

Det ser uansett ut til at MacIntyre har en form for hermeneutisk tilnærming til moralspråket, der tradisjonen fungerer som horisont og gir betydning til moralsk handling. Dette er grunnlaget for MacIntyre (2002) når han går løs på *emotivismen* som forklaring på hvordan mennesker fungerer moralsk. For MacIntyre representerer emotivismen den fragmenterte tilstanden som ble beskrevet ovenfor. Den moderne moralfilosofi feiler når den isolerer individet fra det sosiale. Dette som et resultat av at modernitetens utvikling har ført til at de tradisjonelle moralbegrepene ikke lenger rasjonelt sett er dekkende. Mer presist kan så emotivismen betegnes som en doktrine der moralsk vurdering bare er knyttet til preferanser og følelser. Henriksen beskriver dette som en moralfilosofi der moralske fenomener ”*er uttrykk for følelsesmessige disposisjoner hos det moralske subjekt*” (Henriksen 1997:228). For MacIntyre (2002) er dette utilstrekkelig, eller for å si det på en annen måte; dette er en selvtilstrekkelighet han mener er utilstrekkelig for mennesket. Dette budskapet mener Henriksen (1997) er MacIntyres hovedtese i *After Virtue*⁶, som dermed også har ambisjoner om å tilby en alternativ måte å snakke om moral på. Dette er en ambisjon som han til en viss grad deler med Taylor (Henriksen 1997).

MacIntyre (2002) gir tre grunner til å hevde at emotivismen er utilstrekkelig. For det første havner emotivismen i en sirkulær argumentasjon når den ikke klarer å skille følelsesuttrykket i setninger med et moralsk innhold fra setninger uten. For det andre blir det ikke mulig å skille uttrykk som har med personlig preferanse å gjøre fra det som har med evaluerende uttrykk å gjøre, eller det personlige fra det upersonlige. Til slutt mener MacIntyre at den emotivistiske tilnærmingen hevder å kunne si noe om mening i moralsk uttrykk ved å fokusere på innholdet i setningen, noe han mener blir meningsløst når innholdet bare får mening i den spesifikke konteksten utsagnet fungerer i. Det betyr at moralsk handling alltid står i relasjon til det sosiale miljøet, og får sin betydning derfra. Når emotivismen overser denne sammenhengen er det fritt frem for den instrumentelle handling eller, som MacIntyre sier, en opphever skillet mellom den manipulative og den ikke-manipulative handling. Selv om Kant står for en universalistisk moral velger MacIntyre å eksemplifisere ved hans skille mellom handlinger som har mennesket som mål og handlinger som har mennesket som middel. Den første varianten krever en form for moralsk

⁶ MacIntyre 2002

informasjon som bygger på upersonlige kriterier.⁷ Det er nettopp det emotivismen mangler. Den står derfor uten mulighet til å skille mellom disse formene for handling. Grunnlaget for handling ligger ene og alene i det handlende individets følelser. Det er klart at dette er uforenlig med MacIntyres kommunitaristiske perspektiv fordi emotivistens syn på identitet er avskåret fra den helheten samfunnet representerer, og dermed også fra grunnlaget for moralsk bedømmelse. Jeg vil senere vise hvordan noe som kan minne om en emotivistisk tenkning kan legges til grunn for dannelse av identitet. Det vil gjøres ved å vise til Rorty i tredje kapittel i denne oppgaven.

Hvis det foregående tas som MacIntyres utgangspunkt for å snakke om menneskets identitet, er det nærliggende å knytte han til Taylors tanker om en moralsk referanseramme som er historisk konstituert. De konstruktivistiske mulighetene mennesker har til å skape sine personlighetstrekk gjennom språklig innovasjon må her slippes, og det må heller fokuseres på konstituering av selvet gjennom deltakelse i samfunnet. Det handler også her om en kommunitaristisk tilnærming, men i sterkere grad holistisk enn hos Taylor. Så hvis man, med en viss motvilje, plasserte Taylor blant kommunitaristene, var det fordi han legger så stor vekt på det autentiske selvet, om enn i sin egen versjon. Det kan man ikke si om MacIntyre. Hos han er det aldri snakk om at subjektet gis en slik frihet. Den foregående drøftingen hjelper til å se MacIntyre som kommunitarist. Henriksen (1997) fremhever også MacIntyre som den fremste talsmannen for en kommunitaristisk moralfilosofi. I denne sammenheng handler det om ny-aristotelikernes kamp mot den abstrakte og generelle etikken. Løvlie (1996) karakteriserer MacIntyre som kommunitarist og ny-aristoteliker, og mener han legger særlig vekt på den sosiale identitet og kritikken av tanken om at man er den man velger å være.

Når Vetlesen og Henriksen (2003) sier MacIntyre ser dagens samfunn som problematisk, er det fordi moralen i stor grad knyttes til det faktiske mennesket; som sagt en person som handler ut fra egen nytte og ikke av hensyn til fellesskapet. Dette knytter han til dydsetikken, som forutsetter et menneskelig sosialt fellesskap. Det er nettopp dette som er helhetens kvaliteter, som danner den holistiske forståelsen. Dermed blir det for MacIntyre vanskelig å

⁷ Kants *Kategoriske imperativ*.

akseptere at menneskers handlinger skal kunne være løsrevet fra det som gir en hensikt, altså å tenke om livet uten fellesskapets kvaliteter.

1.2.1 MacIntyres dydsetikk

Nussbaum (1997) kan hjelpe til med å forstå dydsetikken når hun gjør et poeng av at etikken må stå i opposisjon til tanken om selvtilstrekkelighet. Utgangspunktet hennes er det tredje alternativet som skapes mellom utilitarisme og universalisme, som stiller seg kritisk til henholdsvis tanker om umiddelbar behovstilfredsstillelse og etiske overordnede prinsipper, men som heller vender seg mot etiske normer i en historisk kontekst (Nussbaum 1995). Også hun kan betegnes som ny-aristoteliker i det hun bruker Aristoteles til å vise hvordan menneskelig samhandling er avgjørende for det gode liv. Hun relaterer dette spesielt til vennskap, kjærlighet og samhørighet. Disse faktorene mener hun inngår i alle menneskelige mål og ikke bare som spesifikke bestanddeler i det gode liv. Det som er sentralt her er at dydige handlinger er handlinger for og orientert mot andre mennesker; ”*den dydige aktør står dermed aldri alene i sine gode valg*” (Nussbaum 1995:53). Nussbaum hevder at denne tenkningen utgjør et godt alternativ både til utilitarismen og til universalismen ved at den vektlegger verdien av samhørighet og kjærlighet. Det er gjennom fokuset på det mellommenneskelige, indre livet, at det gjenoppstår en interesse for dydsbegrepet.

På samme måte handler MacIntyres (2002) dydsetikk om å utvikle personlige egenskaper innenfor fellesskapet. For han er selve de moralske reglene sekundære, og personen blir bærer av moralsk kvalitet gjennom deltakelse i samfunnet. MacIntyre beskriver dette ved å revitalisere det Aristoteliske dydsbegrepet. Selv mener MacIntyre at hans bruk av Aristoteles kan synes noe paradoksal, ettersom Aristoteles kan synes å forkaste alt som har med historisk tradisjon å gjøre. For MacIntyre, som for Taylor, har det historiske en viktig plass. Det er derfor en sentral dimensjon i dydsbegrepet som dannes av ny-aristotelikeren MacIntyre, noe han også nevner som avgjørende for å kunne snakke om narrativ struktur i det hele tatt. Dydsbegrepet er derfor et viktig punkt i denne oppgaven.

MacIntyre overskrider Aristoteles begrep om dyder på flere områder. Aristoteles knytter utviklingen av dydene i et menneskes liv utelukkende til den atenske stat, noe som ender i klare definisjoner om hva som er godt, og dermed en beskrivelse av hva den enkelte dyd består av. Dette knyttes til en biologisk metafysikk som MacIntyre ikke tar del i. Videre

finnes det så mange forskjellige tolkninger av dydsbegrepet gjennom historien at det er vanskelig å finne noen felles indre mening. MacIntyre nevner en rekke tenkere som har tatt for seg begrepet, med veldig forskjellig resultat. Et viktig poeng er her at begrepet er sekundært i forhold til spesielle særtrekk ved, og grunnlegges i, det sosiale og moralske liv. Det er beskrivelsen av dyder som menneskelige kvaliteter som rettleder mot rett handling, og som har retning mot et felles menneskelig mål, et *telos*, som er sentralt her. MacIntyres holistiske perspektiv kommer til uttrykk i denne sammenhengen mellom dyd og samfunn. Dette ligger i det at dydene er avgjørende for personens gode liv, og samtidig uløselig tilknyttet samfunnets felles goder. Han trekker frem følelsen av glede ved utførelsen av en aktivitet på en god måte. Dette er ikke å forstå slik at følelsen av glede styrer handlingen i seg selv, noe også Aristoteles advarer mot, men heller en positiv følelse av å nå høyere standarder innenfor en aktivitet ved å handle etter dydene.

Dydene er kvaliteter som opprettholder praksisene og kan derfor bare forklares historisk;

A virtue is an acquired human quality the possession an exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods (MacIntyre 2002:191).

Å forstå menneskers liv som narrativt strukturert vil for MacIntyre (2002) være å se mennesker som moralsk handlende. Dette kan forstås i forbindelse med at det samfunnet vi fødes inn i har visse praksiser, med interne kvaliteter som må læres å kjenne, slik at en evner å dømme riktig. Dette gir mennesker grunnlag for å skille mellom forståelige og uforståelige handlinger, også ved at disse fremstår som del av en fortelling.

1.2.2 Praksis

Når MacIntyre (2002) forklarer hva han mener med praksiser, knytter han det i hovedsak til oppnåelse av visse indre standarder i sosialt etablerte menneskelige aktiviteter;

By a `practice` I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods are internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity...(MacIntyre 2002:187).

Disse aktivitetene representerer kooperative systemer, noe som også betyr visse ”spilleregler”. De krever underdanighet siden standardene opptrer som en form for autoritet

(MacIntyre 2002). Dette blir å forstå slik at grunnlaget for at dydsforståelsen legges i det som oppfattes som *godt*, i lokalt etablerte aktiviteter, og ikke som realisering av universelle eller iboende menneskelige kvaliteter. Med det som grunnlaget kan MacIntyre si at en dyd er en kvalitet som gjør mennesker i stand til å oppnå goder som er interne i praksiser. Å delta i en form for praksis er å underordne seg den autoritet som dydene representerer, og forsøke å leve opp til dem. Det å ikke ha disse kvalitetene gjør at det gode ikke er tilgjengelig. Kvalitetene er således ikke bare tekniske ferdigheter, fordi det gode er felles goder mennesker i mellom. Det sosialt etablerte fellesskapet gjør ikke bare at praksisen går ut over individet, men henspeiler i tillegg på et slags historisk fellesskap. MacIntyre understreker at denne typen fellesskap ikke må forveksles med institusjoner. Praksiser med sine indre goder handler ikke om konkrete oppgaver, men heller oppnåelsen av *standards of excellence*.

MacIntyre (ibid.) nevner også ytre goder. Dette er goder med en begrenset mengde som mennesker kan sies å inneha. Et eksempel kan være makt. Det betyr at hvis en person har mye, vil andre nødvendigvis ha mindre. Det handler derfor om konkurranse mellom mennesker mer enn det å søke høyere moralske standarder. Det er denne typen goder han knytter til institusjoner. Ytre goder eksemplifiserer Henriksen (1997) med penger, der betaling kun er knyttet til eksterne forhold. Det er imidlertid et viktig forhold mellom institusjoner, praksiser og indre goder. En praksis kan umulig opprettholdes uten et forhold til institusjoner. Her mener MacIntyre det er en enkel kausal sammenheng. Man kan si at praksisene opprettholdes i institusjonene gjennom utøvelse av dyder. Videre kan det bety at institusjonene kan opprettholdes kun hvis de orienterer seg i forhold til goder. Henriksen (ibid.) mener undervisning er et godt eksempel på sammenhengen mellom institusjoner og dyder. Den gode lærer forutsetter for eksempel dyder, som bare kan opprettholdes gjennom skolen som institusjon.

Det kan imidlertid være grunn til å se samspillet mellom indre goder, ytre goder og praksiser som mer komplisert. MacIntyre har således høstet kritikk for sin fremstilling av goder. Miller (1994) kritiserer MacIntyre for å gi et noe heterogent utvalg av eksempler på praksiser. Han mener disse i for stor grad knytter seg til spill og andre aktiviteter der skillet mellom indre og ytre goder er veldig klart. Eksempelet han gir er at goder som knyttes til det å spille en god omgang cricket, kun kan forstås i sammenheng med spillets historie og er et indre gode ved at det representerer en høyere standard utviklet av utøvere og tilskuere. Slik vil han kalle denne formen for praksis for selvoppretholdene. Skillet er klart til de ytre

godene som representeres av penger og prestisje. Mer komplisert blir det når en praksis har hensikter som går ut over selve aktiviteten. Miller nevner forskjellige former for forskning, og eksemplifiserer med medisin og landbruk. Landbruk som praksis blir konstituert gjennom sin ytre funksjon. Skillet mellom en dyktig bonde og det han oppnår av ytre goder er dermed ikke særlig klart, ettersom det første konstitueres av det siste. Det Miller trekker frem er vanskelighetene ved hva som konstituerer en praksis sine indre goder. Han hevder videre at MacIntyre utvikler sitt begrep om dyder utelukkende i tilknytning til praksiser som om de skulle vært av den selvoppretholdende typen, og at dette får konsekvenser for utvikling av *standards of excellence*. Jeg mener dette er en relevant kritikk av MacIntyre, som understreker det kompliserte forholdet mellom indre goder og teleologisk mål. Det er mulig å antyde at kombinasjonen mellom det indre godene og de ytre, teleologiske målene kan synes noe paradoksal. Det er imidlertid slik at dette kanskje bare må ses som en understreking av det kompliserte forholdet mellom praksis og institusjoners oppgave.

Etter en redegjørelse for hvordan MacIntyre som kommunitarist ser på grunnlaget for den menneskelige moral, er det interessant å se på hvilke konsekvenser han mener det har for selvets struktur. Videre skal det handle om hvordan vi besvarer spørsmålet ”hvem er jeg?” Både MacIntyre og Taylor sier at dette svaret grunnlegges i det ordinære livet og besvares ikke med navn og slektshistorie, men heller på bakgrunn av den kulturelle horisonten som bestemmer hva som betegnes som godt og verdifullt. Jeg vil i det følgende si noe om hvordan det foregående legger grunnlaget for menneskets identitet som narrativt strukturert.

1.2.3 MacIntyre og narrativ struktur

MacIntyre kritiserer forskjellige oppfatninger av selvet som fragmentering. Disse perspektivene tar ikke hensyn til at mennesket opptrer moralsk med utgangspunkt i sosiale relasjoner, og at dyder derfor ikke kan begrenses til konkrete aktiviteter. MacIntyres kritikk er todelt. I første omgang ønsker han å ramme et sosialt perspektiv på selvet. Det kan synes som om han setter seg i mot det hverdagslige skillet mellom de arenaer subjektet opererer på. Ikke mot at mennesker opererer på forskjellige arenaer, men at det med en hvis selvfølgelighet har medført syn på selvet som segmentert. Den andre delen av kritikken er noe klarere. Her kritiseres en filosofisk hindring for et teleologisk menneskesyn. Han trekker frem sosiologiske perspektiver, analytisk filosofi og eksistensialisme. I denne sammenheng

er det relevant å si at han spesielt nevner Sartre. Sartres autentiske selv er umulig en bærer av de aristoteliske dyder som MacIntyre ønsker å revitalisere;

And the unity of a virtue in someone's life is intelligible only as a characteristic of a unitary life, a life that can be conceived and evaluated as a whole. [...] a concept of a self whose unity resides in the unity of a narrative which links birth to life to death as a narrative beginning to middle to end (MacIntyre 2002:205).

Menneskets sammenheng i livet er inngangen til MacIntyres (2002) tanker om menneskelivets narrative struktur, at livet og aktiviteter kun kan forstås gjennom fortelling. Selv om det her er Sartre som kritiseres, er det også et uttrykk for at MacIntyre skiller seg noe fra Taylors autentiske ideal. Når det er sagt er det viktig å understreke at redegjørelsen for MacIntyres syn på narrativ struktur har klare likhetstrekk med Taylors. Likheten ligger i måten de forklarer hvordan handlinger gis mening gjennom vissheten om høyere moralske standarder. Men også her mener jeg det finnes uklarheter. I sitatet (ovenfor) bruker MacIntyre begrepet *unity*, som kan oversettes til *enhet*. Jeg ser ikke at MacIntyre redegjør for dette begrepet på en tilfredsstillende måte. Det oppleves derfor som et problematisk begrep hvis det er slik at han stiller det opp som en mulighetsbetingelse for å snakke om narrativ struktur i det hele tatt.

Forståelsen av en handling knyttes til intensjonen bak handlingen, og intensjonen er igjen avhengig av setting. En handlingens intensjon er altså forståelig ut fra den historiske og sosiale situasjon, der man ser intensjoner som kortsiktige og langsiktige i en kronologisk, kausal og fortellende sammenheng. En forståelse av handling som fortellende må således settes inn i en større, historisk og sosial fortelling. En handlingsrekke blir dermed også forståelig for andre. Det sentrale her er settingens egen utvikling. Uten å se denne utviklingen som bakgrunn er det ikke mulig å se en enkelt handling som forståelig. Eksempelet MacIntyre (2002) bruker er knyttet til en manns hagearbeid, og hvordan hans handlinger gir mening. MacIntyre mener at en enkel handling kan forstås på flere måter. Hagearbeideren kan gjøre det han gjør ut fra forskjellige intensjoner. Enten arbeider han i hagen for å få en finere hage, eller så kan det være for å få mosjon. En tredje mulighet er at han vil blidgjøre sin kone. Uansett hva det måtte være, er det innenfor en setting med en egen historie. Er hans handlinger knyttet til ekteskapet, har ekteskap i seg selv en lang historie. Det samme kan sies om hagehold. Dermed blir mannens fortelling om sine handlinger sterkt knyttet til handlingens egen historie på et sosialt og historisk plan.

At vi handler ut fra setting og intensjon, gir livet retning. MacIntyre går langt i å hevde at dette er en struktur i livet, og ikke en retrospektiv form for meningskonstruksjon. Det vil si at fortellingen leves før den fortelles. Den leves ut i en historisk setting som gjør at vi ikke alene skriver denne historien, den vil også bestemmes av andre. Det hele vil si at vi lever under sosiale begrensninger gjennom at forskjellige fortellinger berører og er en del av hverandre. Ifølge Bradley (1990) må intensjonen bak MacIntyres begrep om narrativ struktur knyttes til den sosiale erfarings historiske natur. Det vil si at selve forståelsen av det gode liv ligger kun innenfor den historien den er utviklet i. Her mener jeg MacIntyres strenge holistiske perspektiv best kommer til uttrykk;

We enter upon a stage which we did not design and find ourselves part of an action that was not of our making. Each of us being a main character in his own drama plays subordinate parts in the drama of others, and each drama constrains the others (MacIntyre 2002:213).

Det understrekes at dette ikke må leses som om det skulle implisere noen form for lovstyrt utvikling, men at det likevel betyr at et livs fortelling ikke kan utvikle seg i en tilfeldig retning, selv om denne retningen ikke uten videre kan forutsies.

På grunnlag av det som er sagt om dyder og praksiser er det ikke urimelig å anta at mennesker søker i retning av en tanke om noe fremtidig felles, i forhold til livets teleologiske karakter, men det vil innenfor denne begrensningen være et uttall av muligheter. Viktigheten av historien et menneske er født inn i kan derfor ikke understrekes nok. Spørsmål om hva som er rett å gjøre vil henge sammen med hvilken historie en er del av, og dermed blir tradisjonen utgangspunktet for rett handling. Dermed er det narrative, for MacIntyre, ikke poetens verk. Fortellingene *leves* før de fortelles. MacIntyre ser bort fra at menneskers fortellinger har fiktive elementer, altså at strukturen er tillagt og ikke naturlig iboende. Dette setter han i eksplisitt opposisjon mot narrative konstruktivister som f.eks. Mink og Ricoeur. Men det kan likevel ofte se ut som om Sartre er MacIntyres hovedmotstander. Det autentiske selvet har nemlig ingen "*falsifying narrative*" (MacIntyre 2002:214), som betyr en overgripende og korrigerende referanseramme. Han hevder at man således benekter å være begrenset av noen ansvarlighet for en fortid en personlig ikke har vært en del av, med mindre en selv velger å påta seg et slikt ansvar. Dette er imidlertid ikke forenlig med et narrativt syn på selvet. MacIntyre mener at ens personlige identitet kommer fra samfunnets historie, som derfor også er utgangspunkt for ens egen livshistorie, slik at samfunnets historie alltid til en viss grad er del av nået. Tradisjonen danner grunnlaget for å

kunne ta fatt på mulighetene som ligger i framtiden (MacIntyre 2002). Dette viser hvor viktig det teleologiske begrepet er for å definere en forståelig handling. Bradley (1990) mener imidlertid at dette er å gå for langt, og sier at MacIntyre legger for mye i sammenhengen mellom narrativ sammenheng og livets teleologiske karakter, noe jeg også tidligere har beskrevet som problematisk. Jeg tror det vil være rett å oppsummere med at for MacIntyre fremstår ikke mennesket som forfatter i egen livsfortelling.

Det foregående har vist hvordan MacIntyre hevder at subjektets fortelling ikke kan konstrueres fritt. Alt det subjektet måtte gjøre vil allerede være del av en annen og større fortelling, og på den måten fremstå som forståelig. Det betyr at en fortellings begynnelse alltid er lagt ut for mennesket. Man kan ikke starte en fortelling hvor man vil. Det er også det som er forskjellen på en virkelig og en fiktiv fortelling, og hovedgrunnen til at MacIntyre mener mennesket ikke alene er forfattere i sine liv;

Of course as they do not begin where they please, they can not go on exactly as they please either; each character is constrained by the action of others and by the social setting presupposed in his and their actions (MacIntyre 2002:215).

Vetlesen mener vi kan forstå det slik at en narrativ kontekst er forutsetningen for å identifisere en forståelig handling. Han understreker at handlingens historiske karakter også gjør aktøren til et moralsk ansvarlig subjekt. Det fortellende selvet består dermed av både et fortellende, ansvarlig subjekt samtidig som det er avhengig av historier som berører og bekrefter. Den narrative identiteten blir av MacIntyre beskrevet som en søken gjennom spørsmål om hva som er godt. Først om hva som er godt for meg, og så om hva som er godt for mennesket. Dette er en søken etter det gode liv som MacIntyre knytter til det endelige telos, som igjen bygger på dydenes sammenheng med praksis og dermed en oppfatning om det gode. Den narrative søken beskrives dermed som en læringsprosess eller som søken mot selvinnsikt på grunnlag av et sosialt og historisk utgangspunkt. Sosialt og historisk betyr at dydene må knyttes til ens sosiale identitet. Man fødes inn i et moralsk utgangspunkt. En søken er i denne sammenheng en kontinuerlig søken etter å forstå det gode liv, og selve denne søken er derfor en del av det gode liv; *"The good life for man is the life spent seeking the good life for man..."* (MacIntyre 2002:219). Mennesket er derfor det MacIntyre kaller et historiefortellende vesen. Hva som er det rette for mennesket kan derfor bare besvares gjennom å finne ut hvilke fortelling en er del av. Å finne sin plass i fortellingen er derfor en viktig del av oppdragelsen, noe som i seg selv vitner om en streng holisme. Her trekker

MacIntyre inn et poeng som muligens kompliserer det tidligere så klare skillet mellom fiksjon og virkelighet. Han sier at det å ta fra barna fortellingene er det samme som å la dem møte livet uten retningslinjer. Han mener en lærer å forstå andres respons på seg selv gjennom samfunnets fortellinger. Det er derfor ingen annen måte å forstå et samfunn på enn gjennom samfunnets samling av historier. Han forklarer disse fortellingene som historier om onde stemødre, savnede barn osv. Det kan i det hele tatt minne om det som kalles sagn og eventyr, eller mer generelt fiksjon. Når slike fortellinger får avgjørende betydning blir det vanskelig å komme bort fra spørsmålet om det ikke finnes en eller annen form for fiktiv dimensjon i menneskers fortelling om livet. Det jeg forstår hos MacIntyre er at de fiktive fortellingene ikke fungerer som noe annet enn en intellektuell innvielse i dydene, og forsyner ikke det virkelige liv med fiktive narrative elementer. Fortellingene begrenser seg, i følge MacIntyre, til å si noe om det gode liv (MacIntyre 2002).

Oppdragelsen gir, gjennom fortellinger, innsikt i dydene og det gode for mennesket. Dette danner grunnlaget for den individuelle fortellingen med subjektet som hovedperson. Det sentrale er hvordan enhver fortelling er forankret i samfunnet. Det viser hvordan MacIntyre, gjennom sitt holistiske perspektiv, ser på den personlige identitet som del av en større fortelling. Der den store fortellingen gir retning mot et telos, og som en fremtidshorisont rammer inn handling, og avgjør om handlinger er vellykkede eller mislykkede. Vetlesen (1996) mener at MacIntyres budskap er at all refleksjon rundt moral krever en tradisjonskontekst. Dermed er fellesskapet grunnlaget for det moralske subjekt. Den sosiale tilhørighet i naboer og familie blir da avgjørende for å finne ens moralske identitet. Det betyr at søken etter det gode ikke kan overskride det gitte. Fortellingen, som identiteten knyttes til, kan derfor ikke ses som en konstruksjon, men som en avdekket narrativ struktur.

1.3 Oppsummering

Både Taylor og MacIntyre har som utgangspunkt at menneskets personlige identitet inntar en narrativ struktur. Slik går deres behandling av moralsk forankring inn til selve kjernen av det som er oppgavens tema. Det som er overordnet i denne sammenheng er hvordan den narrative strukturen leves fremfor at den konstrueres. Det vil si at mennesket ikke er forfatter av egen livsfortelling. At mennesker handler moralsk, eller i tilknytning til moralske spørsmål gjør at alle handlinger er en del av sin egen historie. Med det menes ikke at

enkeltmenneskets liv er forutbestemt, men at livsfortellinger alltid er knyttet til samfunnets historie. Dermed er det ikke tilfeldig hva som er utgangspunktet for å bedømme handling og handlingsalternativer.

Slik sett er MacIntyre et klart og godt eksempel. Flere steder i sin tekst uttaler han uenighet med dem som mener at den narrative strukturen konstrueres. Hans kommunitaristiske perspektiv er således også et holistisk perspektiv. Dermed overlater han lite til enkeltmenneskets fantasi. Det er viktig for den videre drøftingen å understreke at MacIntyre ikke legger vekt på det fiktive i den narrative konstruksjonen. Når det er sagt blir det litt vanskeligere å plassere Taylor. Det er imidlertid interessant å ha han med ettersom han i stor grad inntar samme perspektiv som MacIntyre når det gjelder narrativ struktur. På samme tid åpner Taylor opp for et noe mer aktivt subjekt. Han åpner for at mennesket er et poetisk vesen som skaper begreper i møte med verden. En slik vending er viktig for å forstå hvordan man kan tenke seg subjektet i førersetet når det gjelder konfigurasjon av fortellingen om eget liv. I de følgende kapitler skal jeg både benytte det som har kommet frem her, på samme tid som jeg skal utfordre det for å se om perspektivene gir tilstrekkelig mening.

2. Om tid og fortelling

What, then, is time? I know well enough what it is, provided that nobody asks me; but if I am asked what it is and try to explain, I am baffled (Augustin 1961:295).

Forrige kapittel omhandlet narrativ struktur, uten å ta opp problemet med tid. MacIntyre relaterer ikke sin teori om narrativ identitet til tiden, mens Taylor bare så vidt nevner at selvforståelsen nødvendigvis har en temporal dybde.⁸ Hensikten med dette kapitlet er derfor å vise hvordan man kan tenke seg forholdet mellom tid og selv. Altså hvor vidt erfaringer gis en narrativ struktur gjennom å ha en temporal sammenheng. Utgangspunktet er tanker som er beslektet med eller henter direkte inspirasjon fra fenomenologien. Augustin, som er førstemann ut, sies å være en forløper til en slik tenkning. Om det er lite Augustin sier eksplisitt om narrativ struktur, så sier han mye om den temporale flyten av erfaringer. Til å forstå det temporale og det narrativ aspektet får jeg hjelp av Stock (1996). En behandling av Augustins perspektiv på tid er nødvendig for å forstå hvilket utgangspunkt Ricoeur har når han behandler narrativ konfigurasjon. Han starter sin drøfting med en kritikk av Augustins beskrivelse av tiden i *Bekjennelser*.

For å gi et relevant og samtidig perspektiv på hvordan det temporale gir en narrativ struktur vil jeg trekke frem Carr (1991). Selv om Carr blir betegnet som narrativ realist, gir han en løsning på erfaringers koherens som gjør at han skiller seg radikalt fra MacIntyre. Han gir imidlertid en eksplisitt forklaring på hvordan erfaringens temporalitet gir livet en narrativ struktur. Fay (1996) velger å kalle Carr narrativist. I det legger han at Carr gir en god beskrivelse på sammenhengen mellom levd og fortalt fortelling. Når Augustin ser tiden som en ubehagelig utvidelse av sjelen, tilskriver Carr mennesket en evne til å skape koherens ved til en viss grad å opptre som forfatter i eget liv. Dette gjør han på en eksistensialistisk måte, som sier at mennesket har et autentisk selv. Han berøres likevel av Ricoeurs kritikk, både når det gjelder temporal struktur og når det gjelder autenticitet. Jeg velger å kalle ham en *moderat* narrativ realist.

⁸ MacIntyre (2002) og Taylor (1989).

2.1 Selvforbedring og sjelens utstrekning

Stock (1996) mener temaet i *Bekjennelser*, bok ti, er at menneskelig atferd kan følge etiske retningslinjer. For Augustin er disse retningslinjene hovedsakelig å finne i Bibelen. Studier av Bibelen blir da av stor betydning for Augustin, og en selvfølgelig del av menneskers daglige rutiner. Hensikten er at denne aktiviteten skal gi en form for permanent kunnskap om selvets natur, og slik danne grunnlaget for selvforbedring. Dette er en kunnskap den levde erfaring ikke kan gi. Den levde erfaring er det mennesket har i hukommelsen, men den gir i seg selv ingen kilde til forbedring. Dette er fordi den kun er midlertidig, og ikke nødvendigvis danner etiske vaner. Forbedringen knyttes derfor utelukkende til studier av Bibelen. Den fulle forståelsen av selvets natur har imidlertid bare Gud, som står utenfor de levde erfaringer.

For Augustin strekker menneskets erfaringer seg fra fortid, gjennom nåtid og til fremtiden, slik at man kan si erfaringene er temporale. Det betyr at det å kjenne sjelens natur krever at en står utenfor tiden, eller hos Gud i evigheten. I *Bekjennelsers* ellefte bok sier Augustin noe om hva tiden egentlig er gjennom å knytte den til menneskers erfaring. Han ønsker også å si noe om hvilke konsekvenser det har for mennesket å leve i tiden. Det sentrale er paradokset mellom et koherent liv etter Guds vilje og erfaringens splittelse av sjelen (ibid.).

2.1.1 Disiplinering av vanen

Overgangen mellom bok ni og bok ti er en viktig overgang i *Bekjennelser*. Den markerer slutten på en selvbiografisk del, og begynnelsen på en del som omhandler filosofi om selvet. Augustin går fra å fortelle om sitt eget liv, til å fremsette noe Stock (ibid.) kaller en narrativ teori på bakgrunn av denne fortellingen. I bok ti innebærer det en drøfting som vedrører hukommelsens rolle og dens sammenheng med selvet, og fremstår som en studie av hvordan mennesker husker fortiden. Han mener at gjennom de spor hendelser har lagt igjen, kan mennesker fremkalle bilder på det som har skjedd. Disse bildene henger sammen med fremkallelse av følelsen av de aktuelle opplevelsene. Det er disse som er grunnlaget for menneskets vanemessige opptreden. Det er imidlertid ikke sikkert at man handler godt selv om man handler etter følelsene. Det er et viktig poeng at menneskets hukommelse ikke nødvendigvis inneholder de rette etiske retningslinjene. Selv om mennesket er avhengig av et handlingsmønster, kan det være slik at den personlige hukommelse står i fare for å opptre

som en hindring for selvforbedring. Det betyr at det å ha en god hukommelse ikke nødvendigvis fører til at dårlige vaner blir forbedret. Dette fører til at utfordringen for mennesket er å stille sin narrative referanseramme i lys av noe større, noe som står utenfor mennesket. Her er det kanskje ingen overraskelse at det sentrale er studier av bibelske tekster. Slik skal mennesket erstatte sin usikre handlingsramme med noe upersonlig. Det vil si at Bibelen forteller noe om gode intensjoner (Stock 1996).

Det Augustin søker er en tilstand der livet er velsignet med den rette retning. Dette er en retning som støttes av innlærte etiske retningslinjer. Han ber derfor Gud om å gi han regler for å leve riktig, og han ser skriften som den eneste retningsgivende guide. Dette er også inngangen til Augustins selvforståelse. I bok en til ni forteller Augustin om sitt eget liv. Her skiller han mellom historien om Augustin, og om Augustin som forteller. I historien om Augustins liv ser Stock (ibid.) en Augustin som oppfatter seg selv som forfatter av eget liv, mens den andre Augustin kommenterer fortellingen på en slik måte at han viser at han vet dette ikke er tilfelle. Men med slutten på bok ni slutter også denne doble og ironiske fortellingen, slik at Augustin som forteller forenes med Augustin som protagonist. Med denne vendingen fremstilles også den endelige oppfatningen av at subjektet som forfatter for eget liv er en illusjon. Denne fortellingen er heller knyttet til hukommelsens begrensninger og til bibelfortellingen som en større fortelling. Jeg oppfatter dette som et perspektiv som sier at livsfortellingen ikke er konstruert. Det er derfor fristende å knytte det til noe som har blitt drøftet tidligere. Både MacIntyre og Taylor knytter menneskets handlinger mot det gode an til noe utenfor personen. Det er imidlertid en avgjørende forskjell mellom Augustin og de nevnte kommunitaristene. Selv om man hos alle disse kan knytte det gode til noe som kan kalles dyder, er det ikke aktuelt for Augustin å snakke om noe godt som vokser frem fra deltakelse i samfunnet, eller en slags innvielse i det lokale samfunnets fortellinger. Han kjemper heller for en universalistisk etikk, som gjør at det gode for mennesket er noe som gjelder alle mennesker i alle situasjoner. Hvis man så kan si at Augustins etikk har noe med dyder å gjøre, så er disse dydene knyttet til Gud gjennom lesning av Bibelen. Slik sier Stock at for Augustin er ikke disse idealene allerede i menneskets hukommelse, men man må lære dem fra skrift og filosofi.

Augustins fortelling er for han selv en viktig mental representasjon av erfarte hendelser, som han mener hjelper individet med å kontrastere hva en er med det en ønsker å bli. Fortellingen om fortiden settes opp mot den fortellingen en ønsker om fremtiden. Slik kan man si at å

bekjenne er en undersøkelse av selvet, der fortellingen avdekkes i tilknytning til bibelstudier. Stock (ibid.) mener at Augustin beskriver hukommelsen som bestående av mange objekter i uorden. Når vi da husker er det som om vi samler dem sammen og koordinerer dem til en fortelling. Man kan si at det å huske er å tillegge deler av minnet en spesiell koherens, slik at opplevde erfaringer kontekstualiseres i en narrativ struktur. Det er naturlig for Augustin at det å bekjenne er en del av dette. For å forstå det vil jeg nok en gang understreke det skillet Augustin gjør mellom tilfredsstillelse av vaner, og det å ha intensjoner om å strekke seg mot Guds vilje. Det er nettopp dette som er den frie viljes utfordring, å motstå den syndige vanens tilfredsstillelse. Det kan derfor antydes at det alltid vil finnes en uoverensstemmelse mellom fortellingen en har om seg selv som gudsfryktig, og det reelle livet en lever. Det vil si at intensjonen om orden i livet ikke stemmer med hvordan hendelser erfares, eller at en intensjon om orden ender i uorden.

Gud har i den forbindelse gitt mennesket muligheten til å hente frem et bilde av lykke fra hukommelsen. For å klare dette må mennesket legge bak seg vanenes synder, og strekke seg mot nye spirituelle vaner. Stock (ibid.) mener at det er hukommelsen som er muligheten, mens innholdet for det gode liv finnes i skriften. Slik handler det også her om det gode liv, som det gjorde i det første kapitlet. Det er imidlertid ikke snakk om en referanseramme som kan settes i tvil. Taylor ville kanskje her beskrive Augustins alternativ til referanserammen for fortapelse, slik han gjør for Luthers reformasjon. Det mennesket må søke finnes ikke i hukommelsen som annet enn et bilde av lykke og det velsignede livet. Augustin (1961) sier at lykke ikke finnes i minnet på samme måte som et bilde av Kartago, noe han kan se for seg som et materielt objekt. Lykke er ikke noe Augustin kan se som knyttet til noen form for sansing, men til en emosjonell tilstand. Her mener han et begjær etter lykke og ikke minnet om spesifikke hendelser som har gjort en lykkelig. For å gjøre dette skillet må han knytte følelsen til moralsk bedømmelse i nåtiden, for så å rette det mot fremtiden. Dette gjør han fordi lykkefølelsen han vil ha tak i ikke må kunne knyttes til hendelser i fortiden som ikke er moralsk forsvarlige (Stock 1996). Dermed tar han også et skritt bort fra en tanke om at selvets narrative dimensjon skal være retrospektivt konstruert; å prioritere fortid foran nåtid er å leve i en fiktiv virkelighet, ettersom en da naturligvis vil ønske å skape et gunstig bilde av seg selv. Det ville gjøre nåtidens standarder irrelevante og en ville leve ut en overfladisk fortelling. Det er mulig en slik fortelling kan kalles en fortelling uten den rette retning.

Skriften som den rette vei åpner således opp for at mennesker kan rette seg mot fremtiden, noe som viser sammenhengen mellom fortiden, i form av hukommelse, og fremtiden, i form av rette intensjoner (ibid.). Slik bringer Augustin et temporalt element inn i sin narrative teori. Når mennesket bruker fortiden til å projisere mot fremtiden for å forstå seg selv og verden, kan man si at selvets fortelling er av temporal karakter. Denne temporale karakteren fungerer gjennom et utvidet *nå*.

Det motsatte ville være evigheten, men det er en tilstand som er knyttet til Gud som allmektig, og dermed oppnåelig for mennesket kun ved døden (Pålshaugen 2001). Det er nettopp kontrasten mellom tiden og evigheten som skaper problemer for mennesket. Man projiserer inn i fremtiden på bakgrunn av etiske retningslinjer, men møter tidens utfordringer. Når så Augustin trekker frem erfaringer fra hukommelsen, sier han at de kan inngå i to fortellinger. For det første inngår de i fortellingen om hans daglige liv, hans personlige fortelling. For det andre må erfaringen kunne knyttes direkte til den bibelske tekst, og slik få sin mening. Det sentrale er, når Augustin vil at hans personlige fortelling skal dirigeres bort fra hans syndige vaner, at lesning av den bibelske tekst gir erfaringen mening som så tillegges den personlige fortellingen;

As recollections, they are able to participate in two narratives, one arising from the readings in the Bible, the other from the experience of his life. Memory is the location in which the narratives of his readings are imposed on the narratives of his experience. The operation enables him to direct thoughts about his future away from habits... (Stock 1996:227).

Denne prosessen beskrives som kilden til selvbeherskelse, noe som bare er mulig ved Guds hjelp gjennom skriften. Den personlige moralske utvikling er også et viktig moment. Å vende seg mot Gud på den måten gir en evne til å kunne vurdere erfaringer og følelser som finnes i hukommelsen, og en unngår dermed den overfladiske narrative fiksjonen som ble nevnt ovenfor. Man kan også si at det er en form for disiplinering av selvet (Stock 1996).

2.1.2 Tiden er sjelens utstrekning

Stock oppsummerer bok ti med å understreke at det handler om disiplinering av seg selv, gjennom å knytte hukommelsen til studier av Bibelen. Både skriften og hukommelsen er med på å danne selvets fortelling. For Augustin er lesning som aktivitet sentralt, ettersom det er en måte å binde sammen selvets fortid og fremtid. Skriften er kilden til rett handling og

rett tenkning, og representerer menneskets mulighet til å søke bort fra tiden og mot evigheten. Han knytter dermed menneskets livsfortelling til opplevelse av tiden. Fortellingen oppstår i tiden, eller i forbindelsen mellom fortid, nåtid og fremtid. Spørsmålet om tid er selve grunnlaget for å skille mellom Gud og menneskets sjel. Gud står utenfor tiden som tidens skaper, mens menneskets selv er konstituert av tidens utstrekning.

At Gud står utenfor tiden understreker Guds allmektighet. Han vet dermed alt og er uforanderlig. Augustin har, som menneske, store vansker med å si hva tid egentlig er, og stiller det opp i et velkjent paradoks. Problemet er at menneskets begrensede kjennskap til selvets natur også fører til at det ikke fullstendig kan begripe hva tiden er;

What, then, is time? I know well enough what it is, provided that nobody asks me; but if I am asked what it is and try to explain, I am baffled (Augustin 1961:264).

Stock (1996) kommer i denne forbindelse med en viktig forklaring. Han hevder at det å vite i dette sitatet tar to forskjellige meninger. For det første handler det om en bevissthet om tiden, og i det andre tilfellet handler det om et krav om forklaring. Dette handler da om at mennesket alltid har en bevissthet om tiden på samme måte som det har en visshet om selvet, men står maktesløs når det blir avkrevd en forklaring på hva denne bevisstheten egentlig er. Forklaringen på maktesløsheten er i denne sammenhengen en manglende forståelse av evighet. Mennesket begriper ikke evigheten, det er dømt til å leve i tiden. Menneskets eksistens knyttes således til tidens være, satt opp mot evighetens ikke-være. Men spørsmålet om tiden kompliseres i en videre problematisering av tidens eksistens. Augustin hevder at fortiden ikke kan sies å eksistere ettersom den har forbigått. Fremtiden eksisterer ikke ettersom den ikke er til enda. Det som så står igjen er *nået*. Det er imidlertid slik at også nået kan deles i fortid og fremtid. Dermed er det eneste som kan kalles *nå* noe som er udelelig. Derfor er tidens eksistens i det hele tatt problematisk. Likevel snakker man om tid som noe som eksisterer.

Augustin løser dette ved å si at man forstår fortiden og nået indirekte, gjennom bilder og tegn. Når man gir en forklaring på noe som har funnet sted, gjør man det ved å spille på hukommelsen av den aktuelle hendelsen. Dette består av ord og bilder som ble skapt under forløpet av denne hendelsen. På en lignende måte kan man si at fremtiden kan være en del av nået, gjennom ord og bilder kan også fremtiden eksistere som om det var hendelser som har funnet sted. Det siste gjør det mulig å i det hele tatt snakke om fremtiden i nåtiden. Slik kan

man gi tiden eksistens gjennom utvidelse av nået. Hele systemet med tegn og bilder er således en del av den narrative fremstillingen. Fortiden fortelles på grunnlag av organiserte bilder, mens man ser for seg en sannsynlig fremtid, altså hva man tror vil skje. Det er imidlertid klart at dette ikke holder som noen forklaring på hva tid egentlig er, kun som en beskrivelse av tidsbevisstheten. Men så har også Augustin som hensikt å snakke om tiden som noe internt psykologisk. Om han ikke er fenomenolog, er det nærliggende å si at han er en forløper for den fenomenologiske tidsopplevelsen.⁹ Konsekvensen er at han skiller seg drastisk fra tenkere som Aristoteles og Platon i oppfattelse av tid. Augustin mener at vår kunnskap om tiden er subjektiv. Det betyr at snakk om tiden ikke hjelper til med å definere hva tid egentlig er. Stock (ibid.) hevder at han trekker det langt når han avviser at tid kan ha noe med himmelens legemer å gjøre. Det er slik at Augustin mener at himmelens legemer ikke lager tiden, men bare markerer den. Dette viser han ved å trekke frem en pottemakers dreieskive. Han sier at i en tenkt situasjon kunne alle lysende himmellegemer stoppet opp, mens dreieskiven hadde fortsatt å dreie. Poenget her er at mennesket fremdeles ville være i stand til å skille varige intervaller fra hverandre, selv uten støtte fra himmellegemer (Augustin 1961).

Hva er så tid for Augustin? Han kommer frem til at tid ikke kan måles, annet ved en bevissthet om varighet. Tid er altså inntrykk i sjelen. Slik vil tiden det tar å lese et vers dannes som et inntrykk idet det leses, lyd for lyd. Det er her ikke lydene i seg selv som måles, men det inntrykket de gir i hukommelsen. Slik konkluderer han med at all måling av tid egentlig skjer i sinnet. Stock (1996) sier at Augustin ønsker å styrke sin argumentasjon med å trekke frem evnen til å måle stillhet. Det vil si at når man resiterer et dikt for seg selv, kan man ifølge Augustin bruke like lang tid som om man resiterte det høyt, og videre forlenge sine tanker tilsvarende. Slik får diktet funksjon som om det skulle være resitert høyt. Her er tid ingenting annet enn det inntrykket varighet gir i hukommelsen, og er således utelukkende intern. Slik som et vers skaper inntrykk i sinnet, kan man også si at hele menneskets livsfortelling skaper et tilsvarende inntrykk. En salme vil for eksempel okkupere sinnet først med hva som skal skje. Etter hvert som den blir lest forsvinner mer og mer, helt til hele salmen er i hukommelsen. Slik kan man også si at det å leve er å lese. Livet er en

⁹ Pålshaugen (2001), Ricoeur (1984).

tekst, hvor det å leve er å lese. Selvet blir en temporal utstrekning gjennom det inntrykk livsfortellingen gir.

Både Stock (1996) og Pålshaugen (2001) beskriver Augustins tid som utstrekning som måles i bevisstheten. Tid blir således ingenting annet enn sjelens utstrekning. Den trefoldige tidsbevisstheten ved fortid, nåtid og fremtid gjør at sjelen strekker seg ut i forventning, oppmerksomhet og erindring. Pålshaugen gjør videre et poeng av at sjelens temporale utstrekning har forbindelse med henvendelsen til Gud, samtidig som Stock legger vekt på viktigheten av Guds rettledning. Poenget er at tidens utstrekning av sjelen for Augustin ikke er en lykkelig tilstand. Når sjelen strekkes ut i flere retninger blir den et spenningsfelt. Det vil si at opplevelse av tiden blir en byrde for mennesket, selv om man har intensjoner om å strekke seg mot Gud. Det er faktisk slik at Augustin føler denne intensjonen paradoksalt nok fører til en stadig splittelse av sjelen gjennom en uopphørlig strøm av fristelser og prøvelser. Om splittelsen av sjelen bruker Augustin begrepet *distentio*. Pålshaugen mener Augustin formaner seg selv om å ikke strekke seg mot erindringene, eller mot det kommende, forbigående;

But I am divided between time gone by and time to come, and its course is a mystery to me. My thoughts, the intimate life of my soul, are torn this way and that in the havoc of change. And so it will be until I am purified and melted by the fire of your love and fused into one with you (Augustin 1961:279).

På grunnlag av dette leser Pålshaugen (2001) ut to grunnleggende ønsker fra Augustin. For det første søker han evigheten. Dette kan tolkes som en dødslengsel. Å dø ville løse alle tidens problemer. Det andre han ber om er mer tid til å forstå tiden. Dette beskrives som ønsket om å finne ut hva som strekker ut eller splitter sjelen. Slik kan det synes som om den temporale utstrekning av selvet også må knyttes til et menneskelig begjær som Augustin ikke kjenner fullt ut, men gjerne ønsker å kjenne. Han søker Guds hjelp til dette. Menneskets ulykkelige tilstand er livet i tiden der fristelser og begjær gir intensjoner som splitter sjelen. Dette er grunnlaget for at Augustins klare oppfatning av at det eneste som kan støtte menneskets narrative selv er studier av skriften. Den bibelske skriften fungerer da som Guds tale til menneskene. Jeg vil også konkludere med at Bibelen representerer en form for metafortelling, som skal styre de individuelle livsfortellinger bort fra begjærets splittelse av sjelen. Selv om det ser ut til å være mulig å snakke om livsfortelling hos Augustine, er det vanskelig å si at mennesket har et kontinuerlig narrativt selv, siden erfaring ender i sjelens paradoksale splittelse. Stock (1996) mener likevel at Augustin ser livet som å lese en tekst,

der det er Bibelens rettleiding som danner den narrative strukturen, og som skal forhindre *distentio*. Paradokset er dette ender i uorden.

Jeg skal i starten av det fjerde kapittel ta opp igjen *distentio* som tema. Ricoeur åpner sin argumentasjon med en beskrivelse av det han kaller Augustins paradoks, det at intensjonen om orden ender i uorden. Han ønsker å gi dette paradokset en poetisk løsning.

2.2 Flyten av hendelser gir narrativ struktur

I det følgende skal jeg vise et mer samtidig eksempel på sammenhengen mellom tid og narrativ struktur. Carr (1991) har på mange måter samme utgangspunkt som Augustin, men støtter seg til fenomenologien på en måte som hindrer at han ender i Augustins fortvilte tilstand av *distentio animi*.

Carr (1991) sier at vi som mennesker har en historisk bevissthet som er bakgrunn for våre erfaringer. Han kaller denne en pretematisk bevissthet, eller en bevissthet som ikke involverer eksplisitt tenkning på fortiden. Dette er så grunnleggende at selv om det av og til kan synes som om forskere ønsker å erstatte den med eksplisitte forskningsresultater, er det slik at forskningen i seg selv ikke kan forstås fullstendig uten å være i sammenheng med denne bevisstheten. Carr støtter seg til Husserl når han sier at det er i den pretematiske livsverden vi egentlig lever. Slik sier han at mennesket i bunn og grunn er historiske vesener, der historien fungerer som horisont for all erfaring. Dette er noe han mener er kjernen i fenomenologiens beskrivelse av historisitet. Det er imidlertid slik at Carr er mer opptatt av hva dette kan si om spørsmålet om mennesket og tiden. Det vil si at han vil støtte seg til fenomenologene for å si noe om temporaliteten i menneskers erfaringer, og videre hvordan dette resulterer i en narrativ strukturering av livet. Carr ønsker å vise hvordan hendelsers temporale flyt gir en narrativ struktur. Dette innebærer også at han hevder at mennesker har autentiske selv, slik at de kan opptre som forfattere i egne liv. Jeg ser det imidlertid ikke slik at dette kan knyttes til noen form for konstruktivisme, i for eksempel Ricoeurs betydning av ordet. Jeg ønsker å vise at Carr løser dette på en annen måte.

2.2.1 Hendelsers narrative sammenheng

Utgangspunktet for Carrs (ibid.) perspektiv er kritikken av narrativ teori som hevder at vår erfaring i seg selv ikke har noen narrativ struktur, noe jeg tidligere har betegnet *narrativ konstruktivisme*. Denne kritikken rettes mot alle som måtte mene at den narrative strukturen blir lagt til retrospektivt.¹⁰ Her mener han at fenomenologene gir en annerledes og bedre beskrivelse av erfaringens temporale karakter og dermed også av livets narrative struktur. Han trekker frem Husserls eksempel om forgrunn og bakgrunn. Den nåtidige opplevelse kan erfares med fortiden som bakgrunn. Slik mener han at en narrativ struktur vokser frem ettersom en kun kan erfare en hendelse i det den tar plassen til den foregående hendelsen. Dette beskrives med å vise til tonene i en melodi. En tone høres kun ved bevissthet om den foregående. En slik bevissthet kalles retensjon, det vil si at den foregående hendelsen utgjør en viktig del av erfaringen av den nåtidige hendelsen. På samme måte vil vi også ha en forventning om fremtiden. Dette kalles protensjon, og er også en del av bakgrunnen. Sammen med retensjon utgjør protensjon et hendelsesfelt. Det er her verken slik at fortiden eller fremtiden erfares, men at nåtiden ikke kan erfares isolert. Den temporale erfaring er dermed en transendental erfaring, siden melodien fremstår som helhetlig for oss (gjennom protensjon-retensjon), på samme måte som et objekt fremstår helhetlig på tross av at vi bare ser en side av det.

Øyeblikket, som er det eneste som kan sies å ha noen form for eksistens, forstås bare i kombinasjon med tidligere persepsjoner, og til det jeg tror eller vet skal komme. Slik oppleves ikke øyeblikket som bare et punkt på et kontinuum (Ingarden 1970). Dette er grunnen til at vi har en temporal opplevelse av hendelser; retensjon og protensjon trekker hendelsen ut i fortid og fremtid. Carr (1991) understreker den viktige forskjellen mellom retensjon-protensjon og hukommelse-forventning, ved at retensjon og protensjon har en spesiell funksjon i den pågående erfaringen. Denne prosessen trer frem med hukommelse og forventning som bakgrunn. Det er mulig å sammenligne det med en ytre og en indre horisont. Retensjon-protensjon er en prosess som er en direkte del av vår erfaring, mens hukommelse-forventning er en bevissthet om verden som danner rammen om den direkte erfaringen. Det finnes således ikke noen erfaring av tid utenom erfaring av hendelser. Erfaringen er en

¹⁰ Kritikkk av Mink, White og Ricouer

erfaring av rekkefølger av hendelser, slik at også erfaringen selv får en rekkefølge som vi lever *gjennom*. Carr bruker Husserl til å vise nettopp denne ”flytende bevisstheten”, men sier videre at denne tenkningen kan sies å begrense seg til en form for passiv opplevelse eller å se på mennesket som passiv mottaker av inntrykk. I mange tilfeller ligger erfaring i grenselandet mellom det passive og aktive, men Carr mener at menneskets eksistens i utgangspunktet er en aktiv eksistens, og at dette også konstituerer de passive erfaringene. Det som da blir viktig er å knytte erfaring sammen med intensjon, eller å se erfaring som resultat av målrettede handlinger. Husserls begreper er også relevante her. Retensjon og protensjon fungerer like godt for en aktiv handlingsrekke, og danner bakgrunnen for en handling. Det er imidlertid slik at protensjon ikke lenger kan omtales kun som forventning, men mer som effekt. Dette er da en forventet effekt av en handling mer enn bare en forventning om hva som skal skje videre. På samme måte er ikke retensjon bare en form for hukommelse, men den aktive forløper til en handling. Carr støtter seg til Heidegger og sier at mennesket alltid er foran seg selv, at aktivitet er fremtidsfokustert. Dette forklarer han med at aktivitet har noe kvasi-retrospektivt ved seg, en handlings intensjon kan identifiseres som noe som forestilles som fortidig.

Den temporale strukturen i erfaringen trer frem som en flyt av erfaringer som Carr (*ibid.*) mener resulterer i en erfaringsrekke, og som ender i en narrativ struktur. Dermed sier han også at denne narrative strukturen ikke blir lagt på retrospektivt. I første omgang betyr det at erfaring tar opp i seg de temporale karakterene ved det erfarte objektet, og for det andre at dette også gjelder menneskelig handling. Slektskapet til narrativ konfigurasjon ligger i at både det erfarte objektet og erfaringen av det har en begynnelse, midtre del og en avslutning. Erfaringens avslutning handler både om intensjon og om temporal avslutning. Det betyr at handlingens intensjonelle avslutning er av en kvasi-retrospektive karakter, og vil inneha en teleologisk slutt. Carr sier at den teleologiske slutt er noe annet enn den temporale slutt, men etter hans mening er det er naturlig at de i stor grad sammenfaller. I forbindelse med dette mener jeg det er grunn til å stille spørsmålstegn ved hvor vidt Carr overdriver sammenhengen mellom intensjon og realitet.

Det kan synes som om Carrs (*ibid.*) perspektiv på det kvasi-retrospektive er veldig sentralt. I denne sammenheng er det mulig det er beskrivelsen av det fremtidige som skiller Carr fra Augustin på en avgjørende måte. Hos Carr tillegges mennesket en nesten autentisk frihet som hindrer en mulig tilstand av *distentio*, som jo var Augustins store fortvilelse. For Carr

handler det heller om å forestille seg en mulig fremtid, altså det mulige. Den narrative strukturen er avhengig av en forestilling om det mulige som transenderer det nåværende, og med Sartre sitt begrep, tilintetgjør det. Det handler her om værens intethet. Carr støtter seg til Heidegger og sier at mennesket alltid er ”sich vorweg”, eller foran seg selv, noe som gjelder hele menneskets eksistens. Mennesket projiserer sin fremtidige eksistens. Dette er, ifølge Schaanning (2000), parallelt med Sartres overskridelse, eller negasjon. For at dette skal være mulig forutsetter det et skille mellom eksistens som *væren-i-seg* og *væren-for-seg*. Dette skiller mellom henholdsvis tingenes og menneskenes eksistens. Tingene har en positiv eksistens, mens menneskenes eksistens er gjennomsyret av intet. Schaanning hevder det betyr at den menneskelige bevissthet ikke er en ting, men en relasjon eller et forhold. Forestillingen om verden er således ikke en del av verden, men står i relasjon til den. På samme måte er det mulig å anta at nåtiden overskrides ved projeksjon mot en mulig fremtid. Bevisstheten forholder seg til nåtiden, men overskrider eller tilintetgjør den. Den kvasi-retrospektive fremtiden er da tilintetgjørelsen av nåtiden, og kan derfor ikke holde nåtiden i seg. Sartre (2004) hevder at tanken om at bevisstheten inneholder et objekt er en illusjon, illusjonen om det immanente. Dette spørsmålet berører også den narrative strukturens kontinuitet.

Carr (1991) mener imidlertid at det blir vanskeligere når en snakker om hverdagslivet, og om hverdagslivet som en lengre narrativ sammenheng, med en større kompleksitet. Det er imidlertid slik at disse enkle temporale hendelsene kombineres på samme måte som, og etter samme prinsipper som, de selv blir konfigurert. Som eksempel brukes melodier som utgjør en sonate. Hvis jeg så igjen tar fatt på mennesket som et aktivt vesen vil også intensjon spiller en rolle her. Enkle hendelser settes sammen for å nå et mål. Det er slik at den teleologiske slutten bestemmer hvordan de forskjellige delene settes sammen. Den teleologiske slutten har ikke direkte sammenheng med protensjon, men heller en refleksiv forståelse av forholdet mellom aktiviteter og derfor både bestemmer utførelsen og rekkefølgen av disse aktivitetene. Videre kan man også si at dette er grunnlaget for å overkomme diskontinuitet i retensjon-protensjonsprosessen. Det er også i denne sammenhengen de enkelte delene gis mening, slik at en kan snakke om begynnelse, midtre del og slutt i en større skala.

2.2.2 Subjektet som forteller

Det neste som da blir naturlig å ta fatt på er en helt karakteristisk del av det man kan kalle det narrative, at det finnes et fortellende subjekt og samtidig et tenkt publikum. Det er fremdeles slik at Carr (ibid.) mener erfaring har en iboende struktur, men denne strukturen må synliggjøres gjennom en forteller. Fortelleren trekker frem kun det som er relevant for å fremme fortellingen, og dermed utelater han det som kalles støy. Noe må altså utelates for å få frem fortellingen. Det er hele tiden et sentralt poeng for Carr at erfaring og fortelling er sammenflettet. Jeg mener det derfor kan oppleves som problematisk å sammenligne erfaring med historiefortelling, noe erfaring som narrativ struktur faktisk forutsetter, uten å ende med at fortellingen legges på retrospektivt. Det er slik at for å fortelle en historie er fortelleren nødt til å kjenne historien. Slik kan en si at fortelleren er i privilegert besittelse av etterpåklokskap, som en ikke har i nået, fortløpende. Man kan ikke si at dette løses ved at en i erfaringen registrerer hva som skjer gjennom en opptelling av hendelser.

For Carr skapes mening gjennom fortelling, og fortelling skapes på grunnlag av "superior knowledge". Denne "superior knowledge" henger direkte sammen med det som tidligere har blitt behandlet. I første omgang handler det om retensjon-protensjon, og i større skala om hukommelse og forventning. Det handler hovedsakelig om er den kvasi-retrospektive forventningen om fremtiden, som igjen fører til en form for kvasi-etterpåklokskap. Carr mener det er lett å tenke seg hvordan dette fungerer i hverdagen, ved å se at fortelling er en konstituerende del av aktivitet. Vi både skaper sammenheng i situasjonen ved å fortelle sammenhengen og ved å innta en tenkt tilskuerverolle. I dette tilfellet er fortellingen intrasubjektiv. Det vil si at en stiller som sitt eget publikum; "*the self as audience*" (Carr 1991:63). Dette er likevel en indirekte bruk av sosiale miljøet. Det er også mulig å bruke andre som publikum, også med den hensikt å overtale seg selv.

Carr (1991) går altså fra å snakke om erfaring og narrativ konfigurasjon til å behandle selvet og hele livets sammenheng. Han hevder at også selvet blir organisert narrativt, og setter dette i sammenheng med et bredt moralbegrep. Som hos MacIntyre (2002) handler dette moralbegrepet ikke om rett og galt i enkelte situasjoner. Dermed er også dette et spørsmål om personlig identitet, og en sammenhengende fortelling om livet. Fortellingen, mener Carr (1991), består nettopp av de temporale erfaringene og aktivitetene som han har snakket om tidligere. Dette blir da å sammenligne med en selvbiografi. Da ikke bare som å organisere og

gi mening til fortiden, men også med relevans for fremtiden. Det vil si at, som for alle erfaringer, vi bruker en sammenhengende fortid som horisont for å gi mening til det vi gjør. Her støtter Carr seg til Dilthey. Jeg vil derfor oppsummere i tre begreper. *Signifikans* eller betydning gir livet mønster, *verdier* sier noe om hvor vi står og til slutt henger dette sammen med *hensikt* i fremtiden. Det synes som om det går an både å trekke in Carrs temporale erfaring og det MacIntyre sier om forståelig handling. Også her ligger det begrensninger i synet på helheten, ettersom man som sagt ikke er i historiefortellerens privilegerte posisjon. Helheten blir ikke fullstendig når man ikke har erfart sin egen død. Det vil si at Carr mener at man ikke nødvendigvis vil finne den samme strukturen på et helt liv som finner i de delene som utgjør et liv. Dette blir et spørsmål om hvor aktivt subjektet er som forfatter.

Selv om både MacIntyre og Carr kan sies å representere en narrativ realisme, skiller Carr seg fra MacIntyre når det kommer til det autentiske mennesket. Forståelsen av hvordan Carr (ibid.) ser på autentisitet gir også en forklaring på hvordan han ser subjektet som forfatter i sin egen livsfortelling. Det er med en drøfting av kontrasten mellom Heidegger og MacIntyre som utgangspunkt Carr ønsker å få frem sitt perspektiv. Han støtter seg på noe han kaller en meget eksistensialistisk Heidegger. Det synes som om Heideggers problem med helheten i et liv handler om noe selvbiografisk. Behovet for selvbiografien vokser frem i tilknytning til vissheten om døden. Livsfortellingen mellom fødsel og død er for Heidegger et spørsmål om ansvar. Han mener mennesket enten kan la seg drive gjennom livet, eller la seg styre av et forfattet skript. Det første betyr å fraskrive seg ansvar, mens det siste er å akseptere det ansvaret en uansett vil ha. Slik får Carr frem en sterk kontrast til MacIntyre. Det er ingen overraskelse at MacIntyre avviser et slikt spørsmål om forfatterskap.¹¹ Carr hevder at det er særlig Sartres eksistensialisme MacIntyre er ute etter, og mangler derfor kommentarer til Heideggers versjon. Likevel mener Carr at Sartre og Heidegger deler synet på autentisitet. Dette synet er i følge MacIntyre ingenting annet enn en illusjon i den moderne individualismen. Carrs problem oppstår imidlertid i større systemer av hendelser, der hvor den temporale strukturen som gir helhet utfordres. Det vil si at hele kontinuiteten utfordres. Det er her han finner støtte i Heideggers og Sartres begrep om autentisitet. Det vil si at i det store og det hele er erfaring så komplisert at det krever et ansvarlig subjekt;

¹¹ Oversatt fra *self-authorship*.

... namely that at higher levels of complexity something special is required, in the way of a reflexive temporal grasp, to hold together the phases of these larger-scale phenomena and to preserve their coherence (Carr 1991:88).

Her stiller Carr selv spørsmålet som er uunngåelig. Er det slik at det finnes en inkonsistens i argumentasjonen når han i første omgang knytter erfaring til narrativ struktur for så å si at man som autentisk selv sørger for koherensen. Han svarer med å si at kompleksiteten bringer oss til erfaringens ytterlighet, der det er faren for kaos som krever dette skrittet.

Autentisiteten er et nødvendig ansvar i tilstedeværelsen av *"the possibility of madness"* (Carr 1991:88).

2.3 Oppsummering

Augustin og Carr har det felles at de begge har en oppfattelse av tid som ligner på fenomenologenes. Det betyr at de anser tiden som noe internt psykologisk. Begge er opptatt av at erfaringer er temporale gjennom hukommelse, oppmerksomhet og forventning. Dermed kan livet sammenlignes med en tekst som leses eller et musikkstykke som høres; det som forventes glir gjennom oppmerksomheten fra begynnelse til slutt, slik at alt til slutt finnes i hukommelsen. Hukommelsen blir således grunnlaget for nye intensjoner.

Det er imidlertid avgjørende forskjeller mellom Augustin og Carr når det gjelder konsekvensen av den temporale flyten av hendelser. For Augustin risikerer det å ende i en splittelse av sjelen på grunn av uendelige fristelser og prøvelser. Flere intensjoner gir flere utfordringer, og større splittelse. For Carr derimot vokser det frem en narrativ struktur, hjulpet frem av et autentisk subjekt. Her skiller han seg både fra MacIntyre som realist og fra Ricoeur som konstruktivist. I et spørsmål om hvem som forfatter livshistorien, vil jeg derfor si at Carr skiller seg ut ved å hevde at mennesket har evnen til å skape mening ved å opptre som forfatter.

3. Om poesi og fortelling

To create one's own mind is to create one's own language, rather than to let the length of one's mind be set by the language other human beings have left behind (Rorty 1989:27).

Liberalisten Rorty ser en fristilling fra oppfatning om felles moralske referanser som selve forutsetningen for et fullverdig liv. Han legger dermed mye vekt på erkjennelsen av mangel på felles referanser i samfunnet. For Rorty gjelder dette også oppfatninger av kriterier for sannhet. Meningen i dette kapitlet er å trekke frem hvordan dette perspektivet forholder seg til subjektets særegne fortelling om livet. Dette fremstilles som en kontrast til Taylor og MacIntyre. Denne kontrasten blir klar hos Rorty gjennom hvordan han kritiserer metafysikere eller filosofien. Han hevder at filosofien må erstattes av litteraturen slik at mennesket ikke hindres i sin konstruksjon av selvet. I denne oppgavens sammenheng viser det hvordan mennesket er i stand til å opptre som forfatter i egen livsfortelling.

Ved siden av å representere en interessant kontrast til kommunitaristene, tilfører Rorty nye perspektiver på mennesket som aktivt subjekt. I denne sammenheng handler det om den poetiske selvkonstruksjonen og vendingen mot litteraturen. Jeg kan igjen understreke hvordan kommunitaristene, i sær MacIntyre, avviste fiksjonens rolle. Rorty hjelper til med å komme et skritt nærmere en forståelse av hvordan nettopp fiksjonene er nødvendige for at mennesket skal skape en forståelse av sin egen situasjon. Ved å foregripe begivenhetene vil jeg si at et slikt skritt er sentralt i måten Ricoeur forklarer selvets konfigurering av identitet. For han er selve konfigureringen knyttet til litteraturen slik den er for Rorty. Det er imidlertid fare for å gå for langt i sammenligningen mellom Rorty og Ricoeur. Selv om Ricoeur er opptatt av litteraturteori, er han vel så opptatt av moralske forankringspunkter.

3.1 Et personlig vokabular

Rorty kan vel sies å representere nettopp det som MacIntyre (2002) og Taylor (1989, 1991) frykter ved det moderne samfunn, nemlig behovet for frigjøring av individet. Det er således mye av det Rorty (1989) skriver som kan minne om det *emotivistiske* selvet, slik det er beskrevet av MacIntyre. Det jeg skal vise i det følgende er hvordan Rorty ser denne situasjonen fungerer som en forutsetning for at individet skal kunne fortelle fortellingen om

sitt liv, som et kontekstfritt subjekt. Det sentrale her er at subjektets selvrepresentasjon er avhengig av en poetisk handling på grunnlag av et personlig vokabular, som ikke er grunnlagt i en større sammenheng;

They are the words in which we tell, sometimes prospectively and sometimes retrospectively, the stories of our lives. I shall call these words a person's "final vocabulary" (Rorty 1989:73).

Før jeg går inn i Rortys beskrivelse av sitt idealselv, skal Henriksen (1997) hjelpe til med å ramme inn teorien. Han hevder at Rorty orienterer seg i stor grad ved hjelp av postmoderne tenkere, og spesielt ved Wittgensteins språkspillteori, når han utvikler sine tanker om subjektet i en sosial kontekst. Det handler om spørsmål som berører sammenhengen mellom det private og det offentlige. Som eksempel på det offentlige nevner Henriksen Habermas sin sosiale normativitet. Dermed kan det se ut som om Rorty fører kritikk mot alt som er uforenlig med et liberalistisk syn på individet. Det betyr en motstand mot å definere det spesifikt menneskelige ved mennesket. Det er allerede nå mulig å se at det ikke handler om en teleologisk forståelse. Rortys tenkning går mer i retning av det tilfeldige, eller det kontingente. Dette gjelder både subjektets selv, og det samfunnet subjektet fungerer i. Henriksen skriver at det kontingente hos Rorty er et resultat av en historisk tenkning, der mennesket ses som et produkt av en sosialiseringssprosess. Altså om hvordan subjektet, som tilfeldig plassert, skal fungere optimalt i et samfunn. En slik beskrivelse kan forveksles med en kommunitaristisk tilnærming, slik det er beskrevet hos både Taylor og MacIntyre. Forskjellen ligger i det sosiales begrensning på subjektet. Rorty mener subjektet er i stand til å skape sin egen tilværelse, forutsatt en kultur som legger til rette for en slik frihet (ibid.) Slik jeg leser dette, vil det være mulig å betegne Rorty som en form for konstruktivist. Den personlige identiteten er her et resultat av frihet til språklig konstruksjon.

Vetlesen markerer de to viktigste begrepene til Rorty. Det første er et begrep som er nevnt tidligere, nemlig selvkonstruksjon. I denne sammenheng snakker Henriksen om selvrealisering, men hevder at det engelske *self-creation* er et bedre uttrykk, ettersom Rorty aldri ville snakke om et spesifikt selv som skal realiseres. Ved å definere begrepet på en slik måte vil man være inne på et sentralt område ved Rortys tenkning, og her kunne finne momenter som knyttes til postmoderne tenkning. Dette innebærer en avvisning av muligheten til å operere med en moral på allment nivå, en moral knyttet til noe overindividuell. Dette på grunn av samfunnets uoverkommelige pluralisme. Det andre

uttrykket, *kontingens*, er her en konsekvens av pluralismen. At livet er kontingent betyr at pluralismen gjør livet tilfeldig, og dermed at moralen må forankres i den private sfæren. Det avgjørende i denne sammenheng er at Rorty skiller selvrealisering fra referanserammer, slik Taylor beskriver dem, og gir dermed den sosiale konteksten mindre betydning. Når jeg tidligere har koplet sammen mening og moral, betyr dette at meningsskapning plasseres utelukkende i subjektet (ibid., Rorty 1989).

3.1.1 Emotivisten

Det menneske som både er i stand til dette og ser nytten av det karakteriserer Rorty som ironikeren. Det MacIntyre (2002) sa om emotivistens sirkulære argumentasjon, er nettopp det jeg oppfatter at Rortys ironiske vokabular handler om. Han sier det ikke finnes noen form for ikke-sirkulær støtte til dett vokabularet.¹² På dette grunnlaget gir han en nærmere definisjon av ironikeren som en person som oppfyller tre betingelser. For det første stiller hun seg alltid tvilende til sitt vokabular, under inspirasjon fra andre vokabular hun møter. Videre ser hun sitt eget vokabular som uegnet til å støtte eller oppheve denne tvilen. Den tredje betingelsen er så at hun ikke ser sitt vokabular som overlegent i forhold til å beskrive virkeligheten. Dermed har Rorty tegnet opp et ideal som har kommet til erkjennelsen av at det ikke finnes grunnleggende kriterier for hvordan man beskriver seg selv, og at denne beskrivelsen derfor er under konstant endring. Det er denne erkjennelsen som er selve forutsetningen for å kunne konstruere fortellingen om sitt eget liv (Rorty 1989).

For å gripe dette an vil jeg se hvordan Rorty snakker om språket. Et utgangspunkt er her en grunnleggende distinksjon mellom verden og sannhet. Det er mulig å si at verden er der ute, men det vil være feil å knytte dette til noen form for sannhet. Det Rorty (ibid.) mener med dette er at sannheten ikke har noen eksistens utenfor menneskets språk. Slik ironikeren nå er beskrevet, vil dette bety at det vi ser som sant og usant dermed ikke kan knyttes til noe større overgripende, eksempelvis gudstro eller dyder. Det vil videre bety at ironikerens selv et resultat av hennes eget vokabular. Rorty hevder at både selvet og språket er konstruksjoner, og forkaster dermed alle tanker om at en beskrivelse av verden skal kunne korrespondere med en verdens indre natur. Ruiters (2002) forklarer dette ved at Rorty forkaster metaforen

¹² Se side 22 i denne oppgaven.

om at bevisstheten er virkelighetens speilbilde, og hevder videre at spørsmål knyttet til dette ikke kan besvares. Det vil si spørsmål som omhandler bevissthetens sammenheng med det virkelige, eller korrespondansen mellom kunnskap og empiriske fakta. Dette er ironikerens verden, og en slik erkjennelse er utgangspunktet for å forholde seg til verden.

3.1.2 Språket forsvinner som medium

Det er slik at sannheten kun finnes i setningen, som funksjonelle metaforer, som ikke forholder seg til hvordan ting *virkelig* er. For å gjøre et slikt poeng støtter Rorty seg til Davidson (Rorty 1989). Det Rorty trekker frem som sentralt hos Davidson er at hans behandling av sannhet og språk ender i bruddet med korrespondansetenkning. Konsekvensen er at Davidson opphever språket som medium, både for representasjon og for uttrykk. Rorty beskriver dette som bruddet med tanker om at mennesket er innehaver av visse følelser og drifter som ikke bare står i relasjon til hverandre, men til noe ytre.

I utgangspunktet er det mulig å tenke seg at selvet har mulighet til å uttrykke seg gjennom følelser som er virkelige. Alternativet er at disse følelsene betegnes som irrasjonelle eller unaturlige. Uansett har man grunnlag for å si at disse følelsene medierer mellom selvet på den ene siden og virkeligheten på den andre, som de henholdsvis uttrykker og representerer, som et subjekt - objekt forhold. En språklig vending som erstatter denne medierende bevisstheten med språket, er i følge Rorty ikke nok, det representerer ikke et virkelig fremskritt. Man har fremdeles ikke kommet bort fra tanken om korrespondanse mellom selvet og virkeligheten. Dette mener Rorty er grunnlaget for at vi ikke kan snakke om språket eller våre vokabular som biter av et puslespill. Et slikt syn ville innebære at de forskjellige vokabularene ville kunne reduseres til hverandre eller samles i et større vokabular. Heller vil Rorty se på vokabular som alternative verktøy, i et pragmatisk lys (ibid.). Derfor tar Rorty et historisk perspektiv der han ser språkets historie som metaforens historie, og forlater troen på at språket har en hensikt ut over seg selv. Han sier at denne tanken forsvinner med en gang språket forsvinner som medium. I motsetning til Taylor og MacIntyre ser altså ikke Rorty språket som teleologisk. Slik kan han med hjelp av Davidson beskrive språket på samme måte som Darwin beskrev artenes evolusjon, eller som korallrevets historie;

Old metaphors are constantly dying off into literalness, and then serving as a platform for new metaphors. This analogy lets us think of “our language” – that is, the science and culture of twentieth-century Europe – as something that took shape as a result of a number of sheer contingencies (Rorty 1989:16).

Han beskriver utviklingen av språket som et resultat av mange små tilfeldigheter, og ser dette som en kontinuerlig rebeskrivelse gjennom utviklingen av metaforer. Slik kan han beskrive sannheten som en hær av metaforer. Språket utvikler seg således blindt ved at nye former tar over for gamle. Det vil si at et vokabular forholder seg parasittisk på andre vokabular. I denne sammenheng er det viktig at Rorty mener språkets historie derfor er en kontinuerlig poetisk produksjon av språk.

I den forbindelse vil jeg nevne hvordan Davidson (1986) beskriver en metafor. Han mener det er en misforståelse av de som mener metaforen har en betydning utenfor den bokstavelige mening. Det vil si at han kritiserer enhver som mener en metafor lar seg parafrasere. Når Davidson (ibid.) mener en metafor bare har en bokstavelig mening, blir det meningsløst å se for seg at den kan la seg bli sagt på en annen måte. Han knytter sitt perspektiv derfor utelukkende til den praktiske bruken av ord og setninger, der metaforen får en avgjørende betydning. Det vil si at han også avviser at metaforiske uttrykk kun er emotive og unyttige. Men for å komme nærmere en forståelse skal jeg ta med et av Davidsons eksempler. Han snakker da om Tolstoj som et spedbarn. At Tolstoj en gang var et spedbarn er lett å forstå. Vi har ikke noe problem med det som kjennetegner alle spedbarn, og dermed ikke noe problem med predikatet ”er et spedbarn” som tillegges Tolstoj. Dette er en forståelse vi knytter til ordet spedbarn, eller et tilsvarende ord. Noe annet er det hvis vi snakker om den voksne Tolstoj på en slik måte, men da med utsagnet ”er som et spedbarn”.¹³ Dette er en metafor, ettersom vi umiddelbart forstår at det er den voksne Tolstoj det her handler om. Det som er sentralt for Davidson er ikke at man her skal være opptatt av å parafrasere denne sammenhengen mellom egenskaper ved den voksne Tolstoj og spedbarn generelt. Det viktige her heller den nye og utvidete betydningen av ordene i setningen, og at metaforen derfor ikke kan skilles fra setningens betydning. Metaforen har derfor ingen tvetydighet i sin betydning. Selv om dette er et noe uvanlig syn på metaforer, mener jeg det beskriver hvordan Rorty og Davidson tenker om metaforer.

¹³ I Davidsons eksempel er utsagnet ”a great moralizing infant” (Davidson 1986:248).

Dermed er det vist at Rorty (1989), med god hjelp fra Davidson, beskriver språket og språkets funksjon på en måte som er radikalt forskjellig fra Taylor og MacIntyre. Selv om også Taylor mener at mennesket er avhengig av et poetisk, nyskapende uttrykk for å definere seg selv, vil han ikke være med på en total avvisning av at mennesket fungerer innenfor en større moralsk sammenheng. Taylor beskriver Rortys tenkning som radikal non-realisme, som bryter med standarder som kan skille et vokabular fra et annet (Taylor 1991). Det er derfor ikke urimelig at Rorty også beskriver subjektets fortelling om sitt eget liv på annen en måte enn det som er tilfelle hos de foregående tenkerne.

3.1.3 Selvet som poetisk konstruksjon

Jeg understreker erkjennelsen av at språket forsvinner som medium, og forskjellen fra MacIntyre og Taylor som mener det motsatte. De mener at det nettopp er språkets funksjon som medium som gir mulighet til å si noe om oss selv som mennesker. Rortys radikale vending gir en invitasjon til å se kampen mellom filosofi og poesi som avgjørende for konstruksjon av identitet. Rorty trekker frem filosofien som grunnlag for et forsøk på å definere selvet på grunnlag av noe felles menneskelig, mens poesien står for det kontingente og diskontinuerlige. Språk og poesi forenes med tanken om det ironiske selvet som ble omtalt tidligere. Jeg ser også derfor hvorfor enkelte vil ha vanskelig for å akseptere en slik forståelse av selvet, som uforankret og tilfeldig.

Om Davidson er den Rorty støtter seg til når det gjelder språk, er det Nietzsche som sies å være den som først forkastet tanken om å kunne si noe om sannhet, annet enn at den er en mobil hær av metaforer. Dermed blir selvets tilknytning til en felles kontekst en illusjon. Det er i denne sammenheng subjektets evne til poetisk selvkonstruksjon blir livsviktig, på samme måte som andre mener at mennesket er avhengig av å leve innenfor en moralsk referanseramme;

To create one's own mind is to create one's own language, rather than to let the length of one's mind be set by the language other human beings have left behind (Rorty 1989:27).

Det som er sentralt her er at subjektet ikke blir kjent med sitt selv gjennom å oppdage det, men utelukkende gjennom en skapende prosess. Kunnskap om selvet er da konstruksjon av selvet, der konstruksjonen er konstruksjon av et nytt språk, eller "*thinking up some new metaphors*". Det er dermed slik at å beskrive seg selv med en annens vokabular

nødvendigvis vil være utilstrekkelig og føre til at en mislykkes som poet. Dette betyr at en godtar en annens beskrivelse av seg selv, og en står da uten mulighet til å fortelle sin egen historie. Den som derimot er best i stand til å gjøre det er nemlig den som kan bruke ord på en ny måte for å gi mening til et kontingent liv. Denne fremstår dermed som den sterke poet, som så er en forutsetning for det ironiske selvet (Rorty 1989).

Det å skape sitt selv i form av en fortelling, vil det være den sterke poets verk. I mer dramatiske termer sier Rorty, med Bloom, at man *"gives birth to one self"* (Rorty 1989:29). Rorty frigjør disse tankene gjennom Freud. Det er mulig det finnes hjelp i litt nyere psykoanalytisk teori. Schafer (1992) bruker Freud til å benekte at menneskets selv består av noen form for kjernefortelling. Det er nettopp det som er poenget, at det er ingenting som gjør at mennesket bare kan fortelle en "sann" fortelling om seg selv. Dette gjør at man snakker om seg selv på et utall forskjellige måter, alt etter hvilken situasjon man måtte være i og hvilket perspektiv man har på seg selv. Det ligger her implisitt at det ikke finnes noen måte å fortelle om noe *"like it is"*. Derfor eksisterer selvet bare i fortalte versjoner som er multiple og samtidige. Det Schafer gjør er å beskrive erfaring som narrativ konstruksjon.

For Rorty (1989) gir en slik lesning av Freud en ramme for språkteorien som er redegjort for. Dette er en ramme som setter selvet i et helt annet lys enn hos for eksempel Kant. Heller enn å se selvet som noe nesten "hellig", gir Freud en mulighet til å undersøke det som noe man selv skaper. Rorty mener Freud gir oss muligheten til å danne vokabularet som det ironiske selvet er avhengig av, noe som en filosofisk tradisjon ikke har hatt evne til å gjøre. Freuds teori åpner opp for å fortelle historien om ens eget liv på en skreddersydd måte, og gir oss en moralpsykologi som er forenlig med Nietzsches sterke poet. Rorty understreker imidlertid at Freud gir oss et bedre og mer positivt bilde av menneskeheten enn Nietzsche, ettersom Freud beskriver menneskets liv som poetisk skapt gjennom underbevisstheten. Noe Rorty tolker som evnen til å beskrive gjennom metaforer.

Selvet som beskrives her er et selv som på avgjørende måter frigjøres fra samfunnet. Rorty (ibid.) hevder at Freud ga opp Platons prosjekt om å forene det private og det offentlige. Ironikeren er derfor en privat ironiker, og i utgangspunktet kontrasteres dette mot Kant, eller en form for universalistisk forankring av mennesket. Men det kan like godt gjelde teoriene som er redegjort for tidligere. Dette gjelder i så fall det som tidligere har blitt betegnet det ordinære livet. Både MacIntyre og Taylor ser her skillet mellom det offentlige og det private

mer som en trussel mot både individene og verden enn, som Rorty, som betegner det som frigjørende forutsetning.

3.1.4 Litteraturkritikk

Det Rorty ser som selvets trussel er det han kaller *common sense*. Dette representerer et vokabular som kun er nedarvet fra andre, og ikke er personlig. Det er derfor ikke overraskende når Rorty betegner sitt ironiske ideal som historisk orientert nominalist. Ingenting har jo en indre natur, eller en virkelig essens. Selvet opplever derfor sitt liv som en kontinuerlig bekymring for sin egen sosialiseringssprosess, som et kontingent selv. Det vil si at en alltid er bekymret for om ens eget vokabular er feil, uten at en i det hele tatt kan gi noen kriterier for hva som skulle ha blitt betegnet som feil.

Rorty kaller sine motstandere bare for metafysikerne. Det er mulig man kan kritisere Rorty for å operere med i overkant store kategorier her, ettersom han ikke gir noen konkret forklaring på hva han mener en metafysiker er. Han er imidlertid klar på at disse ville kalle hans egen form for tenkning om mennesket for relativistisk. Uten noen former for kriterier for hva som er det rette vokabularet finnes det, i følge disse, ingen retningslinjer for hva som er sant. En slik metafysiker ville ikke vært enig med Rorty når han støtter seg til Davidson og sier at det ikke er mulig å opptre utenfor språket, for å sammenligne det med noe annet. Dette får for eksempel sitt uttrykk gjennom hvor forskjellig disse to møter litteraturen de leser. Metafysikeren er opptatt av genre for å kunne plassere teksten på sin rette plass blant andre tekster. Ironikeren vil derimot møte alle tekster på samme måte, som poetiske bidrag og som konstruktive metaforer;

We redescribe ourselves, our situation, our past, in those terms and compare the results with alternative redescrptions which use the vocabularies of alternative figures. We ironists hope, by this continual redescription, to make the best selves for ourselves that we can (Rorty 1989:80).

Mens metafysikeren mener mennesker gjør kvalitative distinksjoner gjennom en oppfatning av hva som godt og sant, og dermed lærer om seg selv gjennom oppdagelse, ser Rorty mennesket som avhengig av rask selvkonstruksjon og kontinuerlig rekonstruksjon. Denne alltid pågående vilje til endring er en dialektisk prosess, som defineres av Rorty som det å stille vokabularer opp mot hverandre. Slik kommer han frem til at den beste betegnelsen på prosessen er litteraturkritikk. Denne formen for kritikk innebærer en kontinuerlig revisjon av

vokabularet. For ironikeren oppfattes det som om det i den dialektiske prosessen er bedre å bruke litteraturen enn omgivelsene. Dette er fordi litteraturen gir større frihet og mindre fare for å fastne i et bestemt vokabular. Slik har det seg at ironikeren har litteraturkritikere som moralske rådgivere. Disse har lest mye, og *“they have been around”* (Rorty 1989:80). Alt i den hensikt å unngå å bli fanget i andres vokabular.

For Rorty (1989) fremstår litteraturkritikken i den rollen som tidligere var okkupert av vitenskap, religion og filosofi. Litteraturkritikkens overlegenhet er derfor parallell med ironikerens overlegenhet over metafysikeren. Rorty legger ikke skjul på sin skepsis mot metafysikeren. Han hevder at ironikeren lider under metafysikkens uvitende moralisering, som eksempelvis underordner litteraturen til å være irrelevant i forhold til moralsk refleksjon. Slik Taylor og MacIntyre har en moralsk vinkling på sin argumentasjon, kommer også Rorty med sitt syn på hvordan samfunnet bør være for at menneskene skal kunne fungere best mulig. I Rortys sammenheng handler dette om friheten til å danne et vokabular til fortellingen om livet, eller det å få muligheten til å konstruere sitt selv. Dermed blir mennesket også i stand til å forfatte sin egen livsfortelling.

Når andre vil gå langt i å finne kriterier for det som er sant og godt, hevder Rorty at det sanne og gode er et hvert utfall av den frie diskusjon. Et samfunn med forutsetning for fri diskusjon beskrives som et samfunn der presse, domstoler og universiteter er frie, og der det finnes frie valg og fravær av analfabetisme. Videre understrekes viktigheten av høyere utdanning og sosial mobilitet.

3.2 Selvets forhold til “de andre”

Det som har blitt diskutert i dette kapitlet berører selvets forhold til samfunnet det lever i. Subjektets tilknytning til det ordinære livet var jo det sentrale punktet både for Taylor og MacIntyre. Når Rorty så presenteres som en kontrast, kan en raskt tolke det dit hen at han ikke forholder seg til berøringspunkter mellom individ og samfunn i det hele tatt. Dette skal ses nærmere på i det følgende, og bygger på det som kom frem i det foregående, om forutsetning for det ironiske selvet. Nemlig livet i det liberale samfunn. Rortys innbyggere i

hans liberale utopia¹⁴ er mennesker som ser det kontingente i språket og i moralsk refleksjon. Kanskje er det en litt enkel forklaring, men det kan synes som om samfunnets rolle er å tilrettelegge for ironikerens frihet til å være ironiker (Rorty 1989).

3.2.1 Det liberale samfunn

Rorty (ibid.) mener det liberale samfunn derfor ikke bør forholde seg til dualismer som relativisme – absolutisme, rasjonalitet – irrasjonalitet og moralitet – ”expediency”. Disse er ikke egnet for å gi en god beskrivelse av et liberalt demokrati, men bidrar heller til en metafysisk fastlåsning. Dette henger sammen med hans poetisering av språket. Heller enn disse dualismene, trekker Rorty frem begreper som metafor og selvkonstruksjon. Slik går han bort fra tanker om moralske grunnlag for demokrati, og erstatter det med et språk som hele tiden kan vise noe nytt, og ikke er fastlåst i gamle beskrivelser. Han beskriver dette som skillet mellom søken etter fundamentet og rebeskrivelse.

Det frie samfunn, med den frie samtalen, er et samfunn som anerkjenner det kontingente ved samfunnsutviklingen. Kulturen i et liberalt samfunn er derfor et resultat av dette, og et resultat av befrielsen fra behovet for en trang til metafysikk. Kort sagt er den liberale kulturen fri for metafysiske begreper. Slik beskriver Rorty utviklingen av samfunnet mye på samme måte som han beskriver selvet. Utvikling betyr da det å kunne erstatte gamle ord med nye, å kunne bruke metaforer for å beskrive. Det er også derfor dualismene som ble nevnt ovenfor er utilstrekkelige. Det som erstatter krigeren som samfunnets helt er nå den sterke poeten. Dermed er det liberale samfunn en forutsetning for subjektets særegne livsfortelling. Dette bygger på friheten som oppstår i fraværet av en allmenn rasjonell etikk. Det som da trer frem som det sentrale er selvkonstruksjonen gjennom språket, om konstruksjon ut fra noe bestående, men ikke på bakgrunn av det. Det liberale mennesket står fritt til å bruke bestående vokabularer i en dialektisk konstruktiv prosess, der nye konstruktive vokabularer spiller mot hverandre og er i stadig endring. Slik er det karakteregenskapene ved selvet, eller identiteten, fremstår som en fortelling i stadig endring. Det er så langt ikke mye som gir oss en forestilling om hva som holder et samfunn sammen som samfunn. Det kan nesten synes som om den liberale ironiker til tider fremstår som en kulturløs individualist. Henriksen

¹⁴ Rortys egne ord

(1997) beskriver likevel en form for sammenbindende kraft i Rortys behandling av samfunnet. Rorty beskriver selv "limet" som holder samfunnet sammen, som en form for konsensus, der konsensus betyr enighet om viljen til frihet;

The social glue holding together the ideal liberal society [...] consists in little more than a consensus that the point of social organization is to let everybody have a chance at selfcreation to the best of his or her abilities, and that that goal requires, besides peace and wealth, the standard "bourgeois freedoms" (Rorty 1989:84)

Det er mulig at den beste måten å karakterisere dette limet på er å betegne det som håp. Her trekker Henriksen frem at Rorty gir en nærmere beskrivelse som sier at det som binder samfunnet sammen er konsensus og felles håp. Denne formen for håp kan beskrives som en altruisme. Altruismen er basert på frykt, eller på grunnlag av felles farer. Det er altså ikke noe felles i form av makt, men en solidaritet som er utviklet på grunnlag av en felles opplevelse av noe truende. Fellesskapet gjør at mennesker holder sammen, men på et helt annet grunnlag enn for MacIntyre og Taylor som finner helt andre, og mer avgjørende, felles menneskelige verdier. For å komme nærmere en forståelse av dette vil jeg se på hva Rorty sier om forholdet mellom demokrati og filosofi.

3.2.2 Demokrati før filosofi

Subjektets frihet, slik Rorty (1990) presenterer det, forutsetter et politisk system som er frigjort fra filosofiske og religiøse fundament. Det demokratiske samfunn er således ikke avhengig av felles verdier blant deltakerne. Dette er også et perspektiv fra opplysningsfilosofien. Her var imidlertid mange villige til å gå så langt som å avvise slike verdier som "mumbo jumbo" (Rorty 1990:279), altså som bare tull. Rorty støtter seg til Jefferson som er enig i det første, men ikke i det andre. Det vil si at han støtter skillet mellom verdier og demokrati, men vil heller argumentere for en privatisering av religionen. Slik får overgripende verdier betydning for personen, i form av en individuell perfektjon, men ingen betydning for sosial orden.

Det som ligger i dette er en spenning mellom troen på at mennesket i seg selv er tilstrekkelig for å delta i et demokrati, og et mer pragmatisk element. Det første understreker mennesket rettigheter og verdighet som mennesker. Den andre siden sier noe om erkjennelsen av disse personlige verdiene som utilstrekkelig i konstituering av samfunnet. Den enkelte må

“*sacrifice her conscience on the altar of public expediency*” (Rorty 1990:280). Problemet er at dette blir møtt med en filosofisk rasjonalisme som vil frembringe ahistoriske sannheter om moral og mennesket. Dette er uforenlig med privatiseringen av selvet. Rorty fortsetter derfor med å trekke frem tenkere som kan hjelpe til med å utfordre en slik form for rasjonalisme. Jeg har allerede nevnt Davidson og psykoanalytikere som Freud og Schafer.¹⁵ Videre trekker Rorty frem Heidegger og Gadamer, som har vist hvordan mennesket er et historisk vesen. Som liberalist finner Rorty visse likhetstrekk med kommunitaristene på dette området, i og med at også disse avviser en form for universell rasjonalisme. Det de kritiseres for er heller at de trekker Rortys perspektiv på demokratisk samfunn i tvil;

This is the view that liberal institutions and culture either should not or cannot survive the collapse of the philosophical justification the Enlightenment provided for them (Rorty 1990:281).

Også Rorty betegner både Taylor og MacIntyre som kommunitarister, men skiller dem fra hverandre i to forskjellige retninger innefor kommunitarismen. De representerer henholdsvis en andre og tredje retning. Den første knytter han til Adorno og Horkheimer. De var bekymret for moralen i et samfunn som tillot pragmatisme og dermed frakopling fra sannheten. De mente at en pragmatisk tenkning ikke kunne fungere transenderende og miste sin relasjon til sannhet. Dette er en sosiologisk-historisk ytring om det jeg tidligere kalte ”limet” i samfunnet.

MacIntyre har, i følge Rorty (1990), et syn på individet som blir produsert av liberale institusjoner som uønskelig. Han ser det moderne samfunnets teorier som reduserende til det absurde. Således kan det sies å være et moralsk standpunkt som sier at fordelene med det liberale samfunn blir overvunnet av ulempene, med sine individualister og ”unoble” kultur.¹⁶ I den tredje retningen finnes Taylor. Her beskriver Rorty et perspektiv der et politisk system forutsetter en teori om menneskets natur som klargjør dets historiske karakter. Påstanden bryter med opplysningstanken ved å fokusere på selvets historisitet. Det er denne retningen Rorty viser mest interesse for.

¹⁵ Rorty nevner ikke Schafer eller Freud, men sier bare *psykoanalytikere*

¹⁶ [...] *the ignoble and sordid character of culture (Rorty 1990:282).*

I forbindelse med det tredje spørsmålet dukker det opp to nye spørsmål. Det første er hvor vidt det liberale demokrati i det hele tatt trenger å forsvares med en teori som Taylor fremsetter. Rorty (ibid.) hevder at den som følger pragmatismen neppe vil kreve noe slags filosofisk støtte, til tross for at filosofiens språk benyttes for å artikulere. Rorty forklarte tidligere hvordan vokabularet forholder seg parasittisk til andre og eldre vokabular. Det sentrale ved det første spørsmålet er at selv om liberaleren utvikler en teori om selvet i tilknytning til det politiske system, får ikke teori forrang for det liberale demokrati. Man setter demokratiet først for så å danne en filosofi som passer. Her er kjernen av forskjellen mellom kommunitaristene og liberalistene. Tilhengere av det liberale demokrati ville aldri, i motsetning til kommunitaristene, hevde at demokratiet ikke står sterkere enn sine filosofiske fundament.

Det andre spørsmålet viser imidlertid en likhet mellom Taylors teori og Rortys. Når Taylor beskriver modernitetens farer, fremsetter han et moralsk ideal som handler mer om gjensidig avhengighet enn om individualisme. Spørsmålet omhandler forholdet mellom selvet og samfunnet og om hvor vidt Taylors oppfatning av denne sammenhengen ikke passer bedre med et liberalt perspektiv enn med et opplysningsfilosofisk. Rorty svarer *ja* på det spørsmålet og anerkjenner Taylors sammenheng mellom selvet og samfunnet, men under forutsetning at det er blitt svart *nei* på det første spørsmålet. Det vil si at Rorty deler kommunitaristenes tanker om at samfunnet har en viktig betydning for mennesket. Det som er avgjørende er at han ikke tillater at politikken blir gjort sekundær i forhold til en oppfatning om mennesket.

Instead of thus suggesting that philosophical reflection, or a return to religion, might enable us to re-enchant the world, I think that communitarianism should stick to the question of whether disenchantment has, on balance, done us more harm than good, or created more dangers than it has evaded (Rorty 1990:294)

I sitatet krever Rorty at kommunitaristene reflekterer over prisen som må betales for et fritt samfunn. Han støtter seg til Dewey som var villig til å betale dyrt for åndelig frigjøring. Og prisen er *disenchantment*. Slik sett mente Dewey at det ikke var verdt å overta goder utviklet av andre eller tidligere samfunn, hvis prisen var en redusert evne til å la mennesker være i fred. Det vil si at en hindrer dem i å prøve ut sine private oppfatninger av perfektjon hver for seg.

3.3 Oppsummering

Når filosofien erstattes av litteraturen gis mennesket frihet til å skape sin egen fortelling om seg selv. Dermed legges også grunnlaget for virkelig å forstå seg selv. Det sentrale i dette kapitlet har derfor vært å få frem et perspektiv som sier noe om et aktivt subjekt, eller som det jeg har betegnet som forfatter av egen livshistorie. Utgangspunktet for dette har vært å leke med tanken om at MacIntyres emotivist er Rortys suverene ironiker.

For å forstå styrken i Rortys teori har det vært nødvendig med en behandling av hans vending mot språket. Dermed er selv produksjonen av språket ingenting annet enn danningen av egen identitet. Slik kan man si at selvet på ingen måte avdekkes, men skapes. Hensikten er å unngå at en bruker en annens språk om seg selv, noe som ville ha vært utilstrekkelig. Her vil jeg si at Rorty fremstår som radikal i spørsmålet om å opptre som forfatter i eget liv. Han tilskriver mennesket nesten ubegrensede muligheter.

Poenget med emotivisten og ironikeren var ikke å slå i hjel det ene med det andre, men å legge grunnlaget for en produktiv motsetning. Ricoeur spiller både på moralteori og på litteraturteori når han presenterer sin teori om narrativ konfigurasjon av identitet. I den sammenheng er det noe viktig å lære av Rorty. Han beskriver litteraturteoretikeren som en som har vært rundt. Det minner om Ricoeurs påstand om at litteraturen er et stort laboratorium for tanker. Det handler om å legge vekt på fiksjonens rolle i dannelsen av identitet.

4. Om konfigurasjon og fortelling

...that literature proves to be an immense laboratory for thought experiments in which this connection is submitted to an endless number of imaginative variations (Ricoeur 1994:159).

Å knytte personlig identitet til narrative struktur er for Ricoeur ikke en rent ukomplisert oppgave. Hans verk om narrativ teori, *Time and Narrative I-III*, spiller på et bredt spekter av teorier og perspektiver. Ugglå (1994) hevder man kan finne ikke mindre enn et halvt tusen forskjellige referanser, noe som sier litt om omfanget. Det har også blitt sagt at Ricoeur har en forkjærlighet for teoretiske omveier. Da ikke omveier for omveiens egen del, men for å gjøre en analyse så grundig som mulig. Slik får han frem sine perspektiver ved å bygge på styrken i andres teorier.

Det grunnleggende for å forstå Ricoeurs perspektiv på personlig identitet, er å sette seg inn i hvordan han mener fortellingen om livet skapes og hva den består av. Han ønsker hele tiden å skape noe produktivt ved å spille på spenningen mellom subjektets forankring og subjektets frihet. Det er denne spenningen som representerer det innovative i språket.

Grundigheten hans gjør imidlertid at han ikke kommer unna å beskrive erfaringers temporale karakter. Han trekker derfor frem spørsmål om tidens relasjon til menneskets identitet, og kommer frem til at fenomenologiens behandling av menneskelig tid er nødvendig men utilstrekkelig. Ricoeur mener man må gå en berikende omvei om litteraturen. Det er også her det innovative aspektet kommer frem. Han tar både hensyn til at mennesket er moralsk forankret og at det er avhengig av og i stand til poetisk komposisjon av livsfortellingen.

For Ricoeur er komposisjonen knyttet til Aristoteles begrep om mimesis. Det er dette som bringer inn den meningsbærende strukturen. Det vil si at menneskets identitet er grunnlagt i komposisjonen av en livsfortelling. Hensikten med dette kapitlet er å vise hvordan mennesket kan fungere som forfatter av egen livsfortelling, ved å ta hensyn til temaene som har vært omtalt i de foregående kapitlene.

4.1 Tid og fortelling

Tidens eksistens konstitueres hos Augustin gjennom *distentio*, gjennom en tredelt nåtid. Ricoeur (1984) mener at Augustin forlater en kosmologisk forklaring på tidens eksistens for å kunne løse gåten om tidens eksistens utelukkende i sjelens utstrekning. Det er her snakk om å måle tiden på grunnlag av bevegelse, men altså ikke himmellegemers bevegelse. Det siste ser Augustin på som foranderlig. Han mener at tid kun måles som bevegelse av sjelen. Slik løser han gåten om tidens væren, og gåten om måling av noe som ikke har objektiv varighet.

Ricoeur snakker om denne prosessen som både aktiv og passiv. Selve aktiviteten består av forventning, oppmerksomhet og hukommelse, mens det passive består av inntrykk og utgjør dermed den utvidete sjelen. *Distentio* er passivitetens inntrykk og knyttes til hukommelse, mens den er resultatet av den aktive intensjon, eller *intentio*; ”*Therefore, the more the mind makes itself intentio, the more it suffers distentio*” (Ricoeur 1984:21). Dette kan også ses på som en forklaring på det Pålshaugen (2001) sier om en ulykkelig tilstand. Det vil si at intensjonen er å få orden i livet, mens *distentio* alltid ender i uorden og en splittet sjel. Ricoeur selv mener derfor at vår ordinære oppfatning av tid endres når den går gjennom fortellingen. Han understreker at Augustins og fenomenologenes behandling av den opplevde tid er utilstrekkelig, ettersom den kun vender seg innover mot den indre tidsbevissthet og dermed ikke forholder seg til den biologiske eller kosmiske tid. Slik vil kritikken også ramme Carr, som støtter seg på Husserls redegjørelse for tid. Gjennom en drøfting av Augustins behandling av tidsopplevelsen viser Ricoeur hvordan denne ender i aporier¹⁷ som ikke løses kun med henvisning til sjelens opplevelse av temporal utstrekning (Ricoeur 1984).

Ricoeur starter med å diskutere tidens væren og ikke-væren. Han presenterer aporien om tidens eksistens, der han med Augustins ord sier at tiden umulig kan eksistere når fortiden ikke finnes lenger, fremtiden ikke eksisterer ennå og nåtiden ikke har varighet. Denne oppgavens andre kapittel viste at løsningen på dette er å utvide nåtiden gjennom hukommelse og forventning, til den trefoldige nåtid. Dette gir tiden varighet, men spørsmålet om eksistens besvares kun ved å forklare hvordan mennesket måler tiden.

¹⁷ Defineres som et spørsmål eller et problem uten løsning.

Paradokset omhandler måling av noe som ikke har eksistens. Her er svaret at tiden, eller den temporale erfaring, beveger sjelen. Det som forventes passerer fra fremtiden gjennom oppmerksomhet i nåtiden til hukommelsen i fortiden. Slik gir tidens utstrekning et inntrykk i sjelen. Inntrykket er en utvidelse, eller *distentio animi*;

Distentio animi no longer provides just the "solution" to the measurement of time. It now expresses the way in which the soul, deprived of the stillness of the eternal present, is torn asunder (Ricoeur 1984:27).

Kontrasten mellom den menneskelige tid og den guddommelige evighet er en ulykkelig tilstand som lar menneskets sjel gå fra intensjonens samsvar til *distentio*'s ikke-samsvar.

I et forsøk på å løse Augustins problemer vender Ricoeur (1984) seg til Aristoteles og hans *Poetikken*. Foreningen av de to studiene, Augustins *Bekjennelser* og Aristoteles *Poetikken*, skal vise sammenhengen mellom det å fortelle en historie og erfaringer med sin temporale karakter. Den poetiske løsningen på Augustins aporier går, for Ricoeur, gjennom "emplotment", eller Aristoteles *mimesis*. På en annen måte kan man si at Ricoeur løser problemet med de temporale erfaringers ikke-samsvar ved å bruke diktetekunsten.¹⁸

Mennesket er således avhengig av å gjøre ikke-samsvar til samsvar ved hjelp av poesi. Dette knytter Ricoeur til språket og den produktive fantasiens rolle i å skape nye beskrivelser gjennom språket, ved hjelp av semantisk innovasjon. Ricoeurs oppfatning av *mimesis* blir behandlet etter en gjennomgang av fantasi og så av referanseproblematikk.

4.1.1 Fantasi og semantisk innovasjon

I det andre kapitlet i denne oppgaven ble den indre tidsbevissthet beskrevet. Det er klart at opplevelse av tiden også for Ricoeur står helt sentralt. Han skriver flere steder om hvordan erfaring er temporal og hvordan fortellingen om livet har temporal dybde. Denne formen for fenomenologi er avgjørende, men i følge Ricoeur har vi behov for hjelp fra hermeneutikken for å forklare hvordan mennesket danner en oppfatning av seg selv. Han hevder at hermeneutikken ikke gjør dette ved substitusjon, men gjennom en poetisk løsning som medierer mellom temporal erfaring og fortelling. Det er altså her han støtter seg til

¹⁸ Fra "*discordance*" til "*discordant concordance*" (Ricoeur 1984).

Aristoteles. Dette skal jeg vise under behandlingen av mimesis. Før det skal jeg vise hvordan språket skaper mening gjennom produktiv fantasi og semantisk innovasjon.

Uggla (1994) hevder at den produktive fantasien inntar en sentral plass i Ricoeurs teori. Dette er selve grunnlaget for den semantiske innovasjon, som skaper vår fortelling om erfaring. For å få frem Ricoeurs ståsted plasserer Uggla Ricoeur som et tredje alternativ mellom Sartre og Hume. Altså mellom et perspektiv på fantasien som irrelevant for erfaring, og et perspektiv der fantasien er utelukkende knyttet til det erfarte objektet. Slik ønsker han å vise hvordan Ricoeur beskriver fantasiens skapende kraft. I Sartres tilfelle er fantasien en negerende handling, en mulighet til å negere persepsjonen av virkeligheten. Man kan si at noe gjøres til intet. Kraften i dette synet er at muligheten det gir til å forestille seg noe som ikke er virkelig, som da kan fungere som kritikk av det virkelige. Uggla mener at Sartre på radikal måte ser mennesket som fritt, gjennom at det kan fantasere. Denne formen for frihet var noe kommunitaristene tok sterk avstand fra. Dette følges et stykke på vei av Ricoeur. Han ser ikke fantasien som en ren imaginær dimensjon. Han ønsker imidlertid å overskride dualismen som ser fantasien som enten imaginær eller som en deskriptiv beskrivelse av virkeligheten, og gjøre noe produktivt heller enn å pendle mellom ytterlighetene;

Utifrån Ricoeurs perspektiv skulle man kunna säga att Sartre i sin syn på fantasin överbetonat frånvarons och det negativas betydelse, medan Hume överbetonar närvarons och det positivas betydelse... (Uggla 1994:350).

Det som kjennetegner Ricoeurs syn er at han holder fast på konflikten mellom det negativ og det positive som en mer dialektisk tilnærming til fantasi og virkelighet. Her vil jeg trekke inn forskjellen på likhetens ”er” og forskjellens ”er ikke”, som fantasiens dialektikk. Det er i dette spenningsfeltet at både metaforens og fortellingens referanse oppstår. Her fungerer fantasiens hermeneutikk som syntese av det heterogene og diskontinuerlige, til det Uggla kaller en virkelighetens metamorfose, som også er betegnelsen på spenningen mellom fravær og nærvær, altså mimesis (Uggla 1994).

Innrammingen av Ricoeurs begrep om fantasien kan gjøres ved Hume og Sartre. Selve bakgrunnen hevder imidlertid Uggla (ibid.) finnes hos Kant. Kant følger Hume et stykke på vei i oppfatningen om at kunnskap kommer i utgangspunktet fra sanseintrykk. Men for at sanseintrykk skal bli kunnskap må de struktureres av forstanden. Slik mener Kant at kunnskap har to kilder. Disse er sansekunnskap og forhåndskunnskap. Her er fantasien som en syntetiserende evne som bearbeider og strukturerer kunnskapen. Den blir også viktigere

ettersom den verken er en kopi av virkeligheten, eller en negasjon som gir grunnlag for kritikk av virkeligheten. Kants begrep om fantasi, som Uggla mener Ricoeur bygger på, fungerer som et tredje alternativ ved sin doble struktur. Det vil si at den på den ene siden krever et gitt material som utgangspunkt, og på andre siden står for en uavhengig forming av dette materialet. Det som er sentralt her er at dette gjør spørsmålet om virkeligheten uatskillelig fra den fantasifulle forestillingen om virkeligheten. I denne sammenhengen vil jeg understreke den skapende poesiers forhold til selvforståelsen.

Avsnittet ovenfor beskriver noe Uggla (ibid.) kaller filosofiens kopernikanske vending. Med det menes at Kant inkluderer et aktivt subjekt i dannelsen av kunnskap. Man går over fra et imiterende kunnskapsskema til et mer kreativt og produktivt, som inkluderer fantasi og estetikk. Men selv om subjektets rolle styrkes, finnes det ikke tegn til et suverent subjekt hos verken Kant eller Ricoeur. Det vil si at selv om fantasien og poesien er viktig, beskrives ikke det ideelle mennesket slik som Rortys selvdefinierende ironiker. Selve poenget er å holde på dialektikken og konflikten mellom det fraværende og det nærværende. Dermed er fantasien verken beskrevet som fullstendig fri fra eller fullstendig styrt av sanseerfaringer. Ricoeur setter fantasien i sammenheng med et regulerende skjema. Uggla liker bedre begrepet skjemativering, ettersom det understreker handlingens aktive karakter. Skjemativering gir en regulert fantasi. Heller enn å knytte an til en ubegrenset fantasi, vender Ricoeur seg til språket. Virkelighetskonstruksjonen er i direkte tilknytning til måten vi bruker språket. Han knytter skjemativering til lingvistikken, slik at fantasien står i et viktig samspill med språket. Slik blir den skapende handlingen en semantisk innovasjon. Når Ricoeur koplek sammen fantasien og språkproblematikken, mener Uggla at han får frem fantasiens medierende rolle. Det er filosofiens språklige vending som gjør det mulig å gå omveien om språkproblematikken. Denne omveien er således uunngåelig i omtale av meningsdanning, sannhet og personlig identitet. Hos Ricoeur er språkets struktur det sentrale når han fornyer Kants forestilling om en produktiv fantasi. Fantasien formidles gjennom språket, og får sin produktive rolle gjennom metaforer og fortellinger (ibid.).

Å betrakte sammenhengen mellom fantasi og språk gir et syn på språket som ikke-transparent. I motsetning til opplysningsfilosofene, som så språket som noe rent sekundært i forhold til virkeligheten, er språket her konstituerende av subjekter og meningsproduksjon. Polkinghorne (1988) hevder i den sammenheng at lingvistiske former innehar sin egen virkelighet. Han mener at menneskelig erfaring ikke kan forstås uten å være knyttet til

lingvistiske former. Slik bringer også han inn relevansen av litteraturteori i forståelsen av menneskelig erfaring, slik at forståelsen grunnlegges i hermeneutiske og analytiske tilnærminger. Også Ricoeur er villig til å se språket som en selvstendig virkelighet. Han knytter en hermeneutisk tilnærming til sammenhengen mellom menneskelig erfaring og språkets overindividuelle karakter. Det overindividuelle knytter igjen språket til den menneskelige kommunikasjon (Uggla 1994). Slik spiller språkets sosiale dimensjon hele tiden en avgjørende rolle.

Uggla (ibid.) mener at Ricoeur strekker seg i to språkfilosofiske retninger. For det første mot strukturalismen og Saussure. Her finner han et syn på språket som et sluttet system og en anonym kode. Her er det ikke mulig å snakke om semantisk innovasjon, ettersom det ikke tillates noen språklig kreativitet. For det andre finner han inspirasjon i romantiske forestillinger om språkets frie utfoldelse. Det forlokkende her er den ubegrensede og uregulerte frihet. Slik ser Ricoeur språket som en dialektikk mellom det ferdige produkt og fri meningsproduksjon. Kort sagt kan man si at språket må finnes for å brukes, men kan ikke finnes uten at noen bruker det. Språket er noe man må lære seg, men som etterpå kan brukes på nye og uventede måter. Det er nettopp brudd på språkets regler og betydning som er kjernen i den innovative egenskapen. Disse bruddene i språket er hele tiden nødvendige for å beskrive verden, og kjennetegnes av sin poetiske karakter.

Den poetiske karakteren inkluderer komposisjon av fortelling. Slik skapes også mening gjennom at menneskets liv fortelles som en historie. Det er grunnlaget for menneskets personlige identitet. Ricoeur går langt i å se identitet som komposisjon av en tekst. Som en litterær tekst bringer komposisjon av den personlige identitet noe nytt til verden. Man kan da også si at den bryter med noe gammelt og skaper noe nytt.

4.1.2 Referanse

Menneskets selvforståelse er avhengig av fantasien. Her vil poesien ha som ambisjon å si noe nytt om sannheten, ved hjelp av fiksjonen. Ricoeur mener at metaforen her forholder seg til setningen slik som fortellingen forholder seg til diskurs. For å komme nærmere en forståelse av hva denne formen for referanse betyr, kan det være til hjelp å se på hva Ricoeur mener metaforen produserer.

Ricoeur (2003) mener at man i første omgang må gå bort fra å se metaforen kun som et retorisk grep. Han ser metaforen som noe annet enn kun språklige ornament, som sier noe bra, men uten å produsere noe nytt. Metaforen beskrives derfor som en dualitet mellom retorikk og poesi. Ved siden av metaforens retoriske funksjon i overtalelse har den en poetisk funksjon, som hjelper oss i komposisjonen av en representasjon av menneskelig handling. Poenget med metaforen, som med fortellingen, er at den strekker seg utover språkets grenser. Bare slik kan man i det hele tatt snakke om referanse.

Etter å ha etablert et skille fra retorikken, vil det også være naturlig å nevne metafor-teori som jeg har nevnt tidligere. Behandling av referanse hos Ricoeur (ibid., 1984) skiller seg fra det som finnes hos liberalistene Rorty og hos Davidson¹⁹, ved at de to ikke har noen ambisjoner om å vise noen referanse til noe utenfor språket. Rorty (1989) forholder seg her kun den ironiske poesien. Det som kjennetegner ironikeren er nettopp anerkjennelsen av at å si noe om en objektiv virkelighet er umulig. Ingen av disse perspektivene representerer den form for språklig innovasjon Ricoeur er ute etter å vise.

Hos Ricoeur (2003) handler det her om referanseproblematikk på det semantiske planet, semantisk innovasjon. For det narrative er det tilsvarende snakk om referanse på det hermeneutiske planet. Det siste vil bli forsøkt vist under behandlingen av mimesis nedenfor. For å få frem referanseproblematikken trekker Ricoeur frem et skille mellom semiotikk og semantikk. For det første viser dette skillet et utsagns syntetiske karakter i spillet mellom ”signifier” og ”signified”. Men det viktigste skillet er mellom semantikkens forbindelse med tingene og semiotikkens forbindelse mellom tegn. Språket i seg selv har ikke noen problemer med referanse siden det er et system der tegn forholder seg til andre tegn. Setningen (metaforen) og diskursen (fortellingen) gir språket mening til noe som er på utsiden av språket selv, og er derfor selv-transenderende. Det transenderende er selve referansen. Det er også dette som skiller semantikken fra semiotikken. Når semiotikken forholder seg til forholdet tegn i mellom, betegner semantikken verden. Den er opptatt av forholdet mellom språket og verden;

¹⁹ Kapittel tre i denne oppgaven.

Semiotics is aware only of intralinguistic relationships, whereas semantics takes up the relationship between the sign and the things denoted – that is, ultimately, the relationship between language and the world (Ricoeur 2003:85).

Slik vil Ricoeur underordne semiotikken semantikken, og sier at den første er en abstraksjon av den siste. Han skiller således også mellom setningens mening og dens referanse;

The sense is what the proposition states; the reference or denotation is that about which the sense is stated (Ricoeur 2003:256).

Viktigheten av dette skillet er karakteristisk for et levende språk. Det finnes ikke noe absolutt regelmessig forhold mellom mening og referanse. Eksempelet han bruker til å vise det er at "Aftenstjernen" og "Morgenstjernen" har samme referanse, mens meningen er forskjellig. Det betyr at det finnes ikke noe bestemt tegn som tilsvarer en bestemt mening som igjen korrelerer med en bestemt referanse. I denne forbindelse opererer ord og setning som poler innefor samme semantiske enhet, slik at de sammen gir en mening og en referanse. Slik støtter Ricoeur seg til Frege, og mener at man ikke skal nøye seg med mening, men forutsette en referanse. Hvis man så på samme måte skal møte en tekst, blir beskrivelsen av referanse noe annerledes. Her blir mening relatert til verkets komposisjon eller dets struktur, mens referansen er verkets verden. Slik får denne måten å tenke på relevans for den foregående beskrevne mimesisprosessen, ettersom hermeneutikken er det som redegjør for fortellingens forhold til dens verden (Ricoeur 2003).

Dette siste, sentrale punktet, forutsetter et syn på litteratur som ikke krever en suspensjon av forholdet mellom mening og referanse. Det er nemlig et av de viktigste budskap, at referanse ikke begrenser seg til vitenskaplige utsagn. For å gjøre dette skiller Ricoeur (ibid.) mellom primær og sekundær referanse. I litteraturen fungerer referansen som en sekundær referanse, siden den primære referansen suspenderes. Det er imidlertid metaforen som viser dette prinsippet best. Slik kan man si at metaforen reiser krav om sannhet, noe Ricoeur mener står i kontrast med et retorisk syn som ser metaforen som et språklig ornament. Følger man Ricoeur videre i argumentasjonen, ser det ut som det mest slående eksempelet på dette er den referansen som produseres i et dikt. Diktets strategi oppløser den bokstavelige referanse og skaper en ny. På samme måte fungerer metaforen, som "*a poem in miniature*" (Ricoeur 2003:262). Han støtter seg til Northrop Frye, og sier at metaforen, som diktet, har en metaforisk funksjon som er hypotetisk. Ikke i en matematisk forstand, men som en fiktiv henvisning til verden. Kanskje rettere sagt en potensiell referanse.

Hele prosessen er en skapelse av metaforisk mening. Behovet for en metaforisk mening fremkalles i det hele tatt av en bokstavelig beskrivelses utilstrekkelighet, eller umulighet. Denne bokstavelige mening ødelegges og tar med seg den primære referanse. I ruinene dannes en sekundær referanse som en poetisk skapelse. Dette beskrives som en synkron og tosidig prosess. Eller som en prosess med en negativ strategi med et positivt motstykke. På samme tid som meningen destrueres, er dette en innovasjon ved vridning (twist) av ordenes bokstavelige mening;

Within the perspective of semantic impertinence, the self-destruction of meaning is merely the other side of an innovation in meaning at the level of the entire statement, an innovation obtained through the `twist` of the literal meaning of the words (Ricoeur 2003:272).

Det er dette som beskrives som den levende metafor. Det er således ikke en strategi for overtalelse, for å overtale andre med språklig ornament, men en gjenbeskrivelse av virkeligheten gjennom heuristisk fiksjon. Gerhart (1996) understreker viktigheten av det produktive hos Ricoeurs metaforsyn. Hun trekker frem det som er det viktigste med drøftingen, nemlig hvordan den språklige innovasjon hjelper oss til å forstå nye opplevelser og hendelser. Det vil si tolkning av menneskelig handling. Hun mener at spenningen i språket mellom virkelighet og fiksjon er det som utvider språket til å forklare nye ting.

Det er i denne sammenheng ikke interessant med en grundig redegjørelse for Ricoeurs kompliserte metaforteori, men heller en utdypning av referanse som kombinasjon av fantasi og virkelighet som knyttes til teori om metafor. Her fremkommer dette som spenningen mellom likhet og forskjell, eller ”er” og ”er ikke”. Det interessante er hvordan den språklige representasjonen av handling ikke er mimesis i form av direkte kopi, men som produksjon av noe nytt. Den språklige representasjonen kan derfor verken sies å kun være knyttet til enten ”er” eller ”er ikke”. Når metaforen er et godt eksempel er det fordi man her kan problematisere begrepet ”å være som” (Ricoeur 1984).

Ricoeur (2003) bruker et eksempel der naturen sammenlignes med et tempel. *”Nature is a temple where living columns”* (Ricoeur 2003:292). Her forbindes predikatet tempel med subjektet naturen. Det problematiske i utgangspunktet er at ”er” ikke nøyer seg med å betegne likhet, slik at det forbinder natur og tempel, men ser ut til å fungere som absolutt. Hvis så ”å være” opptrer som absolutt mistes spenningen i språket. Problemet løses ved at ”å være” betraktes som metaforisk. Dette skjer ved at ”som” inkluderes, slik at naturen i det

foregående eksempelet ikke *er* et tempel, men *er som* et tempel. Slik kan man også se dette som en metaforisk form, der ”som” reduserer ”å være”s intensitet. Slik mener Ricoeur man fremdeles forholder seg til Aristoteles teori, som han henter sin mimesis fra.

I denne forbindelse trekker Ugglå (1994) frem forskjellen fra Nietzsche, som jeg har nevnt i forbindelse med Rorty. Her mener han at Ricoeur ikke aksepterer språket som en hær av metaforer i betydningen av at språket ”er ikke”. Eller at språket ikke har noen referanse til virkeligheten, et perspektiv på språket Ugglå mener reduserer det til ren løgn. Den spenningen som er behandlet over kan således også betegnes som spenningen mellom sannhet og løgn. I denne spenningen finner Ricoeur metamorfosen mellom mulighet og virkelighet, som nybeskriver virkeligheten. Slik mener Ugglå at teorien om metaforens referanse til virkeligheten går gjennom et imiterende paradigme, til å si noe om virkeligheten. Gjennom dette får vi en forståelse av det poetiske språkets egenart, som også gir oss et grunnlag for å forstå fortelling som mimesis, som jo blir den naturlige fortsettelsen på metafor-teorien. Ugglå går videre med å kontekstualisere meningsproduksjonen. Han mener Ricoeurs metafor-teori er knyttet til kommunikasjon. For at produksjonen av metaforen ikke skal fremstå som en form for språklig selvmotsigelse, må meningsproduksjonen alltid settes i en kommunikatív kontekst. Produksjon av mening er uløselig knyttet til kommunikasjon av mening.

White (2003) mener at det er mulig å sammenligne historieskrivning og personlige fortellinger. Han hevder at når fortellingen, slik som metaforen, har en formidlende funksjon, er det hensiktsmessig å se fortellingen som en utvidet metafor. Fortellingen som symbolsk struktur gjensker ikke de hendelser den beskriver, den gir hendelsene retning og følelsesmessig mening. Fortellingen gir dermed ingen avbildning av en aktuell hendelse.

White hevder at den heller leder tankene til billedliggjøring, på samme måte som metaforen;

Slik forholder det seg også med narrative historiefremstillinger. De makter å skjenke en samling fortidige hendelser mening, over og bortenfor den forståelse de måtte gi oss ved å påberope seg formentlige årsakslover, ved å utnytte de metaforiske likhetene mellom samlinger av virkelige hendelser og de konvensjonelle strukturene i fiksjonene våre (White 2003:43).

4.2 Ricoeurs mimesis; en hermeneutisk sirkel

Ricoeur (1984) får, gjennom Augustin, frem det han mener er menneskets temporale erfaring. Men som sagt står han igjen med noen gåter som ikke lar seg besvare gjennom kun en inderliggjøring av en indre tidsbevissthet. Augustin står likevel uten evne til å svare på hvordan mening, eller orden skapes i erfaringen. Han ender jo opp med en splittet sjel etter intensjonen om stillhet. I artikkelen *Den fortalte tid* (Ricoeur 1999) hevder Ricoeur at også Husserl og Heidegger ender i samme problematikk som Augustin. Hos Husserl er dette særlig synlig ved hans utvidete nå gjennom retensjon og protensjon, som dermed bare blir en forlengelse av Augustins trefoldige nåtid. Den samme posisjon som Augustins kontrast mellom tid og evighet for Husserls skille mellom ytre og indre horisont, eller skillet mellom primær og sekundær erindring. Dette er også et problem Carr (1991) støter på. Løsningen på aporier finner Ricoeur i poetikken. Dette presenteres ikke som løsningen på Augustins problemer, og heller ikke en erstatning, men det gir oss en mulighet til å beskrive en verbal erfaring som skaper orden ut av uorden (Ricoeur 1984). Ricoeur benytter nemlig Aristoteles poetikk til å mediere mellom tid og fortelling. I poetikken finnes en beskrivelse av tragedien. Det er tragedien som meningsbærende struktur Ricoeur ønsker å utnytte som meningsbærende struktur.

Begrepene Ricoeur (ibid.) låner fra Aristoteles er mimesis og muthos, der det som står for selve medieringen er mimesis. Det er da slik at det er muthos, eller "emplotment", som ordner menneskets temporale erfaring i en fortelling ved hjelp av mimesis. Mimesis beskrives som en kreativ imitasjon av handling. Ricoeur setter som forutsetning at denne imitasjonen må forholde seg til handlingens referanse til "det virkelige", hvis den skal kunne ta for seg Augustins problematikk med uorden i den temporale erfaringen. Mimesis er i seg selv en handling. Det samme er muthos, eller "emplotment", som beskrives som det å organisere handlinger i et system, eller enda bedre; som komposisjon. Ricoeur støtter seg her til Aristoteles tragedie, det tragiske muthos. Det er dette som nå stilles som kontrasten til Augustins *distentio animi*.

Hva er så et plott? Det kan kalles en form for organiserende prinsipp. Når Ricoeur beskriver det, hevder han at han legger det samme i narrativ som Aristoteles legger i muthos. Det betyr at å komponere et plott utgjør selve ordenen, og danner utgangspunktet for Ricoeurs narrative teori. I første omgang karakteriseres plottet av sin helhet gjennom å ha en

begynnelse, midtre del og en avslutning; der begynnelsen defineres gjennom at det ikke nødvendigvis bygger på noe forutgående. På samme måte defineres også slutten, men da selvfølgelig på omvendt måte. Den midtre delen vil derimot måtte defineres ut fra både å være avhengig av noe forutgående og samtidig noe påfølgende (ibid.). Dette beskrives også av Carr (1991) som en narrativ struktur. Men i motsetning til Carr hevder Ricoeur, med hjelp fra Aristoteles, at denne strukturen bare kan være gitt ved en poetisk komposisjon, og ikke hentet fra selve erfaringen. Videre gjelder dette også for plottets størrelse, som komponeres på en slik måte at det kan oppfattes helhetlig. Det er nettopp dette som utgjør det motsatte av *distentio animi*, ordningen av episoder i forhold til helheten. Jeg oppfatter det slik at bruk av begrepet *helhet*, her viser til den syntagmatiske sammenhengen mellom delene i fortellingen.

Orden finnes altså ikke i utgangspunktet, og slik er det mulig å si at å danne et plott er en komposisjon som bringer sammen uorden, og noe heterogent, til en forståelig helhet. Det er fremdeles viktig at dette ikke er å oppfatte som kopi av handling, men som kreativ imitasjon. Ricoeur mener at dette åpner opp for fiksjon. Mimesis funksjon er således å forklare menneskelig handling "som om", altså på en metaforisk måte slik det ble forklart tidligere, og får dermed en poetisk funksjon og samtidig representerer en forbindelse med et praktisk område. Forbindelsen er en referanse til en forforståelse av handling, en forståelse av elementene som bringes inn i et plott. Det narrative plottet er det som gir selve meningen for mennesker. Ricoeur hevder at dette likevel ikke gis full mening hvis det ikke er knyttet til en temporal eksistens. Derfor er det også viktig for han å knytte Augustins tanker om temporal erfaring sammen med Aristoteles poetikk, selv om Augustins og Aristoteles teorier i utgangspunktet ikke har noe med hverandre å gjøre. Dette understrekes av Ricoeur som sier at medieringen mellom temporal erfaring og fortelling, gjennom mimesis, er hans egen teoretiske konstruksjon (Ricoeur 1984).

Selv om mimesis betraktes som en enkelt handling, velger Ricoeur å dele det opp slik at det blir et tredelt begrep. Gjennom en tredeling blir det lettere å se hvordan han tenker seg komposisjonens rolle. Prosessen går fra prefigurasjon, til konfigurasjon, til refigurasjon. Han legger aldri skjul på at det er den midterste delen som er den viktigste, men alle tre delene er nødvendige. For at delene skal henge naturlig sammen er alle kalt mimesis, men han markerer dem med tall og snakker henholdsvis om *mimesis*₁, *mimesis*₂ og *mimesis*₃. Fra prefigurasjon til refigurasjon finnes en sirkularitet. Dette er en struktur Ricoeur er redd skal være en ond sirkularitet. Problemet er at vi risikerer å ende der vi startet. Dette løses ved at

refigurering opererer på et høyere nivå, som i en hermeneutisk sirkel (ibid.). I beskrivelsen av mimesis berøres igjen både kommunitarismen til Taylor og MacIntyre, og litteraturkritikken til liberalisten Rorty. Dette skjer hovedsakelig henholdsvis under beskrivelsen av mimesis₁ og mimesis₂.

4.2.1 Mimesis₁; prefigurering

Den poetiske komposisjon er grunnlagt i en forforståelse av menneskelig handling. Ricoeur (1984) nevner tre trekk ved denne forforståelsen. Det første er å forstå handlingens meningsfulle struktur gjennom praktisk forståelse, eller identifikasjon av handlingens mening eller semantikk. Videre dens symbolske ressurser ved artikulering av mening. Til slutt dens temporale karakter gjennom å identifisere symbolikkens temporale trekk eller temporale behov. Dette presenteres som mulighetsbetingelser for å kunne danne et plott. Verhesschen (2003) mener en beskrivelse av mimesis₁ viser hvordan det narrative alltid er forankret i det praktiske livet. De tre trekkene nevnt over er det som utgjør denne forankringen. Schweiker (1993) går lenger i å knytte dette til livet innenfor en kultur. Han sier eksplisitt at det handler om å utvikle selvet gjennom sivilisasjon. Dette utgjøres dermed av de regler, verdier og den diskurs som føres i kulturen. Dette er ikke så helt ulikt det jeg har beskrevet tidligere, spesielt gjennom beskrivelsen av kommunitaristene. De hevder jo nettopp at dette er kilden til menneskets narrative identitet. MacIntyre går langt i hevde at menneskenes fortellinger om seg selv bestemmes fullt og helt av den samfunnsmessige tradisjonen deres handlinger er en del av. Det viktige her er imidlertid ikke MacIntyres holisme, men hva Ricoeur har felles med kommunitarister som MacIntyre og Taylor. Schweiker trekker her frem det moralske livet og symbolikken som kan knyttes til dette. Også Ricoeur mener at mennesket er avhengig av å ha en oppfatning av det gode eller det moralske som har sammenheng med noe felles i et samfunn. Dette støttes også av Rendtorff (2000). Han sier at når Taylor kaller mennesket et selvfortolkende dyr, kan det ha sammenheng med potensialet som ligger i en prefigurativ virkelighet. Videre knytter han Ricoeurs tanker om politisk kultur og tradisjon til aristotelisk og kommunitaristisk

tenkning.²⁰ Det er likevel en avgjørende forskjell at Ricoeur ikke gir et teleologisk mål noen betydning for selve fortellingen, men trekker det frem som mulighetsbetingelse.

Mimesis₁ kan også betegnes som en kompetanse til å forstå handlingens kompleksitet. Dette er spesielt viktig når det gjelder dens mening og symbolikk, som i stor grad gis av samfunnet. Som for MacIntyre har det også for Ricoeur sammenheng med praksiser. Ricoeur (1994) anerkjenner derfor det MacIntyre sier om det gode liv, og beskriver det de har skrevet som sammentreff. Men for Ricoeur begrenser dette sammentreffet seg til mimesis₁, og er ikke i stand til å forklare hvordan mennesket danner sin narrative identitet, slik MacIntyre mener. Det Ricoeur vil frem til er fiksjonens rolle. MacIntyre mener at fiksjonen er irrelevant i menneskenes narrative identitet. Ricoeur hevder derimot at fiksjonen inntar den mest sentrale rolle i identitetens konstruksjon. Selve fortellingen kommer jeg tilbake til under mimesis₂, som omhandler komposisjonen av plottet. Ricoeur mener at MacIntyre ikke møter vanskeligheter i konfigurering av identiteten gjennom fiksjon. Til gjengjeld høster han heller ingen frukter av fiksjonens store tankelaboratorium;

However, he does not draw any benefit, as I try to do, from the double fact that it is in literary fiction that the connection between action and its agents is easiest to perceive and that literature proves to be an immense laboratory for thought experiments in which this connection is submitted to an endless number of imaginative variations (Ricoeur 1990:159).

For ikke å foregripe neste del for mye vil jeg gå tilbake til den konkrete beskrivelsen av mimesis₁, og hva den består av. Det som imidlertid har vært viktig i det foregående har vært å få frem skillet mellom mulighetsbetingelser for å kunne komponere et plott og selve komposisjonen, og videre at kommunitaristene ikke forholder seg til konstruksjon av fortelling slik Ricoeur gjør. I det følgende skal det redegjøres for de tre delene mimesis₁ består av. Disse tre delene utgjør en form for prefigurering av hverdagens handlinger som kan brukes som *stoff* for fortelling.

(1) Ricoeur (1984) hevder at handling skiller seg fra vilkårlig bevegelse på forskjellige måter. Å komponere et plott er i første omgang avhengig av å kunne forstå det skillet. Det Ricoeur kaller praktisk forståelse vil da bety evnen til å svare på spørsmål som ”hvem?” og ”hva?”. Altså å kunne se en handlende agent og å kunne forstå hans motiver og intensjoner.

²⁰ I denne sammenhengen nevner Rendtorff også MacIntyre.

Videre vil dette også handle om en evne til å bedømme utfallet av handlinger som positivt eller negativt for den det gjelder.

Selv om dette kan sies å bety forståelsen av handlinger og rekker av handlinger, kan ikke dette regnes for å være fullverdig narrativt. Det er kun et viktig utgangspunkt for å komponere en fortelling, ettersom det ikke forholder seg til de diskursive trekkene ved det å danne et plott. Det er disse trekkene som skiller det narrative plottet fra å regnes som kun rene sekvenser av handling. *Mimesis*₁ som forforståelse av handling forsyner dermed plottet med handling og handlende agenter, men ikke plottets diakroniske sammensetning. Den praktiske forståelsen av handling regnes derfor for å være rent *paradigmatisk*.²¹ Det vil si at momentene i denne forståelsen vil alltid eksistere synkront og sammenhengen vil kunne reverseres. I en fortelling vil det tilsvarende være en diakron og irreversibel sammenheng. Ricoeur beskriver forholdet mellom narrativ forståelse og den praktiske forståelse som et avhengighetsforhold. Plottet gis mening gjennom handling og handlende personer, mens selve handlingen gis mening gjennom å bli organisert i et plott (ibid.). Verhesschen (2003) betegner dette første forankringspunktet for "emplotment" som handlingens semantikk. Dette er kunnskap som alltid vil forventes av en forteller så vel som av et eventuelt publikum.

(2) Hele grunnlaget for i det hele tatt å kunne snakke om mening og poesi ligger i at forståelsen av menneskelig handling alltid allerede er symbolsk mediert. Fortellingen er avhengig av symbolene. Denne forankringen, hevder Ricoeur, er alltid et resultat av sosial samhandling og ikke en psykologisk prosess. Symbolene er altså situert i handling og er derfor også implisitte. Om det første forankringspunktet handler om personlig kompetanse, handler dette altså i større grad om de ressursene som finnes i kulturen. Ricoeur støtter seg til Geertz som hevder at dette kan betegnes som en kulturell prosess (Ricoeur 1984).

Symbolene blir foreskrivende og fungerer som normer for å bedømme handlinger, en moralsk referanseramme. Handlinger vil da gjennom symbolsk mediering få en relativ verdi, og blir på den måten evaluerte. Den kulturelle prosessen gir oss derfor et system av symboler som henger sammen med spesifikke handlingskontekster. Slik gir det mennesket en evne til å lese handling som en form for kvasitekst. Slik kan man si at et slikt system fungerer som

²¹ "...the paradigmatic order..." (Ricoeur 1984:56).

en meningsgivende referanseramme. Her knytter Ricoeur (ibid.) begrepet symbol til begrepet regel eller norm. Dette er en form for sosial regulering, sosiale koder, som sammenlignes med genetiske koder. Med dette menes at de er programmer for atferd som gir form, orden og retning i livet. Det er ikke utenkelig at dette er en viktig del av sammentreffet mellom Ricoeur og kommunitaristisk tenkning. Det symbolske systemet Ricoeur snakker om er helt klart knyttet til etiske normer og regler som ligger immanent i en kultur.

(3) Det siste viktige forankringspunktet Ricoeur knytter til mimesis₁ er forståelsen av handlingens temporale strukturer. Sammenhengen mellom tid og fortelling er fremdeles implisitt, og det er ikke snakk om forståelse av noen form for narrativ eller prenarrativ struktur. Mimesis₁ representerer da det som allerede eksisterer i mennesket, forforståelsen, og dermed grunnlaget for å kunne fortelle en fortelling. Dette elementet beskrives som en fortellingsinduktor. Det er selve strukturen i hverdags erfaringene som får mennesket til å ville fortelle. Mennesket har et behov for å ordne sine erfaringer i forhold til tiden i kjeder av hendelser. Det er her snakk om behovet for fortelling og en spirende evne til fortelling;

It is due to this that we are justified in speaking of life as a story in its nascent state, and so of life as an activity and a passion in search of a narrative (Ricoeur 1991:29).

Som eksempel på behovet for å fortelle, bruker Ricoeur (1984) en psykoanalytikers pasient. Denne pasienten kommer til behandling med en mer eller mindre ødelagt livshistorie, fragmentert eller helt usammenhengende. Målet med behandlingen vil være å sette disse delene sammen til et hele slik at delene fremstår som en forståelig fortelling. Dette vil igjen bety at de forskjellige opplevelsene fortellingen består av også fremstå i en meningsfull kontekst. Et annet eksempel som viser menneskets behov for fortelling er dommerens eller domstolens rekonstruksjon av en forbrytelses hendelsesforløp. Rekonstruksjonen vil også inneholde formeninger om motiver og årsaker. Også her er målet en meningsgivende sammenheng. Når det i begge eksempler i utgangspunktet er snakk om fortellinger som ikke er blitt fortalt før, understreker Ricoeur at forutgående fortellinger også har en viktig rolle i å danne rammen og bakgrunnen for de nye. I det siste eksempelet vil dette kunne være forbryterens fortelling om sin situasjon. Det som knyttes til mimesis₁ er ikke selve komposisjonen, men behovet for komposisjon som på en måte ligger i erfaringen selv, men da uten at den er narrativ i sitt vesen.

I det første eksempelet presenterer Ricoeur en narrativ fremstilling av psykoanalysen. Dette impliserer at livets fortelling vokser frem av kontinuerlige nye fortellinger om det mennesket møter. Slik mener også Ricoeur at menneskets personlige identitet vokser frem. Som søken etter fortellinger om det som oppleves. Rorty bruker psykoanalysen til å forklare sin liberale tilnærming til fortellinger om livet, som står i sterk kontrast til kommunitaristenes. I den foregående redegjørelsen kommer det frem hvordan Ricoeurs teori på flere områder sammenfaller med Taylors og MacIntyres når det gjelder forankringen i samfunnslivet. Det er derfor verdt å understreke at det ikke kan være denne formen for liberal tilnærming Ricoeur har til psykoanalysen.

Selv om Ricoeur eksplisitt deler utgangspunktet for narrativ ordning av menneskers identitet med MacIntyre, mener Ricoeur at man må vende seg mot det fiktive for å fullføre fortellingen. Dette er noe MacIntyre avviser. Rorty sier at det nettopp er det fiktive alene som er avgjørende for menneskers fortelling om livet. Det er derfor når jeg tar Ricoeur et skritt videre at jeg mener å se sammenfallet med Rortys teori. For Ricoeur handler dette om ”emplotment”, eller komposisjon av fortelling, noe han kaller *mimesis*₂.

4.2.2 *Mimesis*₂; konfigurasjon

I likhet med Rorty, legger Ricoeur avgjørende vekt på poetisk handling når det gjelder det å skape mening i livet. Selve den komponerende delen av fortellingen krever en poetisk fantasi, som for MacIntyre er uaktuell. Men selv om sammenligningen med Rorty både er relevant og fristende, er det fare for å trekke det for langt. I sitt syn på filosofi og poesi, der han alltid gir poesien forrang, betegnes Rorty av Bruns (1993) som en slags postmoderne aristoteliker. Dette kan man ikke si om Ricoeur. En tilsvarende merkelapp på Ricoeur vil, med Wallace, gi han betegnelsen en postmoderne realist; *”To suggest an awkward labell...”* (Wallace 1993:248). Det sentrale er at Ricoeur hevder at teoretikere som Rorty opererer med en falsk distinksjon mellom sannhet som skapt og sannhet som avdekket. Wallace mener Ricoeurs tilnærming er et forsøk på å finne en middelvei mellom Rortyansk-Nietzschiansk benektelse av litteraturens sannhetsbærende funksjon, og synet på sannhet som sikker og universell som et foundationalistisk syn. Det er imidlertid slik at sammenligningen mellom Rorty og Ricoeur blir fruktbar i overgangen fra *mimesis*₁ til *mimesis*₂. Begge trekker frem litteraturens meningsbærende funksjon (ibid.).

For Ricoeur er den produktive fantasien i *mimesis*₂ selve vendepunktet i hans teori. Her tar han hensyn til at det å konstruere en fortelling er å bevege seg i noe mer eller mindre kontingent, for så å aktivt skape mening. Det er dette som er medieringen mellom den temporale erfaring og fortelling;

I take it as established that mimesis₂ constitutes the pivot of this analysis. By serving as a turning point it opens up the world of the plot and institutes, as I have already suggested, the literariness of the work of literature (Ricoeur 1984:53).

Det litterære i sitatet viser til Aristoteles, som jo Ricoeur henter sin teori om "emplotment" fra. Hensikten for Ricoeur er å frigjøre denne formen for konfigurasjon fra Aristoteles drama, og benytte det på organiseringen av opplevde hendelser til fortelling. Dette er grunnen til at han rammer inne *mimesis*₂ mellom *mimesis*₁ og *mimesis*₃. *Mimesis*₂ har dermed en mellomliggende posisjon på grunn av sin medierende rolle. Dette er en aktiv rolle, noe som gjør at Ricoeur heller vil bruke begrepet "emplotment" om *mimesis*₂ enn begrepet plott. "Emplotmentbegrepet" viser i større grad dynamikken mellom del og helhet. Denne dynamikken kan sies å fungere på tre måter.

(1) Den første handler om å mediere mellom enkelte hendelser og helheten i fortellingen, altså fra diversiteten av det enkelte til en sammenheng som er noe mer enn summen av delene. Dette er hovedprinsippet i *mimesis*, og representerer det hermeneutiske ved prosessen. Det er snakk om det resiproke mellom *fra* og *til*. Slik ordnes enkle erfarte hendelser til et meningsfullt hele. (2) Dette henger sammen med at *mimesis*₂ gir sammenheng til det heterogene i temporal erfaring. Med heterogene faktorer menes her handlende agenter, omgivelser, mål/middel, osv. Dette plasseres således i en syntagmatisk sammenheng, som jo er nødvendig i en fortelling, noe som også ble nevnt som fraværende i *mimesis*₁ (om forståelse av handling, handlingens semantikk). Slik mener Ricoeur at vi kan snakke om en syntese av det heterogene. Det er dette som er den poetiske løsningen på Augustins paradokser om tiden. Augustin kom frem til at det ikke var annet enn å gå fra orden til uorden. Ved *mimesis* hentet fra Aristoteles, kan Ricoeur svar på dette ved å gå fra uorden i den temporale erfaring til orden i mennesket fortelling. (3) Den siste medierende funksjonen handler om plottets temporale natur. Denne funksjonen reflekterer det faktum at fortellingen er satt sammen av hendelser i en temporal rekkefølge. For det første betyr det at fortellingen konstrueres som kronologisk, og viser hvordan fortellingen oppleves som episodisk. For det andre gis denne kronologien en temporal sammenheng som i

utgangspunktet er heterogen. Jeg vil også her snakke om syntese av noe heterogent (Ricoeur 1984). Om en lykkes i konfigurasjonen bestemmes av om det er mulig å følge fortellingen. ”Emplotmentprosessen” må gi et følgbart plott. Det er dette som betyr at Augustins uorden har blitt brakt til orden;

In short, the act of narrating, reflected in the act of following a story, make productive the paradoxes that disquieted Augustin to the point of reducing him to silence (Ricoeur 1984:68).

At konfigurasjonen er en innovativ poetisk aktivitet, betyr ikke at den ikke forholder seg til tradisjon. Fortellingen finner således alltid sted innenfor et tradisjonelt skjema. Et slikt skjema utvikles innenfor en tradisjon, i samspillet mellom innovasjon og avleiring. Ricoeur betegner slike avleiringer som paradigmer, som bestemmer fortellingens typologi. Disse paradigmene utvikles gjennom historien, og er alltid et resultat av tidligere innovasjoner som former og genre. Slik lages også regler for påfølgende eksperimentering i det narrative feltet. Nye eksperimenteringer vil sakte men sikkert endre reglene, slik at det dannes nye. Om man kan kalle den poetiske innovasjonen for en form for fantasi, er det riktig å si at denne fantasien alltid står i et samspill med paradigmene. En fortelling kan således innta alle mulige posisjoner mellom tradisjon og avvik som to ekstreme poler. Det må understrekes at nettopp dette punktet er sentralt når det gjelder enkeltmenneskets konstruksjon av personlig identitet. Uansett vil en fortelling til en viss grad avvike fra andre fortellinger. For det første vil en fortelling alltid være unik i forhold til andre fortellinger i samme genre. For det andre er det mulig fortellingen kan bidra til å bryte med en kjent genre, noe som vil bety det samme som å danne en ny. Slike tradisjoner er også det som støtter overgangen til siste del av mimesis, mimesis₃. Denne overgangen karakteriseres av interaksjonen mellom det å skrive og det å lese. Det er selve leseakten som fullfører prosessen. Den tradisjonelle forankringen gir retningslinjer for leseren i møte med teksten, slik at teksten er mulig å følge.

At mimesis₂ blir innrammet av mimesis₁ og mimesis₃ gjør det mulig å snakke om referanse. Det er denne rammen som utgjør fortellingens forankring. Mimesis₂ som konfigurasjonshandling er det skapende momentet, der man bringer inn den meningsbærende strukturen. Ricoeur snakker for det meste om Aristoteles tragedie, men sier også at litteratur generelt støtter meningsskapning. Det er denne delen som er den mest sentrale, også når jeg sammenligner med metafor-teori og når jeg snakker om konstruksjon av identitet. Men selv

om *mimesis*₂ er hovedpunktet er ikke dette noe tilstrekkelig endepunkt. Det er *mimesis*₃ som refigurerer, og dermed bringer prosessen tilbake til utgangspunktet.

4.2.3 *Mimesis*₃; refigurasjon

Den foregående redegjørelsen, som omhandlet *mimesis*₂, gir ingen selvstendig mening. Denne formen for *mimesis* trenger en innramming som gir den relevans for menneskers liv. Tidens handling og lidelse kaller Ricoeur det. *Mimesis*₃ er således den delen av *mimesis* som refigurerer tiden, og bringer den tilbake til sin fulle mening. Man kan også si at *mimesis*₃ representerer skjæringspunktet mellom teksten og verden, hvis *mimesis*₂ representerer teksten. Henholdsvis som en verden av virkelig handling og verden konfigurert poetisk (Ricoeur 1984).

Dermed er *mimesis*₃ fullførelsen av den hermeneutiske sirkel. Hele analysen av *mimesis* viser således prosessens sirkulære karakter, fra prefigurasjon gjennom konfigurasjon tilbake til refigurasjon. Det er slik det tenkes at *mimesis* medierer mellom temporal erfaring og fortelling. Ricoeur trekker frem det sirkulære som en mulig ond sirkel. Han sier at det alltid vil være et godt motargument at det sirkulære bringer oss fra utgangspunktet, gjennom prosessen og tilbake der vi startet. Det hele blir svært problematisk når man kan si at det sirkulære er udiskutabelt, mens sirkelen i seg selv kan og må motbevise. Ricoeur løser dette enkelt ved å si at sirkelen når tilbake, men på et annet nivå enn utgangspunktet;

In this regard, I would rather speak of an endless spiral that carry the mediation past the same point a number of times, but at different altitudes (Ricoeur 1984:72).

Den hermeneutiske spiral som presenteres av Ricoeur er noe han mener er et svar til to kilder av beskyldninger om en meningsløs sirkel. Den første handler om *mimesis* som voldelig refleksjon og den andre om *mimesis* som fravær av refleksjon.

(1) Første beskyldning hevder at man bringer orden der det bare finnes uorden. Det vil si at å skape en fortelling bare er en form for kunstig litterært artefakt. Påstanden er at det å foreta et slikt skritt er å bukke under for en nostalgisk motivasjon til å skape orden til enhver pris. Det vil si at den temporale dissonans tvinges inn i en konsonans ved voldelig refleksjon, der en narrativ løsning på uorden nettopp er et resultat av dette. Ricoeur mener en slik påstand vitner om at en ikke har anerkjent kompleksiteten i forholdet mellom orden og uorden. Slik

mener han det er feil å utelukkende knytte orden til fortelling og uorden til temporal erfaring, og dermed avvise dynamikken i mellom. Erfaring står alltid i forhold til en tradisjon som gjør det naturlig å sette den i en sammenheng (Ricoeur 1984).

(2) Det vil også være mulig å se den sirkulære karakteren som fravær av refleksjon, slik at man ser $mimesis_1$ som det samme som $mimesis_3$, altså at $mimesis_2$ ikke utfører noe som helst. For Ricoeur har imidlertid all temporal erfaring en prenarrativ kvalitet. Det vil si at en mulig fortelling utvikles i søken etter en personlig identitet. Å tillegge erfaring litterære kvaliteter, blir da å tilfredsstille et behov som allerede ligger i erfaringene, slik at $mimesis_2$ utvikler $mimesis_1$ til $mimesis_3$. Dette kan muligens sammenlignes med eksempelet om den psykoanalytiske behandlingen ovenfor. Her kan man si at det ikke gir noe annet enn en bakgrunn for å fortelle en fortelling om erfaringer (ibid.). Dermed mener jeg at det også finnes grunnlag for å si at subjektet opptrer som forfatter i eget liv.

Oppsummerende kan man si at om $mimesis_2$ tillegger erfaringer en litterær kvalitet, blir $mimesis_3$ som å lese ut disse kvalitetene. Slik fullfører man "emplotmentprosessen", og oppnår en språklig innovasjon gjennom en narrativ struktur, som verken er voldelig refleksjon eller fravær av refleksjon. Det er imidlertid for begrensende å snakke om interaksjon mellom leser og tekst. Om dette skal ha noen mening for menneskers liv må det også snakkes om referanse til verden. $Mimesis_3$ representerer således interaksjon mellom tekst, leser og verden. Eller rettere sagt tekstens verden og leserens verden. Fortellingen som poetisk verk sier altså noe om noe. Rorty (1989) var også opptatt av det poetiskes relasjon til verden, men han benektet at språket hadde noen relevans ut over seg selv. Når Ricoeur (1984) trekker frem poesien er det på en annen måte. Han mener at språket ikke er en verden for seg selv, men har en relasjon til en virkelighet. Dette forklarer han ved at all erfaring har en kontur som både beskriver erfaringen og på samme tid skiller den ut. Det kan derfor sies at erfaringen har en horisont. Referanse står da til horisont, som figur til bakgrunn. Denne indre kvaliteten ved horisonten, det som er spesifikt for erfaringen, er noe vi kan snakke om. Den ytre, som skiller erfaringen fra andre, representerer dens relasjon til den totale verden, er ikke åpen for diskurs. Det sentrale er at fortellingen bringer erfaringer til språket, i relasjon til verden.

Sammenhengen mellom leserens verden og tekstens verden både kompliseres og berikes når Ricoeur (ibid.) trekker inn litterære verk. På samme måte som erfaringens diskurs står også

litterære verk ut fra en bakgrunn, og har således referanse til verden. Denne referansen gir det litterære og poetiske en viktig rolle i språket, når også fiktive verk snakker om verden. Ricoeur understreker med dette at fiksjon ikke representerer en illusjon av referanse, men hjelper oss med beskrivelsen av våre erfaringer, og dermed utvider vår horisont. Slik kan man si at poesien rebeskriver verden for oss. Sammenhengen mellom det ”fiktive” og det ”virkelige” kan illustreres videre med å vise hvor komplisert skillet er mellom to former for narrativ diskurs. Dette gjelder historisk fortelling og fiktiv fortelling. I utgangspunktet er det bare den historiske fortellingen som kan gjøre krav på noe empirisk forhold til verden, siden intensjonen er å fortelle hva som ”egentlig skjedde”. Uansett om man kan si om fortiden eksisterer eller ikke, finner denne fortellingen sin kilder i de spor som har blitt produsert i fortiden. Dette er en kvalitet som den fiktive fortellingen ikke har, selv om man ofte snakker om realistiske fortellinger. Det som imidlertid er Ricoeurs poeng er at den historiske fortellingen er avhengig av å låne fra den fiktive fortellingen, en form for metaforisk referanse, ettersom den historiske fortellingen må rekonstrueres i fantasien. Denne rekonstruksjonen skjer på samme måte som et annet poetisk verk. Videre kan man også si at den fiktive fortellingen låner fra den historiske en del av sine realistiske kvaliteter. Enhver fortellings referanse kan således sies å bestå av et visst resiprokt forhold mellom realitet og fiksjon.

Siste del av mimesis, som selv neppe kan kalles noe refleksjonens endepunkt, er en sammenveving av tre momenter. Det første er den temporale erfaringen. De to andre kommer inn gjennom ”emplotmentprosessen”, ved at det skapes en fortelling som har referanser til verden. Andre og tredje moment er derfor historisk og fiktiv fortelling. For å komme nærmere en forståelse av hvordan referanse skapes var det nødvendig å ta en omveg om metaforbegrepet. Ricoeur (ibid.) hevder at metaforen forholder seg til virkeligheten på samme måte som fortellingen. Eller, man kan si at metaforen bringer noe nytt til språket, slik som jeg har sagt at fortellingen gjør. Dette er igjen avgjørende for hvordan man kan forklare konstruksjonen av personlig identitet, hvordan den språklige innovasjonen gir mening til menneskets erfaringer i form av en livshistorie.

4.3 Den narrative identitet

Etter en redegjørelse for både metafor-teori og for mimesisprosessen er det naturlig å gå tilbake til det som jo var utgangspunktet, nemlig identitet. Det er mulig deler av den foregående diskusjonen kan virke fjern fra det som er hovedpoenget, men det er nødvendig å drøfte narrativ teori på et bredt grunnlag for å få en god forståelse. Derfor har jeg også vært innom mye, fra moralfilosofi til litteraturteori. Ricoeurs narrative teori spiller på et bredt spekter av teorier, noe som gjør den både grundig og komplisert.

Innledningsvis snakket jeg om identitet som karakteristiske egenskaper ved selvet. Dette er egenskaper som gjør det faktisk mulig å si at en spesifikk person er den ene og samme gjennom hele livsløpet, altså å knytte egennavn til person over tid. Det er med en gang tydelig at identitet forholder seg til tid. Den er temporal. Identitet handler om identifikasjon av karakterer som er *like* fra et tidspunkt til et annet, og dermed blir det som konstituerer selvet.

Det ble tidligere nevnt at Ricoeur mener identitet forholder seg til fortelling om livet. Det er det som løser problemene med krav til likhet i forandring. For at ikke likhet og identitet skal kunne reduseres til en likhet i noe substansielt, som altså forholder seg direkte til et spørsmål om "hva?", vil Ricoeur (1994) komme frem til et tilsvarende forhold som forholder seg til den aktive konstruksjonen av et "hvem?". For å foregripe diskusjonen kan man si at dette handler grunnleggende om en narrativ mediering. Da mellom den temporale erfaring og en fortelling om livet, og slik vokser en dynamisk form for identitet frem fra mimesis. Den første identitetsformen kan eksemplifiseres på to måter. For det første finnes nummerisk identitet. Her snakker jeg om gjenidentifikasjon av det samme. Det vil si å kjenne igjen den samme tingen når den trer frem flere ganger. Videre finnes også den kvalitative identitet. Dette handler om den ekstreme likhet mellom X og Y. Her er X og Y ikke det samme, men kan byttes om uten semantisk tap. Disse to eksemplene har en viss sammenheng, uten at de kan reduseres til hverandre. Når man snakker om en persons fysiske identitet, er det lett å anta at den ekstreme likhet ved forskjellige anledninger, er grunnlag for antagelser om nummerisk identitet. Men det er også her Ricoeur mener det oppstår problemer med dette likhetskriteriets begrensninger. Grunnlaget for antagelser om nummerisk identitet vil kunne svekkes om de forskjellige observasjonene har stor avstand i tid. Når det er lett å identifisere en person som bare er borte en kort stund, byr det på større utfordringer å identifisere en

forbryter etter lang tid. Et vitnes møte med den mistenkte kan således lett preges av tvil. Ricoeurs viktige poeng er at vi er avhengig av en tredje bestanddel, som nettopp tar hensyn til kontinuitet mellom observasjonene.

Det kontinuerlige er viktig fordi det var avbruddets lengde som påvirker tvilen, og som dermed hemmer identifikasjonen. Målet er at vi kan si at et tre er det samme fra frø til gammelt tre, ved å fokusere på kontinuiteten i vekst og aldring. Man tar her hensyn til alle de små forandringene som truer likheten, men uten å ødelegge den. Ricoeur hevder at tidens trussel mot identiteten fordrives når man etablerer et prinsipp om kontinuitet og permanens i tid. For å oppfylle kravet om kontinuitet, er det hensiktsmessig å si at man må transcendere den numeriske identitet.

Ut fra den foregående diskusjonen er det ikke vanskelig å forstå at den formen for identitet vi søker må ta hensyn til en narrativ dimensjon i menneskets liv. Det er her kontinuiteten finnes. Det er på dette grunnlaget man kombinerer former for likhet. De to formene for likhet jeg har snakket om, henholdsvis spørsmålene om "hvem?" og "hva?", er det Ricoeur forklarer som "selvhet" (selfhood) og "sammehet" (sameness). De latinske begrepene er *ipse* og *idem*, og brukes som betegnelser på to identitetsmodaliteter (ibid.). Forskjellen mellom disse beskrives i *Time and Narrative III* som nettopp forskjellen mellom en substansiell form for identitet og den narrative identitet (Ricoeur 1985). Det som ennå oppleves som paradoksalt er at vi likevel er avhengig av konkrete karakteristikk ved selvet, men altså på en måte som ikke kan reduseres til et substansielt "hva?". Det vil si en form for *ipse* som dekkes av *idem*. For å løse dette arbeider Ricoeur (1994) frem en dialektikk mellom en modalitet der *ipse* er frigjort fra *idem*, og en modalitet der *ipse* er tildekket av *idem*. Tildekkingen er det som tidligere ble betegnet som avleiring.

Det som søkes mot slutten av foregående avsnitt er det Ricoeur kaller karakteren. Dette er vedvarende ikke-substansielle trekk ved selvet som tilfredsstillende et spørsmål om "hva?". Ricoeur forklarer dette så enkelt som ved å kalle det for *vaner*. Det sentrale ved *vaner* er at de er uavbrutte i kontinuitet og har permanens i tid, og samtidig inneholder *idems* kvaliteter. Kontinuitet og tidspermanens betyr at karakteren har en historie. Dette er en viktig inngang til å snakke om narrativ identitet og den forutgående innovasjon. Når Ricoeur bruker et begrep som forutgående innovasjon, er det nærliggende å henviser til det han sier om språklig innovasjon som ligger til grunn både for bruk av metafor og for mimesis (ibid, 1984).

Karakter henger sammen med identifikasjon. I denne sammenheng med verdier, normer etc. Dette er noe Ricoeur betegner som evaluerende preferanser og lojalitet, noe som gir grunnlag for gjenkjenning. Dette er sammeheten, som får narrative dimensjoner gjennom dialektikken mellom karakter og innovasjon (Ricoeur 1994). Sammeheten, eller idem, får sin motpol i ipse. Dette har tidligere blitt betegnet som selvets selvhet, fritt fra idems karakter. Dette kan forstås som opprettholdelsen av selvet, som Ricoeur kaller det *holdte ord*, eller en fornektelse av forandring. Ipse fremstår som komposisjonen av en narrativ tekst (Ricoeur 1985). Slik møter selvet endringer i hverdagen og gir selvet en narrativ mening, og slik utvikles også selvets karakter. Den narrative identitet er selvets mediering mellom disse polene. Denne beskrivelsen er for Ricoeur en defensiv tilnærming til narrativ identitet, men den viser relevansen narrativ teori har for den personlige identitet. Det er derfor dette kan oppsummeres som dialektikken mellom innovasjon og avleiring;

It will be the task of a reflection on narrative identity to balance, on one side, the immutable traits which this identity owes to the anchoring of the history of a life in character and, on the other, those traits which tend to separate the identity of the self from the sameness of character (Ricoeur 1994:123).

Når jeg så har kommet frem til hensikten og målet med dialektikken mellom selvhet og sammehet, er det lettere å forstå hvordan Ricoeur mener at dette gir et viktig bidrag til selvets oppbygning. I denne dialektikken plasserer han altså den personlige identitet, eller protagonistens identitet som han liker å kalle det. Dette gjør at han kan knytte identitet til plott, og den struktur som ligger i et plott. Slik knytter han det også tilbake til mimesisprosessen og selve komposisjonen av plottet. Således er det mulig å si at også protagonistens identitet handler om problemet med samsvar og ikke-samsvar. Samsvar kan knyttes direkte til Aristoteles "emplotment" eller mimesis₂, og ikke-samsvar betyr de heterogene temporale erfaringene protagonisten stå overfor. For å forstå dette bedre kan man tenke dialektikken mellom samsvar og ikke-samsvar som knyttet til dialektikken mellom handling og protagonist. Her følger protagonisten samsvarslinjen ved den fortelling som konfigureres i et individuelt liv, og som skiller han fra alle andre. På andre siden følger handlingen ikke-samsvarslinjen ved sine hendelser som ikke følger en narrativ orden. Slik gis dialektikken mellom sammehet og selvhet, eller idem og ipse, mening ved å skrives først som dialektikken mellom samsvar og ikke-samsvar, for så å skrives som dialektikken mellom protagonist og handling (Ricoeur 1984, 1994).

På dette grunnlaget vil Ricoeur vise hvor viktig den litterære fiksjon er for konfigurering av identiteten. Det vil si at det fortellingen bygger på i stor grad er retrospektive fantasivariasjoner av hendelser og sammenhenger mellom hendelser. En gjentatt formulering og et viktig poeng for Ricoeur er at litteraturen er et tankelaboratorium for tankeeksperimenter. Dette er også sentralt i overgangen mellom mimesis₁ og mimesis₂. Jeg vil derfor si at en protagonist uten identitet, tilsvarer noe så paradoksalt som en fortelling uten konfigurering. Identiteten er således en narrativ identitet, konfigurert med en tilbakevirkende kraft på hendelser i dialektikken mellom idem og ipse. Protagonistens karakter gis identitet i spillet mellom innovasjon og avleiring.

Det jeg gjennom hele behandlingen av Ricoeur har søkt å finne, er skjæringspunktet mellom narrativ tekst og livet. Det er dette Ricoeur kaller skjæringspunktet mellom tekstens verden og leserens verden;

... the sense or the signification of a narrative stems from the intersection of the world of the text and the world of the reader. The act of reading thus becomes the critical moment of the entire analysis. On it rests the narrative's capacity to transfigure the experience of the reader (Ricoeur 1991:26).

Tekstens verden er ingenting annet enn en verden av mulig erfaring, eller en mulig livsverden. Dette er trekk ved enhver litterær tekst. Nok en gang understreker jeg det Ricoeur sier om litteraturens rolle som tankelaboratorium. Man kan si at som den litterære fortelling vil forestillingen om en mulig verden konfronteres med reelle erfaringer som møtet mellom forventning og levde erfaringer. Slik konfigureres levde erfaringer til en narrativ identitet. Det er også her man igjen møter spørsmålet om referanse, som jo var sentralt under behandlingen av metaforer. Hermeneutikken i teksten leter frem nye former for referanse på samme måte som metaforen gjorde. Slik fremstår erfaringer, ikke som levde fortellinger, men som levde erfaringer konfigurert til en fortelling. Her er verken kommunitaristenes moralfilosofi eller Rortys (1989) litteraturkritikk langt unna. Det første handlet om moralsk forankring, men Ricoeur hevder at det ikke er tilstrekkelig uten fiksjonen. Det motsatte kan sies om Rorty som kun legger vekt på den litterære fiksjon. Spørsmålet om den personlige identitet som temporal varighet, løses i medieringen mellom levde erfaringer og konfigurering av fortellingen som et litterært verk.

4.4 Oppsummering

Kapitlet kan vel neppe sies å representere en uttømmende drøfting av Ricoeurs teori om den narrative konfigurasjon av identitet. Til det ville omfanget vært for stort. Målet var heller å vise hvordan et moralsk forankret menneske har evner til å komponere en fortelling om livet på grunnlag av en rekke heterogene elementer, slik at den personlige identiteten i grunn er en syntese.

Slik sett kan man, selv om alle drøftingens deler er viktige, si at delen om mimesis₂ er den avgjørende. Dette representerer selve konfigurasjonsaktiviteten. Utgangspunktet er at erfaringenes temporale dimensjon ikke, som for Carr, automatisk gir den en narrativ struktur. Mennesket er avhengig av evnen til selv å skape mening, eller å sette erfaringer inn i en meningsfull sammenheng. Den temporale dimensjonen er derfor en viktig del av. Det samme er den moralske forankringen. Den er således en prenarrativ dimensjon som kan karakteriseres som et utgangspunkt for fortelling. Selv om Ricoeur og Rorty har det til felles at de vektlegger det kreative og poetiske, mangler Rorty noe som tilsvarende. På samme måte vil jeg si at kommunitaristene mangler den berikende omveien litteraturen presenterer. Det er derfor Ricoeurs beskrivelse av hele mimesisprosessen som gir teorien en produktiv spenning. Denne spenningen er det som gir oss muligheten til å forklare hvordan menneskets identitet utvikler seg i en dialektikk mellom avleiring og innovasjon. Jeg opplever det som viktig at Ricoeur beskriver mennesket som aktiv forfatter i eget liv. Denne evnen ligger i muligheten til å tillegge erfaringen en litterær struktur.

Avslutning

The events may be given, but their functions as elements of a story are imposed upon them – by discursive techniques more tropological than logical in nature (White 1999:9).

Begrepsparet narrativ realisme og narrativ konstruktivisme ga et godt utgangspunkt for å forstå hvordan identiteten inntar en narrativ form, og vil lett kunne danne en ramme for drøfting av narrativ teori. Det ble imidlertid gjort klart tidlig at begrepene ikke tilbyr en detaljert nok forklaring på hva narrativ identitet er, uansett hvilket perspektiv man måtte ha, Særlig må dette kunne sies om Ricoeurs teori om narrativ identitet. Ønsket har vært å trekke frem narrativ teori over et bredt spekter, for så å kontrastere de forskjellige temaene med hverandre. Videre har det vært av interesse å vise at disse temaene på forskjellige måte har relevans for beskrivelsen av narrativ konfigurasjon i fjerde kapittel. Ved å drøfte moralsk forankring, temporal erfaring og poetisk selvkonstruksjon har jeg forsøkt å få frem hvordan disse temaene hver for seg har relevans for narrativ konfigurasjon av identitet. Dette gis direkte relevans for det pedagogisk-filosofiske feltet når pedagogen Kemp (2005) knytter diskusjonen rundt mimesis til begrepet *danning*, og sier at mimesis har vært fortrent fra pedagogisk tenkning. Han har et ønske om å revitalisere en pedagogisk diskusjon om mimesis, særlig ved å trekke frem Ricoeurs narrative teori.

Innledningsvis ble det sagt at kapitlene til en viss grad kunne ses som uavhengige av hverandre. Det ble sagt fordi det aldri var meningen å forsøke å slå den ene teorien i hjel med den andre. En kontinuerlig drøfting gjennom hele oppgaven som inkluderte alle temaer, ville derfor fort bli uoversiktlig og lite hensiktsmessig. Det var således meningen at problemstillingen skulle få sin endelige behandling i siste kapittel, både implisitt og eksplisitt. Jeg kan dermed si at problemstillingen har blitt besvart hvis oppgaven beskriver de tre momentene som nevnes i undertittelen og samtidig gir et forsøk på å beskrive hvordan man kan tenke seg at den personlige identitet konstrueres gjennom en konfigurasjonsprosess. En annen måte det har blitt beskrevet på, er i spørsmålet om hvor vidt mennesket opptrer som forfatter i eget liv. Det vil derfor være på sin plass med en liten oppsummering av drøftingen av problemstillingen;

På hvilken måte kan man se vår identitet som en narrativ konstruksjon, altså som et resultat av en konfigurasjonsprosess?

Det første momentet i oppgavens undertittel er moralsk forankring. Dette er muligens en for snever betegnelse, men den trekker uansett ut hovedpunktet, nemlig at mennesker er avhengige av en forståelse av samfunnet for å vite hvem de er. Til å vise dette ble det redegjort for teori av Taylor og MacIntyre. Begge kan betegnes som kommunitarister ettersom de på hver sin måte ser mennesket som tilknyttet det lokale samfunnet, eller det ordinære livet. Beskrivelsen av Taylor kompliseres av hans elementer av konstruktivisme, men han knyttes til et kommunitaristisk og realistisk perspektiv i det han støtter seg til MacIntyre på avgjørende punkter. Jeg ender med en konklusjon som sier at orientering rundt det som oppfattes som høyere moralske standarder i samfunnet er med på å bestemme menneskets narrative identitet. Det gir en tilknytning til samfunnet der forståelse av samfunnet er avgjørende for menneskets forståelse av seg selv. Dette er fordi alle menneskers aktiviteter settes inn i en historisk ramme. Slik beskriver også Ricoeur det han kaller *mimesis*₁. Prefigurasjonen er nettopp en forståelse av handling gjennom det å være et deltakende individ. Dette vil jeg si er et avgjørende kommunikativt element.

Neste moment er det temporale aspektet ved fortellingen. Selv om jeg ikke kommer frem til at Augustin beskriver et narrativt selv, er han sentral i beskrivelsen av narrativ konfigurasjon. Det er nettopp det at han, gjennom beskrivelsen av den temporale erfaringen, ikke kommer frem til det narrative selvet, at han inntar en egen rolle. Han er nemlig utgangspunktet for Ricoeurs beskrivelse av erfaring som uordnet. Dette blir derfor et perspektiv som er uunngåelig. Man kommer seg ikke frem til Ricoeurs beskrivelse av konfigurasjon uten å ha vært innom Augustin. Det vil si at også dette momentet inngår i *mimesis*prosessens første del. Det er ikke snakk om å konfigurere en fortelling uten forståelse for erfaringens temporale dybde. Augustin deler kapittel med Carr. Dette er fordi de begge hjelper til å forstå sammenheng mellom tid og erfaring. Det som er spesielt med Carr er at han, gjennom å beskrive erfaringen som narrativt strukturert ved å være temporal, kommer frem til at menneskets erfaring har en narrativ struktur som ikke trenger å konstrueres. Den temporale flyten er i seg selv av en narrativ karakter. I større sammenheng blir det imidlertid mer komplisert. Det er fordi den temporale flyten kan synes diskontinuerlig. Carr mener at mennesker oppnår en fortelling på tross av flytens diskontinuitet ved å opptre som forfatter. Denne evnen har sammenheng med beskrivelsen av mennesket som autentiske selv. Det er altså forfatterproblematikken som er sentral. Carrs

perspektiv er uforenlig med Ricoeurs tanker om konfigurasjon, og er derfor en fruktbar og interessant kontrast. Dette trekker frem nødvendigheten av en redegjørelse for Ricoeurs syn på fantasi og semantisk innovasjon.

Som tredje moment hjelper Rorty med det som er selve kjernen i konfigurasjonen. Han er den som beskriver selvkonstruksjon gjennom språket. Her sier han at det ikke finnes noe utenfor språket. Det vil si at verden er der ute, men sannheten finnes kun i språket. I første omgang fungerer dette som en kontrast til kommunitaristene, ettersom mennesket hos Rorty ikke er forankret i samfunnets felles symbolikk. Konstruksjonen foregår derfor fritt, gjennom kontinuerlig produksjon av språk. Dette gjør at Rorty heller vender seg til litteraturen enn til filosofien. Når han sier at litteraturkritikeren *har vært rundt litt*, kan det synes som om han er enig med Ricoeur i at litteraturen fungerer som et tankelaboratorium. Dette fører meg over i Ricoeurs bruk av litteraturen. For han er en konstruksjon av en oppfatning av virkeligheten avhengig av litteraturen og litterære strukturer. Det er det jeg har betegnet som meningsbærende strukturer. Dermed er selvkonstruksjonen også for Ricoeur tilknyttet poesien. Det har imidlertid blitt vist at poesien her bygger på en semantisk innovasjon som skiller seg fra Rortys.

For Ricoeur kan man ikke si at språket skiller seg helt fra virkeligheten. Han opererer med en referansetenkning som bygger på en semantisk innovasjon. Dette inkluderer både referanse til virkeligheten, og fantasi gjennom et ikke absolutt "å være". Det er nettopp dette som gir mennesket muligheten til å opptre som forfatter i eget liv. Slik ender jeg med en beskrivelse av den narrative identitet som tar hensyn til det stabile, nemlig det identiske. Det vil si at en person skal fremstå som den samme personen gjennom et helt livsløp. På samme tid er dette avhengig av en narrativ kompetanse til å kunne konstruere en fortelling av erfaringer, slik at fortellingen opprettholdes som kontinuerlig. Ricoeur hevder at det sentrale i den prosessen er mimesis. Mimesis vil i denne sammenheng ta en mer omfattende mening enn kun å legge til en meningsbærende struktur og bety en etterligning av handling. Som jeg har ønsket å vise, er det mulig å si at mimesisprosessen inkluderer de temaene som er behandlet i denne oppgaven. Temaet får også relevans for det pedagogisk-filosofiske feltet gjennom at mennesket konfigurere sin *identitet* gjennom mimesis.

Kildeliste

- Augustin, St. (1961) *Confessions*. London: Penguin Books Ltd.
- Bradley, J. (1990) Alasdair MacIntyre on the good life and the 'Narrative model'. I: *Heythrop Journal. A Quarterly Review of Philosophy and Theology*. Nr. 31.3, side 324-326.
- Bruns, G. (1993) Against Poetry: Heidegger, Ricoeur, and the Original Scene of Hermeneutics. I: Klemm, D. og Schweiker, W. (red.). *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Carr, D. (1986) *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Davidson, D. (1986) *Inquiries Into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Gerhart, M. (1995) The Live Metaphor. I: Hahn L. E. (red.). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago: Open Court.
- Henriksen, J. O. (1997) Alasdair MacIntyre – og dydsetikkens gjenkomst. I: *Religion og livssyn*. Nr. 4, side 17-21.
- Henriksen, J. O. (1997) *Grobunn for moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Ingarden, R. (1970) *Innføring i Edmund Husserls fenomenologi. 10 Osloforelesninger*. Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag.
- Kemp, P. (2005) *Verdensborgeren som pædagogisk ideal. Pædagogisk filosofi for det 21. århundrede*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Løvlie, L. (1996) Etikken mellom kommitteralisme og universalisme. I: *Utbildning och Demokrati. Tidsskrift för didaktik och utbildningspolitik*. Nr. 1, side 9-29.
- MacIntyre, A. (2002) *After Virtue*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Nussbaum, M. (1995) Dyder og opplysning. I: Nielsen, T. H. (red.). *Tidens verdier. Variasjoner over moral og samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nussbaum, M. (1998) Det gode livs sårbarhet. I: Vetlesen, A. J. (red.). *Dydsetikk*. Oslo: Humanist forlag.
- Pålshaugen, Ø. (2001) *Språkets estetiske dimensjon. Vitenskapskritiske essays*. Oslo: Spartacus.
- Rendtorff, J. D. (2000) *Paul Ricoeurs filosofi*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Ricoeur, P. (1984) *Time and Narrative vol. I*. Chicago: University of Chicago press.

-
- Ricoeur, P. (1985) *Time and Narrative vol. III*. Chicago: University of Chicago press.
- Ricoeur, P. (1991) *Life in Quest of Narrative*. I: Wood, D. (red.). *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. London: Routledge
- Ricoeur, P. (1994) *Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1999) *Eksistens og hermeneutikk*. Oslo: Aschehoug.
- Ricoeur, P. (2003) *The Rule of Metaphor*. London: Routledge.
- Rorty, R. (1989) *Congingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University press.
- Rorty, R. (1990) *The Priority of Democracy to Philosophy*. I: Malachowski, A. (red.). *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell.
- Ruiter, F. (2002) *Richard Rorty*. I: Bertens, H. og Natoli, J (red.). *Postmodernism : The Key Figures*. Malden: Blackwell Publishers.
- Sartre, J. P. (2004) *The Imaginary. A Phenomenological Psychology of the Imagination*. London: Routledge.
- Schafer, R. (1992) *Narratives of the Self*. I: Schafer, R. (red.) *Retelling a Life. Narration and Dialog in Psychoanalysis*. New York: Basic Book.
- Schweiker, W. (1993) *Imagination, Violence and Hope: A Theological Response to Ricoeur's Moral Philosophy*. I: Klemm, D. og Schweiker, W. (red.). *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Stock, B. (1996) *Augustin the Reader. Mediation, Self-knowledge and the Ethics of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1988) *Human Agency and Language. Pilosophical Papers vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1990) *Rorty in the Epistemological Tradition*. I: Malachowski, A. (red.). *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell.
- Taylor, C. (1991) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ugglå, B. (1994) *Kommunikasjon på bristningsgränsen. En studie av Paul Ricoeurs projekt*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag

- Verhesschen, P. (2003) 'The Poem's Invitation': Ricoeur's Concept of Mimesis and its Consequences for Narrative Research. I: *Journal of Philosophy of Education*. Nr. 3, side 449-465.
- Vetlesen, A. J. (1996) Kommunitarisme. I: *Samtiden*. Nr 4. Side 14-27.
- Vetlesen, A. J. og Henriksen, J. O. (2003) *Moralens sjanser i markedets tidsalder: om kulturelle forutsetninger for moral*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Wallace, M. I. (1993) Ricoeur, Rorty, and the Question of Revelation. I: Klemm, D. og Schweiker, W. (red.). *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- White, H. (1999) *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- White, H. (2003) *Historie og fortelling. Utvalgte essay*. Oslo: Pax forlag.