

# **Etikk, dialog og forståelse**

***Etikkens fundament, status og vilkår i en moderne, sekularisert og pluralistisk kulturkontekst, i lys av postmoderne etisk teori, dialogfilosofi og hermeneutisk filosofi***

Masteravhandling i RLE (60 studiepoeng)

Emnekode: AVH505

Veileder: Gunnar Heiene

Avlagt som del av erfaringsbasert master i RLE ved Det teologiske menighetsfakultet

Oslo, 15. mai 2012,

Tor Ove Båtstø

## **Innholdsfortegnelse:**

### **1. Innledning**

1.1 Introduksjon av begrepet etikk	3
1.2 Etikkers status og vilkår i en sekularisert og pluralistisk kulturkontekst	3
1.3 Mennesket og dets handlinger	5
1.4 Avhandlingens problemstilling og oppbygning	7

### **2. Postmoderne etisk teori**

2.1 Bauman og den postmoderne problematikken	9
2.2 Etikk med manglende fundament?	11
2.3 Videre framdrift	14

### **3. Dialogfilosofi og etikk**

3.1 Dialog – en tredje vei	15
3.2 Martin Bubers ideologiske visjon	16
3.3 Dialogfilosofi som filosofisk retning	18
3.4 Dialogfilosofiens plass i den allmenne filosofiske sammenhengen	19
3.5 Dialogfilosofi og språkfilosofi	21
3.6 Habermas og diskursetikken	23
3.7 Levinas og nærhetsetikken	26
3.8 Løgstrup og den etiske fordring	30
3.9 Dialogfilosofi og hermeneutikk	34

<b>4. Hermeneutisk filosofi, forståelse, mening og etikk</b>	
4.1 Hermeneutisk filosofi – en kort introduksjon	35
4.2 Tragedien og manglende forståelse	36
4.3 Videre framdrift	37
4.4 Forståelse og etikk	37
4.5 Gadammers hermeneutikk og Aristoteles' dydsetikk	39
4.6 Kontekstens og erfaringens betydning for forståelse og mening	43
4.7 Mening kontra sannhet	47
4.8 Wittgensteins språkspill, regelmessighet og mening	48
4.9 Spill, estetikk og mening hos Gadamer	51
4.10 Gadamer og Platons dialektikk	56
4.11 Aristotelisk holisme og forståelse	60
4.12 Forståelse som dyd	62
4.13 Hermeneutisk filosofi og etikkens fundament	65
<b>5. Avslutning</b>	68
<b>Litteraturliste</b>	70

# 1. Innledning

## 1.1 Introduksjon av begrepet etikk

I dagligtalen brukes de ofte som synonyme, begrepene etikk og moral, og begrepenes grunnbetydning er da også nokså lik. Etikk stammer fra det greske adjektivet *ethicos* som kommer fra *ethos*, som betyr sedvane, skikk og bruk. Moral er et latinsk begrep som har sin opprinnelse i *mos* eller *mores* og som også kan oversettes med sedvane. Altså har etikk og moral samme opprinnelige betydning. Når vi i dag snakker om etikk, siktes det til den teoretiske tenkningen omkring hvordan mennesker opptrer og lever, mens moral sikter til praksis (Syse 2006: 19). Med praksis mener vi hvordan personer og grupper faktisk lever, opptrer og reflekterer, med andre ord hvilke oppfatninger om moral som finnes i den aktuelle gruppen. Etikk er dermed den teoretiske oppfatningen eller beskrivelsen av den moral som mennesker har.

Men begge begrepene er i utgangspunktet tomme for innhold. Verken begrepet etikk eller begrepet moral sier noe som helst om hva som betraktes som gode og riktige handlinger, hvilke verdier som bør fremmes eller hvilke normer det er hensiktsmessig å følge. Alle mennesker, også nazister og masse mordere, har en eller annen form for moral, selv om det ikke ses på som god moral for andre. Alle mennesker hengir seg mer eller mindre bevisst til å reflektere over etiske spørsmål, og i prinsippet er alle valg og handlinger vi mennesker utfører, i en eller annen forstand etiske valg. Begrepene etikk og moral må med andre ord fylles med innhold for å få mening, og det innholdet kan se forskjellig ut for ulike mennesker.

Man kan si at etikk i sin ytterste konsekvens handler om fire spørsmål: Hva er moralsk godt og ondt, rett og urett? Hva er en god handling? Hvordan er et godt menneske innrettet? Hvordan ser et godt samfunn ut? (Svendsen 2007: 129). Det finnes en mengde forskjellige svar på disse spørsmålene, vi er ganske enkelt ikke enige om hvilke handlinger som er de rette eller hvordan det gode samfunn bør se ut. Nettopp derfor må vi reflektere over de etiske spørsmålstillingene. Vi trenger med andre ord ikke mer etikk og moral, det vi trenger er mer etisk refleksjon, en bredere dialog omkring normer og verdier og større bevissthet om at vi alle har makt til å påvirke både vår egen og andres virkelighet.

## 1.2 Etikkers status og vilkår i et sekularisert og pluralistisk samfunn

Etikkens oppgave er å forsøke å forstå menneskers verdinormer og gi svar på hvordan i bør leve og hva som er riktig handlemåte. Altså har etikken som mål både å beskrive og foreskrive eller normere. Etikk er en kritisk refleksjon over våre forestillinger om hva som er den riktige eller gode menneskelige handlings- og levemåten (ibid: 130). En slik refleksjon er spesielt viktig når det ikke lenger er selvsagt hva som er godt eller etisk riktig. Kanskje har det aldri vært opplagt hva som er riktig og godt, men i dag ser det ut til å være mindre opplagt enn noensinne. Det henger sammen med elementer som sekularisering og det flerkulturelle samfunnet, men det handler også om nye tradisjoner, nye oppdagelser og den

biomedisinske utviklingen. Vi stilles i dag overfor spørsmål som våre forfedre ikke behøvde å ta stilling til, spørsmål som for eksempel kloning, genmodifisert mat, ekteskap mellom homofile, kjønnskifte, dyrs egenverd, menneskepåførte klimaforandringer for å nevne noen. Nye muligheter skaper nye spørsmål og stiller oss overfor nye valg.

Vi lever i et samfunn som kjennetegnes av sekularisering og pluralisme. Det finnes dermed ikke lenger noe felles verdigrunnlag, bare en mengde forskjellige livsanskuelser, religioner og ideologier. Iblant snakker man om at mennesker lever i forskjellige etiske verdener, verdener som ser forskjellige ut avhengig av individenes alder, kjønn, etniske tilhørighet, religiøsitet, geografiske faktorer, utdanning og klasse. Mange vil mene at det sannsynligvis ikke er mulig, faktisk heller ikke ønskelig, å finne en etikk som kan samle alle mennesker. Etiske spørsmål spenner over et enormt område, fra det private og individuelle til det offentlige og kollektive. Det vil for eksempel neppe være riktig å pådytte andre mennesker sin egen oppfatning om hva som er god seksualmoral. Den enkeltes seksualitet tilhører etter manges oppfatning den enkeltes private sfære, og så lenge ingen kommer til skade, mener mange at det er opp til den enkelte selv å bestemme når, hvor og med hvem man har sex. Det finnes naturligvis en mengde andre områder enn seksualitet som er private og opp til hver enkelt å reflektere over, som for eksempel hva jeg vil bruke pengene mine til – forbruk eller veldedighet, hva jeg skal spise – kjøtt eller vegetarmat, hvilken tro jeg bekjenner meg til – islam, kristendom eller ateisme. Det er en utbredt oppfatning at ikke før det er fare for at våre valg kan skade eller krenke andre mennesker eller det felles beste, har andre rett til å bry seg med dem.

Til tross for det tvilsomme når det gjelder prosjektet å skape en felles etikk i betydningen en etikk som detaljregulerer menneskelig samvær, mener nok de fleste at det er nødvendig å bli enig om noen grunnleggende normer og prinsipper. Uten et minimum av felles prinsipper, regler og verdinormer, er det svært vanskelig å få et fellesskap til å fungere. Hva er så regler, verdinormer og prinsipper? En regel er det samme som en forskrift for menneskelig handlingsmønster, om en handling er riktig eller gal, forbudt eller påbudt. En moralsk regel bør kunne fungere universelt og være offentlig, den bør med andre ord være mulig å anvende i alle situasjoner og ha legitimitet, det vil si at man ikke kan finne på egne regler etter eget ønske og samtidig påberope legitimitet og universalitet.

En verdi kan beskrives som en egenskap eller kvalitet som finnes hos eller som tilskrives ting, mennesker, holdninger, situasjoner og så videre, det vil si noe som er godt eller ondt eller vakkert eller stygt og så videre. Verdi er forbundet med handlinger ettersom verdi er en betegnelse på noe som, positivt eller negativt, styrer menneskers handlinger. Det finnes forskjellige typer verdier - estetiske, økonomiske, moralske, og det er den sistnevnte som er interessant i denne sammenhengen. Et moralsk prinsipp er en generell regel, lov eller anbefaling som kan anvendes i flere konkrete tilfeller. Prinsipper er ofte beslektet med moralske begreper, for eksempel er "retten til liv" nær beslektet med prinsippet "det er galt å drepe".

Spørsmål om mennesket, dets verdi, potensial og natur står naturligvis sentralt i en etisk refleksjon. Hva er et menneske? Er det ondt eller godt? Er det fritt eller styrt? Mye av refleksjonen kretser omkring mennesker og dets muligheter til å velge. Mange er overbevist om at mennesket eier en viss frihet, at det ikke er fullstendig styrt verken av fortiden eller av sine gener. Samtidig er mennesket og dets frihet begrenset, og hvilke begrensninger det handler om, kommer jeg tilbake til. Men, og her er vi ved kjernen av et menneskesyn som mange deler, nemlig det at menneske er ansvarlig. Mennesket har evne til ansvar, til å velge mellom rett og galt, til å reflektere over seg selv og sine handlinger. Et annet spørsmål dreier seg om handlinger: Hvilke handlinger er riktige og gode? Hva er det som bestemmer om en handling er riktig eller gal - er det handlingens nytteverdi, altså at handlingen får så gode konsekvenser som mulig? Bør en riktig handling følge gitte lover eller regler for å være riktig? Kanskje handler det slett ikke om handlingens konsekvenser, men snarere om hensikten eller intensjonen til den som handler?

I den grad den vestlige verden overhodet styres av noe prinsipp, er det nærliggende å peke på nytteprinsippet. Mange er ikke overbevist om at nytte, det vil si handlingens konsekvenser, er den beste vurderingsmåten når det gjelder å avgjøre hvilken handling eller strategi som er å foretrekke. Et annet konkurrerende prinsipp, er prinsippet om egennytte, det vil si egoisme. Samtidig lever et ideal om altruisme videre, altså egoismens motsetning. Mange vil stille seg tvilende til både egoisme og altruisme og vil hevde at altruisme verken er mulig eller rimelig, og at rendyrket egoisme høyst sannsynlig leder til katastrofe. Mennesker er avhengig av hverandre og av å samarbeide med hverandre. Vi trenger hverandre. Min lykke ligger ikke bare i mine egne hender, den er også avhengig av andre mennesker.

### **1.3 Mennesket og dets handlinger**

Spørsmålet "hvilken handling er den rette?" er definitivt et av den moderne moralfilosofiens mest sentrale spørsmål. Det sies jo at som man spør, får man svar, og det stemmer i aller høyeste grad også når vi diskuterer etikk. Spørsmål som dreier seg om rett handling leder til teorier som fokuserer på rettigheter og plikter, og hva som kjennetegner et godt menneske, diskuteres ikke så ofte. De senere år har imidlertid medført et oppsving for det som kalles dydsetikk, den etiske retningen der nettopp spørsmålet om det gode menneske står i sentrum. Flere filosofer mener at den moderne moralfilosofiens opptatthet av rett handling, regler, rettigheter og plikter ikke i tilstrekkelig grad hjelper oss til å leve et godt liv. Noen mener at for å redde mennesket bør vi vende tilbake til Aristoteles og dydsetikken, altså den filosofiske retningen som interesserer seg for gode mennesker mer enn gode handlinger. Spørsmålet om hva som er et godt menneske og hvordan man blir et godt menneske, burde være viktigere enn spørsmålet om hva som er rett handling, mener rettighetsteoriens kritikere.

En utbredt innvending mot rettighetsteorier og handlingsfokuserede filosofiske retninger handler om synet på mennesket og at vi trenger et helhetssyn på mennesket og dets handlinger. Et menneske er ikke bare en serie frittstående handlinger. Enkelte handlinger

kan ikke isoleres fra hverandre, men må ses i et videre perspektiv. I løpet av de siste årene har miljøspørsmål og klimaforandringer vært høyt opp på agendaen. Det er selvfølgelig bra å ta ansvar for miljøet, å handle økologimerkede varer, reise kollektivt og spare energi, men det er ikke nok. Hva betyr mine økologiske grønnsaker hvis man lukker øynene for at naboen mishandler samboeren sin? Kan det at jeg tar bussen oppveie det at jeg sykmelder meg, selv om jeg ikke er syk? Gjør mine klær av økologisk bomull det mindre klanderverdig at jeg betaler snekkeren i svarte penger? Den som etterstreber å være et godt menneske, stolt av sine etisk gode handlinger, må reflektere over sitt ansvar på alle områder. Det går ikke an å kjøpe seg fri fra verken det ene eller det andre.

Dydsetikken utmerker seg på grunn av sitt helhetssyn på mennesket, dets handlinger og dets sammenheng (Svendsen 2007: 146). Det kretser omkring spørsmålet om det gode, det dydige mennesket og hva som er bra for ham eller henne. Dydsetikken spør ikke først og fremst om hvilke handlinger som er riktige, men om menneskelige egenskaper og hvilke karaktertrekk som kjennetegner et godt menneske og hvordan man blir et godt menneske. Ifølge dette synet utfører et godt menneske, et dydig menneske, gode handlinger, og hvis vi er gode, trenger vi ikke bekymre oss så mye om plikter, regler, rettigheter.

En dyd er karaktertrekk som uttrykkes gjennom vanemessige handlinger som er bra for en person. For å være i besittelse av dyden ærlig, holder det ikke å snakke sant en gang i blant. Eksempler på dyder er barmhjertighet, rettferdighet, tålmodighet, sjenerøsitet, toleranse, lojalitet, mot og måtehold. En dyd er en egenskap som hjelper oss til å leve et godt liv og være gode mennesker. Ta dyden sjenerøsitet som eksempel: Å være sjenerøs handler ikke bare om å by på middag og gi bort gaver. Sjenerøsitet innebærer også å være gavmild med seg selv, sine tanker, sin tid, sin oppmerksomhet. Derfor er sjenerøsitet en egenskap som gjør oss til hyggeligere mennesker, mennesker som andre gjerne omgås. Allerede Aristoteles visste at mennesker trenger andre mennesker for å ha det bra. Vennskap er grunnleggende i alle menneskers liv, og venner er en vesentlig del av et godt liv. Derfor er sjenerøsitet en dyd. Vår evne til gavmildhet hjelper oss til å leve et godt liv sammen med andre mennesker. Et annet aspekt ved sjenerøsitet og dets betydning for det gode livet, handler om at tilværelsen er urettferdig. Noen mennesker har mer enn andre, noen har dårligere forutsetninger og trenger derfor hjelp. Vi må dele med hverandre for at tilværelsen ikke skal bli ulidelig.

Et interessant aspekt ved dydsetikken er at dyder er tilegnet, noe som innebærer at mennesket ikke blir født dydig, men blir dydig gjennom vane, refleksjon og handling. Et menneske kan altså oppøve sin evne til det gode og det riktige. Det er mulig å bli et moralsk sett bedre menneske. På samme måte er det med laster, altså dydens motsetning. Hvis dyden disponerer oss for å leve et moralsk godt liv, disponerer lasten oss for å leve et dårlig liv. Lasten blir en dårlig vane som styrer mennesket til å ta dårlige valg, fatte dårlige beslutninger og leve et dårlig liv. Den som er gjerrig når det gjelder sine materielle ressurser, er også ofte gjerrig med sine følelser, og gjerrighet leder kanskje til materiell velstand, men sjelden til blomstrende personlige forhold. Dyden styrer oss i den andre retningen, mot de

gode valgene, de gode beslutningene og det gode livet. Det dydsetiske resonnementet innebærer at ingen mennesker er forutbestemt til verken det gode eller det onde. Hvert enkelt individ har mulighet til å ta egne valg, og disse valgene former den vi blir og det livet vi lever.

I boka "Veier til et godt liv" (2007) lister den norske filosofen Henrik Syse opp fire moralske dyder som er gode å ha for alle, nemlig mot, sjenerøsitet, ærlighet og lojalitet. Hvorfor er nettopp disse egenskapene verdifulle? Jo, dyden mot er nødvendig ettersom livet faktisk er fylt med farer, overraskelser og utfordringer og nettopp derfor må vi være modige. Uten mot ville vi ikke få gjort stort, kanskje hadde vi ikke engang kommet oss ut av leiligheten. Sjenerøsitet er en god egenskap fordi mennesker lever under forskjellige vilkår. Noen har det dårligere økonomisk eller på andre måter enn andre, og derfor er viljen til å dele avgjørende for det gode samfunnet, og et godt samfunn er en forutsetning for å kunne leve et godt liv. Økonomiske forskjeller, ulikheter og urettferdighet er ikke bra for noen, faktisk heller ikke for de såkalte vinnerne, ettersom urettferdighet kan skape spenninger, konflikter, frustrasjoner og vold. Både ærlighet og lojalitet er grunnleggende for at menneskelige relasjoner skal fungere. Uten ærlighet ville verken samfunnet eller menneskelige forhold kunne fungere. Faktisk er det jo også slik at vi går ut fra at vi kan stole på andre og at de snakker sant. Alle mennesker trenger venner og sosiale nettverk og for å opprettholde slike nettverk er lojalitet en viktig egenskap eller dyd.

#### **1.4 Avhandlingens problemstilling og oppbygning**

Etter disse innledende refleksjonene, vil jeg videre i denne avhandlingen drøfte etikkens status, fundament og vilkår i vår moderne, sekulariserte og pluralistiske kulturkontekst i lys av postmodernistisk etisk teori, dialogfilosofi og hermeneutisk filosofi. I den første delen vil jeg ta for meg en av de mest profilerte tenkerne innen postmoderne etisk teori, Zygmunt Bauman, og hans bok *Postmodern Ethics* (1993). Baumans sentrale påstand om at det ikke finnes noe teoretisk fundament for en universell etikk, forstått som et system av normative, sanne setninger som er bindende for alle og at universelle påstander om rett og galt som sådan ikke har noe reelt innhold, reiser en problemstilling som jeg så vil drøfte i lys av dialogfilosofi og filosofisk hermeneutikk.

I den første delen av avhandlingen vil jeg blant annet gjøre rede for hvilke krav som stilles til et universelt og allmennmenneskelig grunnlag for etikk og hvordan disse kravene fører til standpunktet om at letingen etter dette grunnlaget er nytteløs. Jeg vil imøtegå iallfall noen av innvendingene fra Bauman, mens andre innvendinger vil være forutsetninger som støtter mitt eget prosjekt, og disse vil jeg derfor søke å styrke. Det er ikke dermed sagt at denne avhandlingen er lagt innenfor den postmoderne disiplinen, snarere vil jeg forsøke å bringe noe konstruktivt ut av de innsiktene som etter min mening er å finne innenfor dette området av etisk teori.



Som allerede antydnet så mener jeg at det finnes et allmennmenneskelig fundament for etikk, i det minste i form av betingelser for vår mulighet til å handle etisk. Forståelse av oss selv og verden er en betingelse for handling generelt og dermed også for vår etiske væremåte. Dermed vil betingelsene for selve forståelsen også ha relevans for våre etiske relasjoner. Jeg vil argumentere for at dialog og forståelse ikke bare er en betingelse for vår etiske handlemåte, men også til en viss grad legger føringer på denne væremåten. Dette krever at vi har tilgang til et relativt klart bilde av hva dialog og forståelse dypst sett er, og utmeislingen av et slikt bilde vil være et av mine sentrale siktemål i denne avhandlingen.

Vi vil, tror jeg, finne et slikt bilde blant annet gjennom å studere Gadammers hermeneutiske filosofi og dens forhold til Aristoteles' tenkning omkring etikk. Disse filosofene deler, slik jeg ser det, et perspektiv på hva dialog og forståelse er og hvordan den fungerer, blant annet med hensyn til hvordan sosial, kulturell og historisk kontekst utgjør betingelser for tolkning og forståelse. Aristoteles problematiserer hvordan vi forstår den gode handling og det gode menneske, mens Gadamer forsøker å beskrive betingelsene for en adekvat forståelse av overleveringer, tekster og kunstverk. Hos Buber, Levinas og Løgstrup blir Jeg-Du-forholdet et utgangspunkt for en etikk hvor vår tilgang til forståelse av verden fundamentalt sett avhenger av andre mennesker, og hos den sene Wittgenstein er forståelsen av språklig og annen mening forbundet med hvordan uttrykk brukes i en sosial, mellommenneskelig kontekst, i såkalte språkspill. Disse tenkerne vil bli presentert og drøftet i kapittel tre og fire.

I min drøfting av den postmoderne posisjonen i kapittel to, i den grad det kan sies å eksistere en entydig og klar posisjon innenfor denne retningen, vil jeg på noen punkter markere avstand, på andre punkter nærhet. En av de tingene jeg vil forsøke å vise, er at den postmoderne etiske teorien jeg drøfter, legger et sannhetskrav inn i bildet av grunnlaget for det etiske og dermed kommer til en konklusjon om at et slikt grunnlag ikke kan ha noen realitet. Mitt argument er at hvis vi derimot i behandlingen av det etiske fokuserer på begrepet mening framfor sannhet, så vil vi komme til et ganske annet resultat. Mening er i motsetning til sannhet et dynamisk fenomen, noe som kan vokse og avta, styrkes og svekkes, i stedet for, som sannhet, å være låst til en binær situasjon av enten-eller. Mening vil, sammen med dialog og forståelse, være sentrale begreper i min gjennomgang, og jeg håper å kunne klarlegge noen av de problemene som oppstår når moralteorier vinkles i forhold til sannhet framfor mening.

Avhandlingen blir som allerede antydnet, delt opp i fire kapitler. I kapittel to vil jeg gjøre rede for og drøfte postmoderne etisk teori, i kapittel tre vil jeg presentere og drøfte dialogfilosofi mens jeg i kapittel fire blant annet vil gjøre rede for fellestrekk og et mulig felles grunnlag i Gadammers hermeneutiske filosofi og Aristoteles' dydsetikk og derigjennom drøfte grunnlaget for en hermeneutisk etikk basert på forståelse og mening. Det første punktet på min agenda vil imidlertid være å klarlegge hovedtrekkene i hva konseptet om et fundament for etikken innebærer. Denne klarlegging blir, antar jeg, mest vellykket ved å undersøke noen av de posisjonene innen postmoderne etisk teori som ser ut til å hevde at et slikt fundament ikke eksisterer. Jo skapere kontrast, desto skarpere bilde, for å si det metaforisk.

## 2. Postmoderne etisk teori

### 2.1 Bauman og den postmoderne problematikken

Under denne overskriften vil jeg presentere noen av strømningene innenfor postmoderne etisk teori, for deretter å drøfte forskjellige aspekter for og imot disse posisjonene slik jeg har forstått dem. Jeg vil i hovedsak rette fokus mot Baumans *Postmodern Ethics* (1993).

”Poesi etter Auschwitz er barbarisk,” lyder et av Adornos ofte siterte utsagn. Sett som en spissformulering er det et åpent spørsmål hvor riktig dette er og hvor mange som støtter utsagnet. At ”etikken etter Holocaust er umulig,” kan derimot stå som en mer eller mindre allmenn postmoderne tese. I boka *Postmodern Ethics* (1993) legger Bauman fram sitt syn på menneskets moralske vilkår i den postmoderne era. Modernismen som prosjekt er for Bauman kjennetegnet av forkjempere med en sterk vilje til ”social engineering”, det effektive og rasjonelle samfunn, basert på den effektive og rasjonelle borgere. Evnen, innsikten og midlene var der, og alt som manglet for disse forkjemperne, var den riktige konstellasjonen av disse elementene. Enhver moralsk utfordring kunne løses politisk gjennom lovgivning og den riktige bruken av maktmidler og filosofisk gjennom å finne de riktige absolutter, prinsipper og teoretiske fundament. I moderniteten blir rasjonaliteten den guddommen som tar over etter kirkens fall som moralsk veileder, og den sekulære moralen må kunne begrunnes gjennom fornuft på en like dyptgripende og universell måte som en moral bygget på eksistensen av et absolutt, evig og allmektig vesen:

*The modern legislators earnestly believed that the void left by the now extinct or ineffective moral supervision of the Church can and ought to be filled with a carefully and artfully harmonized set of rational rules, that reason could do what belief was doing no more...* (Bauman 1993: 6)

Universalitet og fundament har ifølge Bauman vært stikkord for både samfunnsingeniøren og moralteoretikeren i modernismen. For sistnevntes del er universalitet å forstå som:

*(...) that feature of ethical prescriptions which compelled every human creature, just for the fact of being a human creature, to recognize it as right and thus accept it as obligatory.* (ibid: 8)

Hva angår fundamentet, så er regler et godt fundament, om de er velfunderte og hvis de som Bauman skriver gir: ”(...) a cogent answer to the question: Why should I obey them?” (ibid: 9). Det effektive og rasjonelle samfunnet uten uoverkommelige konflikter var, innenfor det humanistiske prosjektet i Baumans tapning, en reell mulighet. Det var bare et spørsmål om å finne den riktige løsningen og det riktige argumentet:

*In other words, the moral thought and practice of modernity was animated by the belief in the possibility of a non-ambivalent, non-aporetic ethical code.* (ibid: 9)

Den postmoderne innsikt er ifølge Bauman at det ikke er noen mulighet for en slik ”non-ambivalent, non-aporetic ethical code.” En universell og objektivt fundert etikk er ifølge

dette synet med andre ord ikke mulig. Bauman beskriver syv karakteristika ved den moralske tilstanden sett fra det postmoderne perspektivet, og de ser ut til å være såpass sentrale for forståelsen av postmoderne etisk teori generelt at jeg lister dem opp her, om enn i kortfattet form. Noen av disse vil jeg bare nevne i forbifarten, men andre vil kreve litt mer oppmerksomhet. Kjennetegnene ved postmoderne etikk som Bauman lister opp, er som følger:

For det første hevder han at mennesker er moralsk ambivalente, de er verken essensielt onde eller essensielt gode (ibid: 10). For det andre mener han at moralske valg ikke nødvendigvis er rasjonelle:

*Moral phenomenons are inherently non-rational. Since they are moral only if they precede the consideration of purpose and the calculation of gains and losses, they do not fit the means–end-scheme, they also escape explanation in terms of the utility of service they render or are called to render to the moral subject, a group or a cause.*  
(ibid: 11)

Et tredje moment som karakteriserer den moralske tilstanden, er ifølge Bauman at moralske spørsmål er kjennetegnet ved en mangel på åpenbare løsninger og uproblematisk strategier. For det fjerde understreker han at moralske spørsmål ikke uten videre kan gjøres universelle. Bauman presiserer at dette ikke skal forstås som en støtte av relativistiske eller nihilistiske holdninger som "anything goes", men som en posisjon mot forskjellige forsøk på ensretting av kilder til moralske dommer, siden en slik ovenfra-og-ned strukturering av det moralske subjektet ender med å drepe det autonome moralske selvet (ibid: 12).

Som et femte kjennetegn hevder Bauman at med hensyn til sosial stabilitet og orden, er det autonome moralske subjektet irrasjonelt og en kilde til kaos:

*The social management of morality is a complex and delicate operation which cannot but precipitate more ambivalence than it manages to eliminate.* (ibid: 13)

I det sjette punktet understreker han at moralsk ansvar er et utgangspunkt mer enn et samfunnsprodukt, det er uten et klart fundament og kan dermed heller ikke begrunnes som en nødvendighet på noen overbevisende måte: "Morality is the first reality of the self."

Det sjuende og siste kjennetegn kan sammenfattes på følgende måte: Snarere enn å propagandere for en "anything-goes-innstilling", viser det postmoderne perspektivet at etisk relativisme er et resultat av at angivelig universelle etiske systemer drives gjennom politisk og dermed bryter mot den uendelige kompliserte tilstanden det moralske subjektet faktisk befinner seg i. Slik blir lokale forsøk på å skape orden i kaos en årsak til mer kaos i det totale bildet. Entropien lar seg ikke bekjempe, i hvert fall ikke med makt (ibid: 14).

Før jeg avslutter dette avsnittet vil jeg ta for meg noen av de påstandene som Bauman her presenterer i sin karakteristikk av menneskets moralske vilkår i en postmoderne verden. For det første kan det bemerkes at han i punkt to eksplisitt gjør bruk av et rasjonalitetsbegrep som forutsetter et instrumentelt handlingssyn. Rasjonelle handlinger er for ham handlinger

som har et mål utenfor seg selv. Handlingen i seg selv kan med andre ord ikke være målet for en rasjonell handling. Hvis jeg utfører en handling fordi jeg anser handlingen i seg selv for å være god og rettferdig, så handler jeg med andre ord ikke-rasjonelt. Moralske handlinger kan ifølge Bauman ikke forklares med hensyn til nytten de har for subjektet, en gruppe eller en sak. Hvis det stemmer, vil ethvert forsøk på å beskrive menneskelig moral med henblikk på effekten av moralen, være et feilgrep. Min argumentasjon vil implisere at Baumans posisjon i dette bygger på feilaktige forutsetninger eller premisser.

En foreløpig betraktning i dette henseendet er at vi gjerne oppfatter oss som forpliktet ikke bare av den lidelsen vi ser, men også i forhold til det å ikke forårsake lidelse. Her er det etter min mening en klar sammenheng mellom moral og sosial orden, og det er en sammenheng som ganske uproblematisk kan beskrives med termer som effekt og nytte, med et forbehold om at denne effekten eller nytten ikke nødvendigvis må være bevisst intendert. Jeg vil dermed heller ikke kunne gi min tilslutning til det han hevder i punkt fem, at med hensyn til sosial stabilitet og orden så er det autonome moralske subjektet irrasjonelt og en kilde til kaos.

Videre mener Bauman i punkt fire at moral ikke er universaliserbar. En av grunnene han gir, er at det autonome moralske selvet ødelegges av å bli presset inn i en moralteoretisk fundert struktur. Det virker som om dette autonome moralske selvet er like fundamentalt som den forpliktelsen som dekonstruktivistene mener vi alltid allerede er under. Bauman gir ingen forklaring på hvordan dette selvet konstitueres, men det er tydeligvis en allmennmenneskelig egenskap som inneholder strukturer det er verdt å bevare. Det er tydeligvis også en egenskap mer grunnleggende enn de egenskaper individets sosialisering inn i samfunnet resulterer i. Bauman har lite å si om det moralske subjektets utvikling - den bare er der. Som det sies i Baumans sjettede punkt, så er moralsk ansvar "(...) the first reality of the self." Men når et barn fødes inn i verden, så er det fundamentalt avhengig av sine omgivelser for å overleve. Kanskje kommer dette selvet som Bauman snakker om, til på et senere tidspunkt, men hvordan kan det autonome moralske subjektet da være før-sosialt? Her ser det ut til at ønsket om en minimalistisk metafysikk, om å si så lite som mulig, anta så lite som mulig, har ført til at de sier for lite. Med disse punktene har Bauman allerede sagt mer enn han gir begrunnelse for, både psykologisk, handlingsteoretisk og metafysisk. I neste avsnitt skal jeg påpeke noen fellespunkter mellom representanter for den postmoderne retningen dekonstruksjon og Baumans posisjoner, og samtidig forsøke å få klarhet i det som vi i mangel av bedre begreper, kan kalle det postmoderne menneskesynet.

### **2.3. Etikk med manglende fundament?**

Klassiske moralteorier er ifølge postmoderne etisk teori, befengt med en rekke problemer, hvorav det manglende fundamentet og det uberettigede kravet om universell gyldighet, er blant de mest alvorlige. Uansett om det kalles ethical code eller ethics, så er det snakk om å presse menneskelige handlinger og opplevelser inn i en form de ikke stemmer overens med. For Baumans del bryter dette så mye med det unike ved enhver opplevelse og situasjon, at et slikt forsøk på å rotfeste vår moral i et prinsipp eller et fundament med nødvendighet vil

føre til at mennesker blir tråkket på. Vår moral kan ikke rotfestes på denne måten og heller ikke på noen annen måte. Våre forpliktelser er grunnleggende opplevelser, og vårt etiske ansvar har som sådan ikke noen dypere grunn.

Bauman ender opp med en posisjon hvor han hevder at det sosiopolitiske moralske prosjektet fra opplysningstiden og fremover, ender opp med å skape mer kaos og lidelse på det globale planet enn hva som kan oppveies av den ordenen som oppnås lokalt.

Postmoderne etisk teori har ikke et svar eller en løsning på menneskehetens problemer, men at den avstår fra å presentere en slik løsning, er noe den betrakter som sin styrke. Den innsikten den framfor alt ønsker å formidle, at det ikke finnes noen lettvinne løsninger på moralske problemer, kanskje ikke noen løsning i det hele tatt, og at vi på en eller annen måte må leve med dette som en del av vår virkelighet.

Jakten på et fundament for etikken er, slik Bauman ser det, beskrivende for det moderne humanistiske prosjektet. Opplysningstidens optimisme i forhold til menneskets kontroll over naturen, Bacons slagord "kunnskap er makt", blir overført til behandlingen av det moralske. Finner vi et slikt fundament, vil vi kunne se på de avledede etiske dommene som en form for objektiv og sann viten, som for eksempel "det er sant at en bestemt handling er god eller dårlig." Gjennom sannhet kommer man til universalitet og moral blir regler som gjelder alle. Men det Bauman forsøker å vise i forhold til dette bildet de stiller opp, er at vi ikke har tilgang til et slikt fundament og selve letingen gjør til og med at situasjonen blir verre. Et fundament som kunne tjene som garanti for sanne og objektive utsagn om det moralske i handlinger, finnes simpelthen ikke. Påstanden om at tilgang til kunnskap om etikkens fundament er nødvendig for å handle etisk eller gi dommer over handlinger, faller dermed på sin egen urimelighet (ibid: 114).

Vi ser hele tiden mennesker som handler på måter vi i en dagligdags forstand vil kalle etisk prisverdig og som gjør dette ut i fra et mangfold av forskjellige grunner - som gudstro, filosofisk overbevisning eller rett og slett empati. At vi ved en senere undersøkelse av motiver og intensjoner kanskje finner at handlingen ikke var fullt så prisverdig allikevel, er alltid en mulighet, men vi kan uansett ikke foreta noen slik undersøkelse av samtlige handlinger vi er vitne til eller får kjennskap til. Våre vurderinger av andres handlinger er slik sett alltid befengt med usikkerhet, og tatt i betraktning menneskets velutviklede evne til å lure seg selv, er dommer over egne handlinger heller ikke alltid gjort på trygg grunn. Uansett så kan vi ikke akseptere et bilde av forholdet mellom etisk handling og innsikt i etisk teori som gjør at bare en liten elite av menneskeheten virkelig kan sies å handle etisk i streng forstand.

Hos Baumann finner vi altså et syn på etisk teori som hovedsakelig er styrt av en leting etter et fundament, og da gjerne i form av prinsipper eller regler. Han kan kanskje gis rett i at store deler av moralfilosofien dreier seg om dette, men det han ikke kan gis rett i, er den tolkningen han så å si konsekvent bruker i forhold til begrepet prinsipp. Postmoderne etisk teori har som nevnt ingen løsning på menneskehetens problemer, med unntak av det å gi tilgang til et, i deres øyne, uhildet syn på omstendighetene, et syn som innebærer at det ikke

finnes noe svart-hvitt-forhold med hensyn til rett og galt eller godt og ondt, men i stedet en uendelighet av gråtoner. Dermed blir det også litt merkelig at Bauman tolker prinsipper i retning av det faste og ubøyelige, selv om dette kanskje kan være forståelig, all den tid hans hovedanklage mot etiske teorier er at de på en utilbørlig måte nettopp tegner ting opp i svart og hvitt. Det interessante er imidlertid at mange filosofer ser prinsipper og regler som mye mer fleksible enn hva postmoderne etisk teori gir uttrykk for. Aristoteles' utsagn i første del av "Den nikomakiske etikk" er kanskje et av de mest berømte tekststedene i så måte. Her oppfordrer han til at vi ikke skal forsøke å finne mer presisjon i et område enn det dets natur tilsier, for dersom vi gjør dette, røper vi vår egen mangel på dannelselse og innsikt.

I forhold til prinsipper og regler har nok moralteoretikere et langt større spekter å spille på enn det Bauman gir inntrykk av. Regler kan være veiledende tommelfinger-regler og prinsipper kan gi rom for skjønn i stedet for å være absolutte. Slik sett er det lite som tilsier at det prinsippfølgende mennesket er dømt til samme skjebne som Burridans esel, i avveiningen mellom to motstridende hensyn. I sitt forhold til prinsipper ser postmoderne etisk teori ut til å gjøre seg skyldig i nettopp det den ser som sin styrke i å unngå, nemlig det å se verden i svart og hvitt. Den framstiller sin egen posisjon som fleksibel og prosessorientert, mens andre er lite fleksible og statiske. Men som nevnt er prinsipper hos mange moralfilosofer, ikke fasttømrede og rigide konstruksjoner som kveler menneskelig ansvarsfølelse og intuisjon, de fungerer heller som veivisere i et landskap som på mange måter er overveldende og uoverskuelig. Ved anvendelse av prinsipper må de ofte tillempes, noe som burde være nok til å vise at et gitt etisk problem ikke er løst og ute av verden så snart teoretikeren har funnet et brukbart prinsipp eller en passende regel. Heller ikke her passer Baumans svart-hvitt bilde etter det som ser ut til å være intensjonen.

"Det finnes ikke noe teoretisk fundament for en universell etikk, forstått som et system av normative, sanne setninger som er bindende for alle". Dette er som nevnt en av hovedtesene som går igjen i postmoderne etisk teori. Dette er en tese jeg vil slutte meg til, men med visse forbehold. Bauman har rett hvis man antar at et slikt fundament for etikken må finnes utenfor mennesket og dets sosiale verden, at dette fundamentet må gi grunnlag for en universell etikk med mulighet for å konstruere normative moralske utsagn som har en klar sannhetsverdi, og at det må gi oss tilgang til etiske dommer som har karakter av allmennmenneskelig nødvendighet. Han tar feil hvis vi antar at fundamentet finnes i mennesket selv og at det gir opphav til en etikk som gjelder for den sosiale og historiske konteksten individet befinner seg i, og at dette fundamentet gir oss tilgang til etiske dommer som kan karakteriseres som gyldige og bindende innenfor denne konteksten. Dette fundamentet mener jeg er å finne i at mennesket grunnleggende sett er sosialt, dialogisk og meningssøkende, og som søker å forstå. Den betydning dette har for oss som moralske vesener, er mitt hovedanliggende i avhandlingens videre framdrift. Dette vil komme særlig tydelig fram i kapittel tre under drøftingen av Martin Buber, Emmanuel Levinas og Knud Løgstrup, hvor vi vil bli presentert for et etikkensyn hvor fundamentet nettopp finnes i mennesket selv og i relasjonene mellom dem. Dette synet vil bli ytterligere utdypet i kapittel

fire hvor jeg vil drøfte blant annet Hans Georg Gadamers hermeneutiske filosofi og Aristoteles dydsetikk.

Hvis vi kan påvise strukturer bak dialogen og i den menneskelige forståelsesprosessen, og hvis disse strukturene fører med seg noe normativt og bindende, så har vi kanskje tilgang til moralutsagn i en iallfall svak universell betydning. Jeg har vanskelig for å forstille meg hvordan et menneske som aldri har vært i en sosial relasjon med noen, ville oppleve verden. Ekstremt autistiske individer er kanskje det nærmeste vi kommer et slikt menneske, og de blir stort sett ikke regnet med i den delen av det sosiale fellesskapet som konstitueres av moralske forpliktelser. Man regner ikke med at de skal kunne ta ansvar. Poenget er at vi, som moralske vesener, er moralske innenfor en sosial kontekst. Jeg kan ikke sitte ensom på en øde øy og være moralsk, men som deltager i en sosial kontekst, på familieplan eller samfunnsplan, så er jeg nødt til å forholde meg til andre medlemmer av denne konteksten, og kanskje også til denne kontekstens integritet som sådan. Dette gjør jeg gjennom å forholde meg til situasjoner, handlinger, konflikter som rettferdige eller urettferdige, gode eller dårlige, etiske eller uetiske osv. Mennesket er et sosialt dyr, et zoon politicon, og er dermed nødt til å ha en forestilling om hva som er godt og ondt, riktig eller galt, rettferdig eller urettferdig. Jeg kan ikke påstå at mennesker må være moralske, men jeg kan påstå at mennesker må forholde seg til etiske problemstillinger. Dette er rett og slett en ufravikelig del av det å være menneske.

Jeg kommer til å argumentere for et bilde hvor våre moralske institusjoner er en del av vår måte å forstå verden på. Disse moralske institusjonene er ikke noe som ligger nedfelt i oss som individer, men mer som medlemmer av en levende art. Vi er avhengige av andre som oss selv for å kunne overleve, og de evnene vi har som muliggjør vårt kulturelle og sosiale fellesskap, kan regnes som utviklingsmessige fortrinn i kampen for å overleve. Jeg ønsker ikke å redusere vår moralske virkelighet til ren biologi, men jeg vil likevel poengtere at vår kommunikasjons- og forståelsesevne er vår måte å takle naturens utfordringer på. Slik sett er våre karakteristiske intellektuelle fortrinn i samme kategori som dyrenes spesielle fortrinn, og på linje med situasjonen for mange andre arter, er menneskets overlevelse et kollektivt og sosialt prosjekt. Vi kan ikke klare oss uten andre mennesker, og vår forståelse av forpliktelser, rett og galt, godt og ondt er et resultat av evolusjon og er evner tilegnet gjennom erfaring, som fremmer vår felles mulighet til å overleve.

## **2.4 Videre framdrift**

I de forrige avsnittene om postmoderne etisk teori har vi sett at en av de sentrale påstandene er at det ikke finnes noe allment og universelt fundament for etikk, at universelle påstander om rett og galt som sådan ikke har noe reelt innhold. Med dette som bakteppe og problemstilling vil jeg i det som følger, drøfte etikkens fundament og vilkår i lys av dialogfilosofi, hermeneutisk filosofi og Aristoteles' dydsetikk. Jeg vil i hovedsak bruke dialogbegrepet slik det har blitt utformet i ulike strømninger innenfor dialogfilosofien hvor

Martin Buber har vært en av de mest sentrale teoretikerne. I det neste kapitlet følger først en presentasjon av Martin Bubers ideologiske visjon og hans jeg-du-filosofi, så følger en redegjørelse for dialogfilosofiens plass i det allmenne filosofiske landskapet, før jeg deretter vil gjøre rede for og drøfte Emmanuel Levinas' nærhetsetikk, Knud Løgstrups' etiske fordring samt diskursetikken slik den presenteres av Jurgen Habermas. Men aller først noen tanker omkring begrepet dialog.

### 3. Dialogfilosofi og etikk

#### 3.1 Dialog – en tredje vei

Dialog-begrepet brukes i mange sammenhenger og innenfor flere ulike fag og tradisjoner. Dialog kan omfatte både samtaler mellom personer, analyse av tekster og i et mer politisk språk kan begrepet bety at folk med forskjellig religiøs og kulturell bakgrunn og ståsteder, prøver å snakke sammen og forstå hverandre. Det har vært en økende interesse for forskning knyttet til dialogbegrepet de seneste årene, og dette har foregått innenfor mange ulike disipliner som for eksempel filosofi, litteraturvitenskap, antropologi, lingvistikk, sosialpsykologi og kommunikasjonsstudier. Dialog bygger på det greske ordet logos som kan bety ord eller tale, og dia som betyr mellom eller tvers over. I boka *"Approaching dialogue"* (1998) gir Per Linell denne definisjonen på en klassisk oppfatning av den han kaller ekte dialog:

*clarity, symmetry, egalitarianism, openness, consensus - and at the same time suppressing vagueness, concealment, power, domination.* (Linell 1998: 11)

Denne definisjonen legger med andre ord vekt på ekte dialog som en åpen, klar og egalitær interaksjon, karakterisert av samarbeid og symmetri og hvor manipulasjon, maktutøvelse og dominans unngås. I den klassiske oppfatningen av dialog skal samtalen ha sitt eget forløp og i prinsippet være uavsluttet som en pågående prosess. De gode argumentene skal vinne over de dårlige. Disse prinsippene finner vi i noen av de sokratiske dialogene nedtegnet av Platon. Herfra kommer mange av de normene en legger til grunn når en snakker om ekte dialog. Et av prinsippene er de gode argumentenes forrang. I senere tenkning har dette utviklet seg til en vektlegging av en gjensidig empatisk holdning der en skal søke å forstå hverandre. Det er ofte en møter en slik forståelse av dialog i hverdagen, og dette kan bli bestemmende for hva en mener er ekte dialog (ibid: 13).

Filosofen Helge Svare har skrevet inspirerende og inngående om den tysk-jødiske filosofen Martin Buber og hans dialogfilosofi som jeg vil omtale nedenfor. I boka *"Den gode samtalen, kunsten å skape dialog"* (2006) fremhever Helge Svare at verdenssamfunnet i etterkrigstiden har vært sterkt preget av to grunnleggende ideologier som begge hevder å sitte inne med den endelige sannheten om mennesket og samfunnet. Den ene setter frihet og uavhengighet som høyeste verdi og henter inspirasjon fra liberalistiske ideologier i



tradisjonen etter blant andre Adam Smith. Den betrakter samfunnet som en mulig trussel mot den enkeltes frihet og krever lavere skatter, mindre byråkrati og mindre statlig innblanding i enkeltmenneskers liv. Den andre tendensen er kollektivistisk og henter inspirasjon fra Karl Marx og andre sosialistiske tenkere og kommer til uttrykk i et krav om sterke fellesskapsløsninger. Også nasjonalistiske og fascistiske og fascistiske ideologier hører hjemme på den kollektivistiske siden og her fremheves nasjonen som en overordnet verdi som den enkelte plikter å underkaste seg. Til sammen utgjør de to poler som står i opposisjon til hverandre og litt forenklet kan vi si at den ene fokuserer på enkeltmennesket og den andre på kollektivet.

For Helge Svare (2006) representerer dialogen en tredje vei mellom disse to motsetningene, hvor dialogen peker mot en tredje mulig samfunnsform, forskjellig både fra liberalismens ensidige dyrking av enkeltmenneskets frihet og fra de mer totalitære ideologienes dyrking av kollektivet. Denne tredje samfunnsformen vektlegger nødvendigheten av at mennesker møtes og virker sammen. Samtidig innebærer den et ideal om at individet skal respekteres og dyrkes som noe enestående og unikt. Å snakke om dialog på denne måten, innebærer å se på dialog som noe mer enn et personlig forhold mellom to eller flere mennesker, noe som bærer kimen til noe større i seg og hvor dialogen har kraft til å forandre så vel det enkelte menneske og hele samfunnet i sitt bilde.

### **3.2 Martin Bubers ideologiske visjon**

Flere filosofer har sett dialog som en mulig modell for en ny samfunnsorden. Blant disse er Martin Buber som behandler dette temaet blant annet i bøkene "Menneskets problem" fra 1943 og "Veier til utopia" som ble skrevet ferdig i 1945. Bøkene kan delvis leses som forfatterens kommentarer til den katastrofen som nazismen og fascismen hadde utløst i Europa, men de forholder seg også kritisk til marxismen. "Veier til utopia" tar for seg det jødiske nybygger-samfunnet som på denne tiden var i ferd med å oppstå i Palestina og forfatterens ideer om hvordan dette samfunnet best kunne innrettes.

Selv om Buber var kritisk til marxismen, var han ikke bare negativ. Han roste Marx for å ha skapt en filosofi der menneskets konkrete liv og virke står i sentrum, og han verdsatte også Marx' historiske arbeider. Ikke minst var han sympatisk innstilt i forhold til den sosiale utopien som Marx beskriver, og som ifølge Marx skal oppstå etter den endelige revolusjon, nemlig et samfunn der mennesker ikke lenger utbytter hverandre og der pengemakten og staten er erstattet av små, selvstyrte kommuner der enhver yter etter evne og mottar etter behov. Men Buber var dypt skeptisk til marxismens angitte vei fram mot dette målet, en voldelig revolusjon etterfulgt av en ikke nærmere bestemt periode med proletariats diktatur. De midlene som man her seg for seg skal virkeliggjøre den sosiale utopien, står for det motsatte av de verdiene man ønsker å realisere, påpekte Buber, og føyde til at den marxistiske samfunnsutviklingen hadde stivnet i et diktatur som var svært langt fra det målet man selv hevdet å sikte mot. Det er et samfunn som undertrykker enkeltmennesker og holder den sosiale vitaliteten nede, mente Buber.

Slik Buber så det, kan et nytt samfunn bare skapes ved at mål og midler smelter sammen. Verdiene det nye samfunnet skal stå for, må virkeliggjøres i det små, allerede fra starten av, mente han. I *Veier til utopia (1945)* skriver han at "Veien er målet, men revolusjonen må starte straks - og veien begynner med dialogen". Enhver sann og ekte dialog, ethvert dialogisk forhold som oppstår mellom et Jeg og et Du, inneholder nemlig, ifølge Buber, kimen til en ny samfunnsform. Å dyrke dialogen privat er likevel ikke nok, verdiene dialogen står for, må også søkes virkeliggjort i større målestokk. Bubers idealsamfunn består av små selvstyrte kommuner som er knyttet sammen i løse statsdannelser. Staten er nødvendig, mente han, og her skiller han lag med de mest radikale anarkistene. Men i dagens statsdannelser har staten tilranet seg for stor makt, påpekte Buber. Den har skapt en orden som i altfor stor grad har fratatt menneskene ansvaret for eget liv og ansvaret for å danne og vedlikeholde sosiale nettverk. Derfor må statens makt reduseres og overtas av mindre kommuner som i større grad er selvstyrte. Den ideelle kommunen skal ikke bestå av flere enn at det er mulig for enhver å kjenne de andre, understreker han. Her foregår det produksjon av forskjellig slag, og det drives handel og utveksling med andre kommuner. Stor byer skal deles opp i mindre, uavhengige kommuner, små levende samfunn, som så skal samarbeide med hverandre.

Buber så med stort håp på dannelser av kibbutzer i det daværende Palestina. Han håpet at disse små selvstyrte samfunnene, som ble etablert fra 1910 og utover, skulle danne begynnelsen til det idealsamfunnet han ønsket seg. De skulle representere en type sosialisme som var annerledes og bedre enn den sovjetiske, basert på felles eiendomsrett til jorden og frihet for nybyggerne til å bestemme hvilke regler de skulle leve etter. Stor var derfor hans skuffelse da den israelske staten begynte å få konturene av en tradisjonell stat. Han sloss lenge for at denne staten skulle være sekulær og liberal, med plass til både jøder og arabere, men heller ikke her opplevde han medgang.

Buber er blitt kritisert for manglende realisme i sin tenkning rundt samfunnet. Han angir ingen konkret oppskrift for hvordan et samfunn, for eksempel av den typen vi har i Europa i dag, kan forvandles til det samfunnet han ønsket seg og hvordan vi kan løse de praktiske problemene som nødvendigvis må oppstå ved overgangen til et slikt samfunn. Men kanskje er dette å kreve for mye. Det er dessuten en bærende ide hos Buber at medlemmene i et samfunn selv i størst mulig grad skal ta ansvar for de sosiale relasjonene som bygger opp samfunnet. Men ett ufravikelig ideal gir han ikke slipp på, og det er at dersom menneskeheten skal få en bedre framtid, så må vi lære å forholde oss dialogisk til hverandre. Vi må lære å se ethvert individ som et potensielt Du. Dette vil også innebære at ordet "vi" får en ny betydning, sier Buber. "Vi" vil ikke lenger være et ord vi bruker for å distansere oss fra "de andre", de som enten er våre fiender eller som vi tar avstand fra av andre grunner. "Vi" blir i stedet et ord som omfatter alle mennesker, oss selv inkludert. Bare mennesker som i sannhet kan kalle hverandre "Du", kan gå videre og si "vi", og snakke sant, skriver han i "Veier til utopia".

Martin Bubers bok "Ich und Du" kom ut første gang i 1923 og regnes som en klassiker i mange fag. Den første delen av boka omhandler relasjonen mellom mennesket og det språklige grunnlaget. Han setter opp ordkombinasjonen Jeg-Du og Jeg-Det. Buber skildrer hvordan mennesket utvikler seg fra et udifferensiert hele til å oppfatte seg som et Jeg som står i forhold til et Du. Dette er det første og også det mest grunnleggende forholdet. Ut fra dette vokser det så en erkjennelse av at det finnes et annet forhold i verden, et Jeg-Det-forhold. Når barnet kommer til det utviklingsstadiet hvor det begynner å oppleve seg som atskilt og separat fra verden, kan det samtidig begynne å se på andre ting som objekter utenfor seg selv. Buber mener at det har foregått en overdimensjonering av Jeg-Det-forholdet, noe som innebærer at mennesket har blitt for opptatt av å sette seg selv i relasjonen til ting, og at dette har gått ut over det mer grunnleggende forholdet til andre mennesker, til et Du. I et Jeg-Du-forhold er det, for Buber, selve møtet som er det viktige og ikke en formålstjenlig rasjonalitet eller instrumentell tilnærming. Terje Simonsen har i forordet til boka "Jeg og Du" (1967) tolket Bubers vektlegging av fortrenningen av Jeg-Du-forholdet til å bety at mennesket på denne måten kan miste sin grunnleggende identitet som nærvær mellom mennesker.

### **3.3 Dialogfilosofi som filosofisk retning**

Som det framgår ovenfor kalles dialogfilosofi også Jeg-Du-filosofi og er en gren innen filosofien som hevder den grunnleggende betydningen av dialogforholdet er forholdet til den andre som et Du. Ifølge Filosofileksikon (1996: 115) kan man finne ansatser til en dialogfilosofi i tysk filosofi i slutten av det 18. og begynnelsen av det 19. århundre, hos J.G. Hamann, F.H. Jacobi, J.G. Fichte, W. von Humboldt og senere hos Feuerback. Men dialogfilosofi i egentlig forstand betegner en strømning som bryter gjennom etter første verdenskrig med navn som F. Ebner, G. Marcel og M. Buber. Uavhengig av hverandre utarbeidet de tankene om at dialogforholdet er et grunnleggende vilkår for opplevelse av identitet og mening. Det kan skilles ut en svakere og en sterkere utforming av denne grunntanken. Ifølge den svakere blir individet først et virkelig jeg, en person, i dialogforholdet. Den sterke utformingen går lenger og hevder at det ikke er noe jeg, en personlig identitet, forut for forholdet og at det bare er i dette forholdet at jeget blir til. Samtidig med dialogforholdets grunnleggende betydning, betoner dialogfilosofien språkets betydning og at forholdet består i og gjennom språket.

I boka "Dynamisk dialog" av Christina Runquist (1998), basert på hennes doktoravhandling om Martin Bubers dialogfilosofi, framgår det at dialogfilosofi som filosofisk retning og disiplin, favner vidt. Her skriver hun at dialogfilosofien som Martin Buber knyttes til, og hvis verk, Emmanuel Levinas bygget videre på i sin filosofi og nærhetsetikk, brøt igjennom etter første verdenskrig med representanter som Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig og Martin Buber (Runquist 1998: 46). Dialogfilosofien i denne betydningen framstår som en reaksjon mot den "monologiske" tradisjonen med dens konsentrasjon på det isolerte, autonome subjektet eller jeget, hvilket strekker seg fra Platon via den kartesianske filosofien til den

tyske transcendentalfilosofien. Den kartesianske filosofiens utgangspunkt er det ensomme subjektet som får visshet om seg selv gjennom introspeksjon og gjennom å forholde seg til egne bevissthetstilstander. Dette jeget er den kunnskapsteoretiske og det ontologiske utgangspunktet i det kartesianske perspektivet.

Det kunnskapsteoretiske spørsmålet blir da hvordan den andre kan vise seg for subjektet, eller hvordan jeget kan overskride sin bevissthetsfære. Den såkalte transcendentalfilosofien utgår fra Kants filosofi og kantianismen og er en generell betegnelse på en filosofi som anvender seg av transcendentale argumenter (Tollefsen 2002: 381). Det er først hos Kant at ordet transcendentalfilosofi får sin moderne bestemmelse, da han skiller mellom erfarbare gjenstander og de transcendentale vilkår som må være oppfylte for at vi skal kunne erfare dem. Et transcendentalt vilkår er naturligvis selv verken en empirisk gjenstand eller et kontingent empirisk saksforhold, men et allment vilkår for at empiriske gjenstander og saksforhold overhodet skal kunne erfares. Dette innebærer, ifølge Kant, at uttalelsene dermed er syntetiske a priori og at de transcendentale vilkårene kunnskapsteoretisk forutsetter det transcendentale jeget og ikke tingen i seg selv (ibid: 382).

Mot denne monologiske tradisjonen hevder dialogfilosofene at subjektet alltid eksisterer i en grunnleggende sammenheng med andre som et Du, og at erkjennelsen av dette er en viktig forutsetning for å gjøre gode moralske handlingsvalg. Dialog forstås her som et kommunikasjonsforhold, og det dialogiske er da ikke bare en metode for å oppnå sannhet og erkjennelse, men også en forutsetning for at det overhodet skal kunne eksistere selvbevisste mennesker som kan nå kunnskap om seg selv og verden. Det personlige blir til en kategori som anvendes for videre tolkning og forståelse av virkelige fenomener, nemlig menneskets måte å være i verden på. Dialogfilosofien betoner også språket og at det mellommenneskelige forholdet i hovedsak oppstår gjennom språket (Runquist 1998: 76). Selv om Buber hevder at forholdet til Du er umiddelbart, betoner han språkets fundamentale betydning og sier at i virkeligheten er det ikke sånn at språket finnes i menneskene, men at menneskene finnes i språket og snakker det (Buber 1967: 103).

### **3.4 Dialogfilosofien plass i den allmenne filosofiske sammenheng**

Dialogfilosofien, deriblant Bubers bidrag, regnes vanligvis inn blant den allmenne kategori som kalles eksistensfilosofi, en betegnelse som begynte å bli anvendt først i tiden etter andre verdenskrig. Eksistensfilosofien omfatter egentlig flere ulike retninger, og felles for disse er at de søker det som karakteriserer menneskets grunnleggende væremåte og livsvilkår. Det sentrale er da begrepet eksistens (Kaufman 1975: 11). Den menneskelige eksistensen forstås på avgjørende måter som annerledes eller forskjellig fra andre former for å være til. Denne tanken spesifiseres hos Buber i hans tredeling av forholdenes verden, livet med naturen, livet med menneskene og livet med den åndelige verden (Buber 1967: 81). I likhet med eksistensfilosofien tar Buber også utgangspunkt i eksistensen som konkret og levd eksistens og hvor eksistensen karakteriseres av frihet i en situasjon. Dette innebærer at eksistensen ikke er noe allerede gitt, men noe som skal virkeliggjøres. Buber uttrykker de

samme tankene når han for eksempel sier at alt virkelig liv er møte. Han snakker om det virkelige mennesket, om vårt liv og vår verden og ikke om et "Jeg i seg" eller om et "Væren i seg". I jeg-Du-forholdet garanteres mennesket, ifølge Buber, både sin egen frihet og den frihet som hører sammen med tilværelsen for øvrig (Runquist 1998: 64). Samtidig betoner Buber mer forbundethet enn frihet. Han mener at friheten til å utvikles innebærer at vi kan bli noe, men at denne friheten ikke er selve tilblivelsen. Han sier at motpolen til tvang ikke er denne friheten, men forbundethet, forbindelse eller kontakt.

En framtrædende tenker innen eksistensfilosofien er også Gabriel Marcel, og med han utformes også moderne, fransk eksistensfilosofi (Kaufman 1975: 47). Marcel er også en sentral person innen dialogfilosofien. Hans alternativ til den tyske idealismen er en konkret filosofi som beskriver den menneskelige eksistensen gjennom tre hovedtema, nemlig kroppslighet, forholdet til den andre personen og engasjement. Bubers skille mellom relasjonen eller forholdssettet Jeg-Det og Jeg-Du motsvares hos Marcel av grunninnstillingen å ha og å være (Runquist 1998: 64). I denne sammenhengen kan også nevnes Maurice Merleau-Ponty som i likhet med Buber betoner eksistensen som en kroppslig væren i verden. På denne bakgrunnen kan dialogfilosofien forstås som en form for eksistensfilosofi, om dette begrepet forstås i vid betydning, som skissert ovenfor.

Dialogfilosofien knyttes også ofte til personalismen, en betegnelse som begynte å bli anvendt i første halvdel av 1900-tallet (ibid: 46). En variant av personalismen hevder at all kunnskap, alle handlinger og all forståelse av virkeligheten utgår fra et individ. Denne retningen forbindes også med radikal individualisme. En annen variant utvider personbegrepet til også å omfatte overindividuelle størrelser som for eksempel forsamlinger, stater osv. Personalisme i denne meningen utgjør også en særskilt skoleretning i amerikansk filosofi. En tredje variant innebærer at man stiller mennesket som individ og person mot hverandre og framhever at personen er avhengig av andre personer for å bli en person, et syn som Buber deler. Mest framstående innen den franske personalistiske bevegelsen er Emmanuel Mounier. Hos ham står personalismen i motsetning til individualismen. Han betoner at mennesket er innlemmet i en sosial, kollektiv sammenheng og at mennesket kommer til seg selv som person først i samvær eller møte med andre mennesker. Den situasjonen som mennesket alltid allerede er i, kommer ifølge Mounier til uttrykk i forholdet til den andre. Personens grunnleggende erfaring er erfaringen av den andre personen. Mounier viser her en samstemthet med dialogfilosofenes begrep om den andre som et Du, at mennesket bare kan finne seg selv som person gjennom den andre eller i møte med den andre. Etersom dialogfilosofien bestemmer det grunnleggende forholdet som et forhold mellom personer, kan den betraktes som personalisme i denne tredje varianten (ibid). Sammenkoblingen av personalisme og dialogfilosofi, er for øvrig utbredt i moderne teologi, og vi kan finne denne koblingen hos for eksempel Brunner og Gogarten. Personalisme innebærer i denne sammenhengen en lære som sier at Gud taler til mennesket som person og at mennesket dermed står i forhold til Gud som et Du.

Som det framgår av gjennomgangen ovenfor er idealismens utgangspunkt individets subjektive bevissthet om dets ontologiske og kunnskapsteoretiske rolle. I dialogfilosofien erstattes denne bevisstheten av det intersubjektive forholdet, som Buber kaller jeg-Du-forholdet. Dialogfilosofien utgår fra det sosiale mennesket til forskjell fra bevissthetsfilosofien, som utgår fra det private, uavhengige, autonome menneske. Dette innebærer blant annet at bevisstheten som grunnleggende kategori, i dialogfilosofien erstattes av det sosiale mennesket og av språk og kommunikasjon. Dette er naturligvis ikke det samme som å si at menneskets indre, private liv og individuelle bevissthet ikke finnes. Det handler i stedet om hvilke grunnleggende kategorier som best fremmer beskrivelsen av menneskelige fenomener som for eksempel identitet og etisk forståelse. Dialogfilosofiens kategorier forutsetter naturligvis allerede at man har forstått disse fenomenene på en viss måte, at man har en "forforståelse" som innebærer at delen aldri kan forstås som adskilt fra helheten.

### **3.5 Dialogfilosofi og språkfilosofi**

I Bubers eksplisitte og implisitte syn på språket finnes elementer som minner både om 1900-tallets kontinentale filosofi og om Oxfordsskolen med dens særskilte vekt på hverdagspråkfilosofi. I det påfølgende vil jeg knytte an til visse filosofer som belyser eller på annen måte komplementerer Bubers språkoppfatning. Hensikten her er ikke å diskutere eventuelle direkte kontakter mellom Buber og de øvrige filosofer som omtales, men mer peke på filosofiske berøringspunkter.

Den europeiske filosofien på 1900-tallet kan ses som to store utviklingslinjer (Svendsen 2007: 104). På den ene siden har vi den logiske positivismen eller logiske empirismen, en filosofisk strømning med sentra i Wien og Berlin. Den kom til å smelte sammen med ulike retninger til det som kalles analytisk filosofi og som kom til å dominere sterkt i de anglosaksiske og de nordiske landene. Den objektivistiske retningen, i slekt med den naturvitenskapelige, kjennetegnes av et vitenskapsideal som karakteriseres av klarhet og intersubjektiv prøvbarhet, og interessen har rettet seg mot vitenskapsteori og formell logikk med vekt på analysen av språket. Mer spekulative, visjonære eller religiøst fargede filosofiske retninger har på disse områdene hatt vanskelig for å få innpass innen den akademiske verden.

Den andre store utviklingslinjen som rommer de nevnte mer spekulative retningene innen filosofien, har vært innrettet mot spørsmål knyttet til livsanskuelser og metafysiske problemer. Denne utviklingslinjen finnes fortsatt i mange europeiske land, blant annet i form av kritisk teori eller Frankfurterskolen, som blant annet munnet ut i språkpragmatikken, representert av for eksempel Apel og Habermas (ibid: 108). Med røtter i fenomenologien, jf Husserl, har den tyske eksistensfilosofien gjennom bl. a. Heidegger og Jaspers og den franske eksistensialismen gjennom filosofer som Marcel og Sartre, blitt utviklet.

Den anglosaksiske hverdagspråkfilosofien på 1950- og 60-tallet med filosofer som Austin, Ryle m. fl., betegner iblant sin metode som lingvistisk fenomenologi (ibid: 111). Den filosofiske metoden består i en nøye beskrivelse av språklige fenomener. Det finnes også

nære forbindelser mellom de fenomenologiske og eksistensfilosofiske retningene og hermeneutikkens utvikling, som iblant kalles eksistensiell hermeneutikk, med toneangivende filosofer som Heidegger, Gadamer m fl (ibid: 120). I hermeneutikken kan det som tolkes være tekster, ytringer, kunstverk, opplevelser, handlinger og annet som antas å ha mening. Det finnes her også en innflytelse fra den samtidige psykologien og psykoanalysen. Forbindelser kan også trekkes til den filosofiske strukturalismen med tenkere som Saussure, Lacan m fl, som står i motsetning til eksistensialismen slik den er utformet i den fenomenologisk-dialektiske tradisjonen hos bl. a. Sartre (ibid: 116). Den filosofiske strukturalismen tar et oppgjør med denne tradisjonen som en subjekt filosofi og en humanisme.

Situasjonen etter 1968 har vært preget av en oppløsning av skoleretninger med et mangfold av tendenser. Mange filosofer har blitt mer lydhøre overfor motstandernes argumenter og motsetningene har blitt myknet opp. En sammensmeltning har i en viss grad tettet rommene mellom ulike retninger. Man har forsøkt å sammenfatte visse fremherskende tendenser etter 1968 med betegnelsen poststrukturalisme (ibid: 117). I løpet av de senere år, har også betegnelsen postmodernisme, jf forrige kapittel, i økende grad blitt tatt i bruk.

Postmodernismen er som nevnt et oppgjør med den metafysiske søkningen etter et helhetsperspektiv og en altomfattende mening, men termen dekker ikke noen enhetlig retning eller noen sammenhengende teori og metode. Av plasshensyn vil jeg ikke her redegjøre nærmere for klassisk fenomenologi, strukturalisme og hverdagsspråkfilosofi, men kort omtale språkpragmatikk, representert ved teoretikere som Karl Otto Apel og Jurgen Habermas.

Språkpragmatikk står for det forsøk som på 1960- og 70-tallet ble gjort for å utarbeide en allmenn teori om språk, som hos Karl Otto Apel kalles transcendental språkpragmatikk og hos Jurgen Habermas universalpragmatikk. Det betones her at språkets pragmatiske dimensjon er fundamental i forhold til dets syntaktiske og semantiske aspekter. Når Apel filosofisk forsøker å klargjøre hva språk er, slutter han seg til, i likhet med den overveiende delen av den moderne språkfilosofien, til distinksjonen mellom syntaktiske, semantiske og pragmatiske aspekter (Runquist 1998: 58).

En sentral oppfatning hos Apel, som kan anvendes på Buber, er at det pragmatiske aspektet er det fundamentale i språket. Det er også Bubers syn at menneskets opprinnelige måte å forholde seg til omgivelsene på ikke er betraktende, men som handlende og at mennesket dermed er relaterende (ibid: 58ff). Det pragmatiske aspektet beskrives av Apel ved hjelp av et antall pragmatiske språkregler. Blant de pragmatiske språkreglene finnes handlingsnormer som utgjør et grunnlag for en normativ etikk. Ifølge Apel tjener disse språkregler både til å føre det menneskelige språkfellesskapet mot stadig større enighet og etisk forståelse og til å foregripe den endelige enigheten, det ideelle kommunikasjonsfellesskapet som fungerer som regulerende ideal. Dette framstilles som en kontrast til det han kaller det ufullstendige kommunikasjonsfellesskapet. For Apel er det ikke meningsfullt å snakke om ikke-språklig kunnskap, ettersom han forstår all kunnskap som

språklig. Verden blir ifølge hans syn tilgjengelig for mennesket i kraft av språket og er alltid bare tilgjengelig i språklig form, et syn han deler med Gadamer. Det vesentlige trekket ved de pragmatiske språkreglene er at de er offentlig og felles. Semantiske regler som fastlegger ords betydning, må ifølge Apel alltid forutsette pragmatiske regler som angir de offentlige og felles kriterier som språkfellesskapet deler når de anvender ordene. Han anser at semantiske regler bare kan definere ord ved hjelp av andre ord, mens de pragmatiske reglene kan binde sammen ordene med det som de står for (ibid). Disse tankene gir etter min oppfatning, en teoretisk utdypning av Bubers nevnte syn om at mennesket er i språket og taler ut fra det.

I denne sammenhengen er det også naturlig å knytte an til Habermas som deler Marx' syn om at menneskets bearbejdede kontakt med den ytre naturen er en grunnleggende betingelse for menneskelig handling. Samtidig holder han fast ved, som den tyske idealismen, at den vekselvirkningen som foregår mellom mennesker i oppbygningen av sosiale og politiske strukturer, også er en grunnbetingelse for handling. I likhet med den tyske idealismen betrakter han filosofisk refleksjon som et vesentlig aspekt ved menneskelig frigjøring (Runquist 1998: 78). I sin språkfilosofi forsøker Habermas å klargjøre hvordan språket gjør det mulig for mennesket å ikke bare beskrive verden, men også å reflektere over og gjennomskue sine handlinger, et syn som etter min mening er nært beslektet med Bubers beskrivelse av jeg-Det-forholdet.

Språkets viktigste trekk er ifølge Habermas at det samtidig er et kommunikasjonsmiddel og et allment refleksjonsmedium. Han mener at også i den ensomme situasjon vises språkets fundamentale kommunikative karakter, allerede her inngår både en taler og en tilhører, sender og mottaker. Den som snakker, kommuniserer i dette tilfelle bare til sitt andre jeg (ibid: 78ff). Rekonstruksjonen av menneskets allmenne språkkompetanse, den åpne og frie samtalen, kaller Habermas for universalpragmatikk. I likhet med Gadamer, begrenser også Habermas seg til det verbale språket, selv om nevnte kriterium ikke fullt ut kan sies å deles av Buber. En ekte dialog innebærer for Buber alltid det personlige Jeg-Du-forholdet og er derfor mer enn det verbale. Han oppfatter også at den mest grunnleggende gestaltningen heller ikke er på dette planet, men på det holdningsmessige. Derfor kan vi hos Buber oppfatte den verbale gestaltningen som sekundær, men dette utelukker allikevel ikke dens viktige rolle. I forlengelsen av disse betraktningen samt kritikken fra postmoderne etisk teori, omtalt i forrige kapittel, vil jeg i det neste delkapitlet kort utdype og drøfte diskursetikken slike den presenteres av Jurgen Habermas.

### **3.6 Habermas og diskursetikken**

Jurgen Habermas har med sin diskursetikk bidratt betydelig til dialogfilosofien. Slik Habermas ser det, er diskursetikken løsningen på hvordan samfunnsmedlemmer kan håndtere dagens livssynspluralisme. Den sentrale tesen for teorien er "kraften i de bedre argumenter". I dette ligger tanken om at deltagerne i en diskurs styres og drives av en konstant konkurranse om å komme med det beste argumentet. Kraften i



de bedre argumenter refererer til den overbevisningskraft de har. Viktigst i denne sammenheng er imidlertid etikken. Diskursetikken krever av et overbevisende argument at det rasjonelt kan aksepteres av alle deltagerne. Rasjonaliteten innebærer en etisk dimensjon i form av spesifikke regler for argumentasjonsprosessen. Disse reglene krever blant annet at alle som er relevante bidragsyttere får mulighet til å delta på like fot som alle andre. Samtidig skal alle bidragene være åpne og oppriktige. I en diskursprosess skal heller ingen føle noen form for tvang (Habermas 1999: 205ff).

Habermas' dialogiske perspektiv som kommer til uttrykk gjennom diskursetikken, er i utgangspunktet en moralteori av kantiansk type hvor normative spørsmål har kognitiv karakter. Normenes riktighet avgjøres i forhold til om de kan universaliseres, og dette må avgjøres av de berørte gjennom en praktisk diskurs hvor total likeverdighet forutsettes. For Habermas kan dialog forstås som en herredømmefri samtale hvor konsensus avgjøres i form av felles tvangfri aksept. Diskursetikk danner grunnlaget for det vi kaller universalistisk etikk, det vil si etikk som er tenkt å være gyldig for alle mennesker. En diskursetikk er altså en normativ etikk som peker mot hvordan vi bør handle (Glebe-Møller 1996:5). Likeverdighetsprinsippet i diskursetikken ligger også bak en av formuleringene av det kategoriske imperativ hos Kant (ibid: 179), og diskursetikken er basert på grunnleggende regler som kan betraktes som forsøk på å presentere moderne formuleringer av Kants kategoriske imperativ. Felles for disse er at ingen av dem sier noe konkret om innholdet i normen, men at det er prosedyren som fører fram til normene for handling, som vektlegges. Denne form for etikk som kalles prosedyral etikk, bygger på overbevisningen om at dersom man bare sikrer de rette prosedyrene for å finne felles normer, vil man også oppnå noe som alle kan akseptere som rettferdig.

Moral utvikles i følge diskursetikken gjennom brytning og diskusjon med andre mennesker. Dermed framstår våre moralske oppfatninger som et sosialt fenomen og ikke noe man kan utvikle helt på egen hånd. Habermas hevder at vi alle har en intuitiv erfaring av en moralsk dimensjon i tilværelsen og at moralen har en kognitiv basis, fordi det man anser som urett frembringer reaksjoner som skyld, skam og harme, uavhengig av om det man anser som urett er noe man selv eller andre har begått (ibid: 97). Således vet man når man selv har begått noe som i egne og andres øyne er feil. Dette viser at moralen også har et intersubjektivt grunnlag, og at den hviler på et system av felles normative forventninger som deles av hele samfunnet.

Diskursetikken bygger på det Habermas kaller kommunikativ handling, det vil si at vi prøver å skape forståelse og innforståthet om noe, i fellesskap. Målet i slik diskurs er knyttet til selve kommunikasjonen. Habermas legger vekt på at normer ikke egentlig skapes i diskursen, men at vi snarere prøver normene vi har med oss fra våre ulike kulturelle og livssynsmessige bakgrunner. Habermas legger videre vekt på at vi mennesker ikke deler samme "livsverden", men at vi kan trekke på ressursene i bakgrunnen vår, uten å behøve å argumentere for hele denne bakgrunnen. Gjennom diskurs kan normenes gyldighet gis et bedre, felles og mer rasjonelt grunnlag.

Diskursetikk, slik Habermas presenterer den, har måttet tåle mye kritikk, blant annet fra den postmodernistiske leiren, drøftet i kapittel to. For det første har enkelte hevdet at diskurser om moralske spørsmål er umulige å gjennomføre i praksis fordi det alltid vil være noen som ikke lar seg påvirke av bedre argumenter. Det vil også være en risiko for at noen utøver makt i en slik diskurs, og da er heller ikke resultatet en følge av tvangfri kommunikasjon. For det andre har det blitt rettet kritikk mot diskursetikken fordi gjennomføringen av en etisk diskurs ikke nødvendigvis innebærer at vi kommer fram til enighet. Diskursetikken har ingen mulighet til å etablere noe mellomstandpunkt som alle vil kunne slutte seg til, som for eksempel spørsmål som selvbestemt abort eller homofilt ekteskap, og i følge Henriksen og Vetlesen (2006: 184), viser dette at diskursetikken kommer til kort på noen områder der det er vanskelig å oppgi sine egne livssynsstandpunkter i møtet med etiske spørsmål eller der to likeberettigede etiske prinsipper står mot hverandre.

Diskursetikken står i motsetning til enhver form for paternalisme, der mennesker i makt av sin formelle autoritet eller sin overlegne kunnskap tar beslutninger ved bruk av tvang. Allikevel har mange kritisert Habermas for å undervurdere den reelle asymmetrien i menneskelige relasjoner, og på grunnlag av dette har spørsmålet om samtaler noen gang kan bli herredømmefrie, blitt stilt. Til dette kan det bemerkes at dialogpraksisen med herredømmefri samtale, ikke bare er en hjelp til å få vår moralske dømmekraft til å utvikles og modnes, men den kan også være til hjelp når det gjelder å kritisere det moralske innholdet som er lagt til grunn for beslutninger som ikke er i overensstemmelse med dens idealer. I denne sammenheng påpeker Henriksen og Vetlesen (2006: 183ff) hvor viktig det kan være å skjelle mellom det ideelle og det reelle kommunikasjonsfellesskapet. Det som skjer i den herredømmefrie samtale er at den gyldigheten vi regner med at normene har, og som vi tar for gitt i hverdagen, blir satt på prøve. Dermed kan normene gjennom diskurs gis et bedre, felles og mer rasjonelt grunnlag ettersom dialogen virker opplysende og fremmer toleranse hos deltagerne.

Fremtredende kvinnelige filosofer har påpekt at den opprinnelige moralske situasjonen slette ikke er mellom voksne menn, som i det Athenske polis som Aristoteles har som modell. I stedet er det relasjonen mellom mor og barn som må betraktes som alle slike relasjoners prototyp. Det som er slående, er at de betingelsene som diskursteori og kontraktteori legger slik vekt på, skal være oppfylt hos partene, her glimrer med sitt fravær. Mor og barn er ikke jevnbyrdige i makt, evner, interesser og behov. Relasjonen mellom dem er derimot intim, ikke-valgt og mellom ulike. De utgjør en assymetrisk relasjon, der det mor gjør, ikke kan og heller ikke kreves, bli gjengjeldt fra barnet. Ansvar og omsorgen har form av et følelsesbasert ønske om å gi, der barnets behov er tilstrekkelig grunn til å føle seg motivert. Denne problematikken vil jeg utdype nærmere i de neste to delkapitlene i lys av nærhetsetikken til Levinas og Løgstrup.

Den britiske filosofen Anette Baier trekker frem David Hume som nettopp betraktet en mors omsorg for sitt barn som den opprinnelige moralske relasjonen. Hume var ikke besatt av autonomi, valgfrihet og fornuftens forrang framfor følelsene. Hume ga derimot forrang til

følelser. Som moralske vesener er vi ikke atskilt fra andre, med våre respektive rettigheter og preferanser, vi inngår snarere i bånd med andre. Det er dydene som trengs for å bevare og fordype slike bånd, slik som nestekjærlighet, empati og omsorg, det kommer an på, ikke den enkeltes pukking på egne rettigheter og krav. Baier viser hvor nær feministisk etikk står dydsetikken. Begge fremholder at vi virker på vårt beste i relasjoner med andre, ikke utenfor dem eller ved å sky avhengighet. Dessuten er de egenskapene som det framfor noe kommer an på moralsk sett, for eksempel omsorg, bare mulig å utvikle som deltager i nære og tillitsbaserte relasjoner med andre (Baier 1991: 290).

Mens Habermas' tanker om dialog slik den fremstår gjennom diskursetikken, knyttes opp mot sosialetiske eller samfunnsetiske dimensjoner, kan Emmanuel Levinas' og Knud Løgstrups dialogiske tenkning, med sine religiøse aspekter og nære berøringspunkter med feministisk etikk, knyttes opp mot eksistensiell etikk. I de neste delkapitlene vil jeg gjøre rede for og drøfte Løgstrups etiske fordring og Emmanuel Levinas' nærhetsetikk som bygger på og viderefører Martin Bubers dialogfilosofi.

### **3.7 Levinas og nærhetsetikken**

Nærhetsetikken til Emmanuel Levinas viderefører som nevnt Martin Bubers tenkning og legger vekt på at i ethvert møte med et annet menneske, så kommuniserer vi. For det første gjennom ord, men vi kommuniserer også med oss selv. Det talte ord viser til en side av kommunikasjonen, men innholdet, stemmen og tonen er også meningsbærende. Disse er til enhver tid med på å farge det den andre mottar. Uansett ærend og uansett hva som blir sagt, finnes det også en dypere dimensjon i det som kommuniseres, fordi vi også møter et ansikt og dets ordløse budskap. Levinas legger vekt på at ansiktet ikke står innenfor noen bestembarhet, og på grunnlag av det, så er ansiktet blottet for makt (Henriksen og Vetlesen 2006: 221). For Levinas er ansiktet av en annen orden enn ordene, kategoriene og begrepene, og dermed plasserer han den etiske hendelsen, altså møtet med den andre, utenfor og forut for fornuften. Tilbake står ansiktet som etikkens og ansvarets igangsetter (ibid: 227).

Ifølge nærhetsetikken er den handling god, som ikke flykter fra den absolutte fordring og tar ansvar for den andre. Moralens kilder finnes i de konkrete sosiale forbindelser, altså i selve tilværelsen. Den moralske fordringen møter oss dermed i det vi møter et annet menneske. Som mennesker er vi sårbare og trengende vesener og det påhviler oss til enhver tid ansvar for den Andre. Dette er vilkår i tilværelsen som vi ikke kommer utenom, og det å befinne seg i en situasjon med et annet menneske vil innebære å befinne seg i en moralsk situasjon. Ifølge Henriksen og Vetlesen (ibid: 219) er ikke kjennetegnet på en moralsk situasjon at vi nødvendigvis opptrer moralsk i betydningen moralsk godt, men at vi må gjøre et valg mellom godt og ondt, rett og galt. Disse valgene blir vi stilt overfor hver gang noen henvender seg til oss, og den moralske henvendelsen kan en ikke fraskrive seg eller videresende. For Levinas stammer den moralske fordringen fra og utstedes av "den Andre".

Ifølge Levinas har vi vår opprinnelse i den Andre. Jeget er utvalgt til å bære ansvar for den Andre, uten krav om gjenytelse (Aarnes 1992: 19). For det å se inn i den Andres ansikt, er for Levinas å utsette seg for det uendelige, og den andre sprenger ifølge ham, vitenskapens og erkjennelsens orden (ibid: 199ff). "The I is the servant of the You in dialogue", skriver Levinas. Levinas legger vekt på at mennesket er bestemt av to trekk eller egenskaper: Behov og begjær. Og det kan bli et problem hvis forholdet til den andre bestemmes ut fra vårt eget behov eller begjær (Henriksen 2004: 529). Den andre vil altså fremstå ut fra hva vi møter ham eller henne med, derfor er det viktig å se bort fra behovet og begjæret og være åpen for det som er radikalt annerledes eller virkelig nytt i møtet med den andre. På denne måten kan den Andre bestemmes ut fra seg selv, og vi unngår å se det nye i lys av det gamle og bedømme det som en ny variasjon av det vi allerede kjenner. Ved å redusere den Andre til det samme som vi allerede kjenner fra før, utøver vi en form for metafysisk vold, hevder Levinas. På samme måte uttrykker vi vår begrensning og sneverhet når vi forsøker å integrere det vi møter. Vi bekrefter at vi ikke er åpne for det Levinas omtaler som totalitet, det vil si det som ikke allerede er eksisterende, velatablerte systemer og forståelsesrammer, og på grunnlag av dette presenterer Levinas den Andre som grunnleggende tankefigur. Levinas skriver:

*Det totale nærværs aktualitet utelukker eller opptar i seg all forandring. Den logiske unntagelse blir, konkret, til forestilling: Gjenopptagelse av nuet i fortiden ved erindringen og foregripelse av det fremtidige i fantasien, innbildningskraften. En oppsamling som kulminerer i selvbevisstheten eller subjektiviteten.* (Levinas 1995: 24)

Ifølge Levinas er det i forholdet til den Andre at vi blir den vi er og evner å tilegne oss nye perspektiver. Utelukkende i kraft av oss selv kan vi ikke være noen ting, mener Levinas, og i motsetning til Habermas mener han at dialog ikke handler om å sette i gang en kognitiv prosess, men at den Andre stiller seg i et forhold til en selv som er forut for enhver kognitiv prosess. Dette er en uvant plass for Jeget, og en uvant tanke for den som har forbundet eksistens med selvbevissthet, sannhet med subjektivitet og frihet med det å være et subjekt (Aarnes 1992: 13). Ifølge Levinas vil det moralske møte oss i den Andre som dermed representerer det fundamentale utgangspunktet for hvordan vi lever og forholder oss til verden. Måten vi forholder oss til den Andre, er med andre ord ikke tilfeldig. Vi blir gjort mottagelige og ansvarlige, og den Andre gjør meg til den jeg er, gjennom å henvende seg til meg og utfordre min grunnleggende mottagelighet for ham eller henne, og på denne måten gjør den Andre meg til noe jeg ikke er i meg selv og ikke kan erfare ut fra meg selv alene (Henriksen 2004: 530). Selve identiteten er å være for den Andre, hevder Levinas. Det vil si at jegets identitet er å være uerstattelig i forpliktelsen overfor den Andre, det er forpliktelsen overfor den Andre som er eller skaper identiteten.

Levinas' teorier bygger på at det i utgangspunktet er et asymmetrisk forhold mellom aktørene og at man alltid skal stå i ydmykhet til den Andre. På denne måten er det mulig for Levinas å spille på dobbeltheten i forståelsen av subjektet. På den ene siden kan subjektet betraktes som et individuelt utgangspunkt, på den annen side blir man gjort

til et subjekt ved å bli stilt, eller å stille seg selv, under en annen. Målet med dialog, er i følge Levinas, at alle skal ha samme anerkjennelse, og at mennesker med ulik religiøs, kulturell og livssynsmessig utgangspunkt skal respekteres og integreres som likeverdige i det sosiale fellesskapet og i tilgangen til det sosiale fellesskapets goder. Allikevel er ikke dette en helt korrekt gjengivelse av Levinas' bilde av den Andre, for som sagt tar ikke hans teorier utgangspunkt i et etablert subjekt som kan tilbakeføres til det kjente. Den Andre utsettes snarere for en form for totalisering og for Levinas brukes den Andre som en mer fundamental kategori, som ligger forut for enhver kunnskapsmessig basert bestemmelse av den Andre. Om dette skriver Jan Olav Henriksen:

*I Levinas' forståelse av annerledeshet er vi gjort ansvarlige overfor Den andre som en annen, og vi kan ikke trekke oss bort fra eller definere oss selv som betydelige for ham eller henne. Tvert i mot er det Den andre som gir oss den grunnleggende meningen med vår tilværelse, ved å aktivere vår mottakelighet, vårt ansvar og vår forståelseshorisont for hvem vi kan være. (2004: 531)*

Ut fra dette forstår vi Levinas' sterke ønske om å understreke at vi, i møte med en annen, ikke kan eller bør regne med at vi kjenner vedkommende fullt og helt. Hvis vi gjør oss til et subjekt for den Andre, vil han påvirke og endre oss gjennom å aktivere vår mottakelighet. I relasjon til andre tar Levinas utgangspunkt i den Andres nakne, uforbeholdne og vergeløse ansikt, og dette uttrykker for ham etikken basis og fundament. Subjektet får tilgang til det moralske gjennom den andres eksistens:

*This face is the same, exposed in its nakedness. Beneath the countenance it gives itself, all its weakness comes through, and at the same time its mortality emerges; to the point where it can want to liquidate it entirely. (Levinas 1995: 104)*

Behov og begjær kan ikke i seg selv skape en åpen situasjon, mener Levinas, og hvis vi ikke kan skape en slik situasjon, får vi heller ikke tilgang til en felles verden der vi blir i stand til å møte den andre. Jan Olav Henriksen (2004: 536) skriver at det ser ut som om Levinas mener at det sanne møtet med den andre, skjer ved at subjektet er tømt for seg selv og sine behov og begjær. Selv beskriver Levinas ansiktet som et møtested for det han betegner som Guds ord:

*There is, in the face, the supreme authority that commands, and I always say it is the word of God. The face is the locus of the word of God. There is the word of God in the other, a nonthematized word. (Levinas 1995: 104)*

For Levinas er Gud den som avtegner sin profil i sporet i den andres ansikt. Å elske Gud er å elske den andre, og det sant menneskelige åpenbares i møtet mellom et jeg og et du som ikke kan objektiviseres. Det er den transcendent dimensjonen ved møtet som gjør at dialogfilosofien hos Levinas åpner seg mot et gudsbegrep, altså gjennom sporet av det uendelige i den andres ansikt. Levinas understreker imidlertid at dialog, slik han presenterer den, ikke må forveksles med tilfeldig møte eller umiddelbar identifikasjon med en annen. Derimot hevder han at dialog forutsetter kunnskap om avstand og forskjell

mellom et jeg og et du. Dialog blir, ifølge Levinas, paradoksalt nok realisert i det han kaller "avstandens nærhet".

Noe av kritikken mot nærhetsetikken, slik den skildres ut fra betydningen av den andres ansikt, er blant annet paternalisme. Paternalisme skapes når noen tolker andres behov for dem, slik at de er overbevist om at tolkningen er personens egen. Slik kan enkeltpersoners rett til selvbestemmelse og autonomi overkjøres, og man sitter igjen med en bedreviterholdning, mens man i virkeligheten hadde andres beste som motiv og intensjon. Det har også blitt stilt spørsmålsteget ved om overgrep kan unngås når så mye vekt i nærhetsetikken legges på at den andre er trengende. På denne måten framstår relasjonen mellom aktørene som assymetrisk. Henriksen og Vetlesen (2006: 228) mener imidlertid at dette snarere er en styrke enn en svakhet ved nærhetsetikken, fordi den tar utgangspunkt i at vi som mennesker er sårbare og avhengige vesener, med den konsekvens at relasjoner ofte er assymetriske. Videre hevder de at ubalansen i for eksempel lærer-elev-relasjonen imøtekommes på en fruktbar måte i det nærhetsetiske perspektivet, fordi hjelpen til den mest trengende skal ha som mål at han eller hun blir mer autonom i sin tilværelse (ibid: 229).

Levinas snakker om den appell som ligger i den andres ansikt, og han er opptatt av at vi i vårt møte med andre mennesker stilles overfor en etisk fordring. Slike etiske fordringer er ikke konstruerte, men en reell del av vårt hverdagsliv. I det vi møter et annet menneske, stilles vi overfor valg, og i den andres ansikt gjenkjenner vi umiddelbart den sårbarheten som vi deler med våre medmennesker. Et slikt møte vekker vår etiske bevissthet og appellerer til vår ansvarlighet, og det som gir mål og retning for vår moralske tenkning og handling er tolkningen av appellen i den andres ansikt. Det er likevel ingen selvfølge at vi viser ansvar og svarer positivt på denne appellen, for vi er ikke utelukkende gode og uselviske.

Selv om vi mennesker lever i et sosialt fellesskap der vi er underlagt de samme grunnvilkårene, framstår vi som unike individer. Denne forskjelligheten skaper som nevnt assymetri mellom oss. Levinas legger vekt på det å anerkjenne denne assymetrien, og det er med utgangspunkt i det assymetriske forholdet at Levinas' etikk kan gjøre seg gjeldende i for eksempel en undervisningssituasjon (Henriksen 2004: 536). Nærhetsetikken understreker at vår væremåte og våre handlinger er av avgjørende betydning for andres livsutfoldelse. Tilliten som andre har til oss, blir påvirket av vår væremåte overfor dem, og med dette vil for eksempel elevenes tillit til læreren, bli styrket eller svekket som følge av de erfaringer eleven gjør i møte med læreren. Appellen fra elevens ansikt vil daglig aktualisere spørsmålet om lærerens ansvarlighet, og den utfordrer læreren til å sette seg i elevens sted.

En sentral tanke i nærhetsetikken er altså at de sterkeste moralske føringer i vårt handlingsliv springer ut av det konkrete møtet med den Andre. Tankegangen bak nærhetsetikken er altså at moralske handlingsvalg springer ut av fenomener som hører til den handlendes relasjon til den Andre og at valgene forsøker å yte fenomenene rettferdighet (Vetlesen 1996: 10). Etikken skal gi en begrunnelse for hvorfor jeget er ansvarlig. Hos Levinas settes nærhetsrelasjonen i fokus, hvor ansvaret pålegges i heteronomi

framfor autonomi. Det nærhetsetiske perspektivet ser at ansvarliggjøringen medfører individualisering, men det er ansvaret som er det sentrale, og det er ansvaret etikken skal begrunne, ikke primært individualiseringen. Det moralske jeget må derfor forstås i spenningen mellom ansvar og rettferdighet.

### 3.8 Løgstrup og den etiske fordring

I "Den etiske fordring", Løgstrups klassiske etikktekst, formulerer han sin etikk i motsetning til Kants moralfilosofi. Det gir han eksplisitt uttrykk for i teksten, der han blant annet skriver:

*En ledende tanke i det forrige århundres idealistiske etikk var, ikke minst takket være Kants innflytelse, respekten for det andre menneskets uavhengighet og selvstendighet. Denne etikken er nå kritisert sønder og sammen av filosofer og teologer. Ikke med urette; den gjensidige respekten for hverandres selvstendighet og innbyrdes uavhengighet var nemlig nær ved etisk sett å bli det hele. Det etiske besto i å danne seg selv og å respektere den andre i hans selvdannelse. Respekten for den andres uavhengighet ble brukt til å gjøre en egen selvdannelse legitim, noe som måtte ende i en personlighetskult. Forestillingen som lå til grunn for dette synet, var at ethvert menneske var en verden i seg selv, som de andre befant seg utenfor. (Løgstrup 99: 44)*

Hva er det som er galt med Kants etikk? Problemet, slik Løgstrup ser det, er at den kantianske etikk forutsetter en tanke om menneskets selvstendighet, uavhengighet, autonomi, at mennesket er "en verden i seg selv som de andre befinner seg utenfor". En slik tenkning er ifølge Løgstrup for individualistisk og subjektiv og medfører at etikk og moral kun beror på det enkelte menneske. Med en slik forutsetning mener Løgstrup at det ikke lenger er noe som fordrer oss og at den etiske fordring har smuldret bort med tanken om uavhengighet, autonomi og synet på mennesket som en verden i seg selv. Dette er kjernen i argumentasjonen mot Kant.

For Løgstrup har det moderne menneskets jakt på selvrealisering og selvdannelse medført at mennesket har oversett et elementært fenomen, nemlig tilliten. Tilliten er et av de fenomenene Løgstrup med boken "Opgør med Kierkegaard" (1968) kalte suverene livsytringer. Fenomenet tillit er sentralt i den første delen av "Den etiske fordring". Tilliten avslører at forestillingen om selvstendighet og uavhengighet ikke er en illusjon, men at det allikevel ikke er den eneste eller den grunnleggende forestilling om hva det vil si å være et menneske. For Løgstrup er tillit et medierende fenomen. I "Den etiske fordring" skriver Løgstrup: "At vise tillid er (...) at utlevere seg selv." (Løgstrup 1962: 18). Fenomenet tillit som Løgstrup skriver om i "Den etiske fordring" er ikke tillit i ordets vanlige forstand som det å vise tillit til noen. Tillit er som sitatet over indikerer, et grunnleggende trekk ved all form for menneskelig kommunikasjon.

Men som Løgstrup ser det, behøver man ikke å være tillitsfull for å utlevere seg. Allikevel er det tillit i all form for utlevering, og fenomenet tillit er til stede bare man henvender seg til et

annet menneske. Tillit er med andre ord ikke noe en kan bestemme seg for. Fenomenet er der når vi ytrer oss. Fenomenet er et grunntrekk ved tilværelsen, før vår kulturelle forming av den. Som sådan er tilliten gitt og den er en forutsetning for livet. Den er en forutsetning for tilværelsen i den forstand at de muliggjør menneskelig samliv. Tillit er dermed et fenomen i tilværelsen som medierer mellom mennesker og setter mennesker i forbindelse med hverandre. De suverene livsytringene er som begrepet indikerer suverene, de er uavhengige av oss selv. Tillit er det fenomen i "Den etiske fordring" som avslører at den enkelte aldri har "med et annet menneske å gjøre uten å holde noe av dette menneskets liv i sine hender." (Løgstrup 1962: 18). Hvis fenomenet tillit glemmes, er veien åpen for en "forestilling om at i den verden der et menneske har livet sitt, hører vi andre i egentlig forstand ikke med" (Løgstrup 1999:37). Tillit viser oss at det forholder seg annerledes. Dermed avslører fenomenet tillit at "vi er hverandres verden og hverandres skjebne".

Slik Løgstrup analyserer den, representerer fordringen om ivaretagelse av den andre som har blottstilt seg gjennom tillit til meg, en virkelighet jeg verken har skapt eller har anledning til å omskape i betydningen modifisere eller fjerne. Fordringen kommer til meg uten at jeg har villet at den skal gjøre det. Jeg involveres rett og slett i kraft av å være stilt overfor et annet menneske. Grunnfenomenet i menneskets tilværelse er nemlig interdependens, det vil si at våre liv er innviklet i hverandre, jeg er innviklet i din skjebne og du i min, vi angår hverandre og er ikke likegyldige for hverandre (Henriksen og Vetlesen (2006: 12).

Så vel kognitivistiske teoretikere - tradisjonen etter Kant, Habermas - som konstruktivistiske eller nonkognitivistiske teoretikere - tradisjonen etter Hobbes, Hume, Nietzsche - vil insistere på at alt etisk og normativt kun bør oppstå som følge av vår menneskelige intensjonalitet, av hvilken virkelighet vi fortløpende skaper, konstruerer eller projiserer – slik at ansvar for andre kun kan framstå som en gyldig fordring til meg når jeg godtar rollen som ansvarlig (Vetlesen 1996). Til tross for uenigheten om fornuftens egnethet eller uegnethet til å avgjøre moralsk uenighet, anser begge retningene at etiske fenomener som ansvar, plikt og rettigheter kan og må spores tilbake til den menneskelige subjektivitet med dens intensjonale evner, evnene til tolkning, vurdering og valg. Alt som har med moral og verdier å gjøre, kan bare realiseres i kraft av at subjektene vil det slik, altså er frie til å velge hvorvidt det overhodet skal finnes noen moral, noen verdier, noe ansvar. Kort sagt, moralske fordringer er produkter av menneskelig intensjonalitet og fordringene må gis gyldighet av subjektene.

Vi ser at Løgstrup inntar en posisjon som ikke passer med verken kognitivismen eller nonkognitivismen, han står for en tredje vei. Løgstrups påstand er at moralfilosofien altfor lenge har overbetont subjektets bidrag til å definere det etiske universets innretning. Han framholder i stedet, som antydnet ovenfor, at begreper som fordring, makt og ansvar har en fenomen-karakter, det vil si at de er påtruffet i vår verden, i vår tilværelse slik vi opplever den og handler i den. Disse fenomenene har en egenkarakter av normativ art som gjør at vi møter dem på vår vei som i-seg-selv positive eller negative, altså som ladede. Den moralske erfaring går ikke ut på å skape, frambringe eller oppfinne moralske verdier i en etisk og



verdimessig tom verden. Tvert imot, moralsk erfaring er for Løgstrup å oppdage, ha blikk for og vise ærbødighet overfor "det som allerede er der", livsytringer og fenomener som eksisterer uavhengig av oss og som bærer i seg moralske verdier som godhet, sannferdighet og positivitet.

I de umiddelbare forhold mellom mennesker fullbyrdes de suverene livsytringer, skriver Løgstrup (1999: 24). Det er i kraft av de såkalte "suverene livsytringer" at moralen er gitt mennesket. Han viser til fenomener som tillit, talens åpenhet, barmhjertighet, medfølelse og oppriktighet. Disse fenomenene hører til selve tilværelsen, og Løgstrup skiller dem skarpt fra menneskeskapte størrelser som samfunnmessige institusjoner, redskaper og teknikk. Hvorfor suverene? Fordi fenomenene innehar sin egen positivitet eller negativitet, de er med andre ord ladete, ikke nøytrale. De er bestemt før noe menneske kan bestemme dem. Tillit har således en iboende og påtruffet positivitet, mistillit en tilsvarende negativitet. Talen er til for åpenhet, for å fremdyrke og understøtte sannhet og oppriktighet. Vi lever i og av tillit, barmhjertighet, oppriktighet, mens deres negative motpoler – mistillit, brutalitet, løgnaktighet – har en avledet annenrangs status, idet de snylter på livet og undergraver det. De suverene livsytringene har overtatt meg før jeg har overtatt dem. "De er givet mig at forstå, hvad der er godt og ondt, før jeg tager stilling til det og vurderer det." (Løgstrup 1999: 57).

Løgstrups tilnærming til etikk kan beskrives som moralsk realisme. Moralsk realisme anser at ulike subjekter står overfor appellen fra visse etisk ladete fenomener i den verden de ferdes i. Dette muliggjør at de responderer likt i etisk henseende (Nerheim 1994: 98). Dette synet innbærer ikke en påstand om at vi som handlende subjekter determineres av de etiske egenskapene som fenomenene lar oss bli adressert av. Vi kan, av mer eller mindre forbigående grunner, være blinde for appellen, eller vi kan se at den strømmer mot oss og er reell, men likevel neglisjere den i våre handlingsvalg. Moralsk realisme gir således plass for utfoldelsen av det enkelte subjektets frihet. Og det at vi kan velge, manifesterer vårt ansvar for hva vi velger å gjøre.

Moralsk svikt, som for eksempel å møte tillit med mistillit, lidelse med likegyldighet eller skadefryd, er for Løgstrup å anse som erkjennessvikt (ibid: 99). Et liv levd i mistillit, løgnaktighet og ubarmhjertighet, er ikke bare umoralsk, et slikt liv er også en form for realitetsbrist. Å leve umoralsk, i betydningen å la fenomenenes suverenitet komme til sin rett og være handlingsanvisende i den konkrete situasjonen, vil si å leve i sannhet, i erkjennelse av talens åpenhet og lidelsens negativitet. Å leve umoralsk er å leve i falskhet, i miskjennelse av og uærbødighet overfor tilværelsens innretning. De suverene livsytringenes realitet innebærer at de utgjør moralske realiteter. Den som er blind for dette, for eksempel ved å bestemme tillit som negativt eller andres lidelse som positivt, øver vold mot kvaliteter ved den verden vi lever i. En slik person tar feil av de nevnte fenomenenes egenart, og personen ikke bare feiler i sine handlingsvalg, men han feiler i sin måte å se verden på.

Hva skal vi gjøre? Hva er rett og galt? Gir Løgstrups etikk et godt svar på det? Eller er det klare grenser for den praktiske nytten av den fenomen-beskrivende etikken han har gitt oss?

Løgstrup lar den gyldne regel tjene som uttrykk for den etiske fordring. Alt det du vil at andre skal gjøre mot deg, skal du gjøre mot dem. Nestekjærlighetsbudet fremheves også. Du skal elske din neste som deg selv. Formuleringen røper den kristne grunnholdingen som preger Løgstrups tenkning. Både Løgstrup og Levinas framholder at etikken ikke kan baseres på tanken om gjensidighet, gjenytelse og likevekt, men i stedet vokser frem av en relasjon til den andre preget av uovervinnelig asymmetri. I forlengelsen av dette anser begge etisk ansvar som noe ikke-valgt, ansvar for andre er noe vi settes i og adresseres av, snarere enn bestemmer oss for og med vitende og vilje aksepterer.

De fleste etiske teorier i den vestlige tradisjonen, er variasjoner over det Løgstrup kaller gjensidighetssynspunktet. Her tas mange ting for gitt, blant annet at den andre har evner, ressurser og muligheter til å gjengjelde min handling. Det er unektelig noe sympatisk ved disse betingelsene for at moralske forpliktelser skal komme i stand mellom to parter. Partene framstår som likeverdige, de plasseres på samme nivå og alt som tilfaller den ene, både i form av plikter og rettigheter, tilfaller også den andre. Modellen er egalitær, symmetrisk og universalistisk, den gjør ikke unntak for noen, men setter alle i samme posisjon som moralsk aktør og adressat (ibid: 99). Hvorfor er så Løgstrup så kritisk til denne måten å betrakte den moralske relasjonen på? Når Løgstrup tar avstand fra modellen, skyldes det blant annet at han er bekymret for at ansvar skal omgjøres til plikt, at plikt skal balanseres med rettigheter, og at vi ender opp med å forvandle den moralske relasjonen til en kontrakt.

Etiske teorier og praksiser som bygger på gjensidighetssynspunktet, har ifølge Løgstrups vurdering, nesten kun en beregningens karakter. Han betviler ikke at slike teorier kan vinne fram i vår kultur ettersom det synes å være en utbredt oppfatning at etikk må bygge på og ivareta symmetri og gjensidighet, og redusere asymmetri overalt hvor den måtte påtreffes. Men han kan ikke annet enn å betrakte dette synspunktet som "uttrykk for vor vilje til at få bugt med tilværelsen (Løgstrup 1999: 136). Løgstrups anliggende er framfor alt å advare mot å gi prinsipper av den typen etiske teorier utarbeider, større plass i vår moralske praksis enn det som tilkommer dem. Prinsipper må støtte opp under allerede foreliggende, erfaringsmessig påtruffede livsytringer, som tilliten vi blir vist eller barmhjertigheten vår lidelse blir møtt med. Prinsipper, regler, normer av typen "du skal ikke stjele" eller "du skal ikke lyve", kan ikke erstatte livsytringenes iboende etiske ladethet, enn si overordnes den og opphøyes til en slags selvtilstrekkelig moralsk autoritet. Etiske teorier påberoper seg å kunne utarbeide og begrunne slike prinsipper på en tvingende måte, som resultat av intellektuell innsats og rasjonell tilslutning. Løgstrups syn er at prinsippene er samfunnsmessige skapte forordninger som vi først får bruk for når livsytringene undergraves i sin naturlige moralske funksjon. Den enorme oppmerksomhet som formuleringen av prinsipper eller normer har fått i moderne tid, røper ifølge Løgstrup en dobbel hybrisis, så vel filosofisk som praktisk.

De fleste mennesker kjenner godt forskjellen mellom moralsk ansvar og kontraktfestede forpliktelser. Som foreldre viser vi ansvar og omsorg for våre barn, og for våre egne foreldre når de blir gamle og skrøpelige. Vi gjør dette helt naturlig som en respons på hvordan disse

nære personlige relasjonene rett og slett er, som et svar på fordringene av etisk art som strømmer ut av dem og som vi krever av oss selv at vi skal ta hensyn til. Skjelningen til gjenlytelse og balanse, hele det rettslige og økonomiske, formaliserte og nyttekalkulerende orientering overfor andre, med ensidig fokus på hva vi selv kan få ut av situasjonen, er ikke dominerende i vårt moralske hverdagsliv med dem som framfor noen berøres av vår handlingsvalg. At det moralske engasjementet for andre som etikere som Løgstrup og Levinas fokuserer på, i praksis innskrenkes til å gjelde kun for noen få og utvalgte andre, våre nærmeste, viser en vesentlig begrensning ved denne typen etikk, betegnes nærhetsetikk (Vetlesen 1996). For er det ikke fristende at mange vil snike seg unna den tause forpliktelsen om ansvar for den andre som Løgstrup og Levinas bygger sin etikk på? Er ikke unnsnikingen, oftere enn vi liker å vedkjenne oss, en mer nærliggende måte å bruke vår handlefrihet på enn den utviste omsorgen og ansvaret er? Løgstrup nekter ikke for at forsømmelsen inngår i vårt repertoar, men han hevder simpelthen at trykket i retning av å handle i samsvar med appellen, eller livsyttringen slik den arter seg i situasjonen, er sterkere enn trykket i motsatt retning.

Moderne etikk forståelse av autonomi er som nevnt uatskillelig fra Kants pliktetikk. En fare ved denne synsmåten er at vår grunnleggende sårbarhet og vårt korresponderende behov for omsorg gjennom hele livsløpet, blir betraktet som en avhengighet som den enkelte bør overvinne. Veien er kort til at avhengighet assosieres med svakhet, og oppnådd uavhengighet med erhvervet styrke. Det inngår i dette bildet at relasjoner mellom voksne forventes å være symmetriske. Følgelig må partene gi for å vise seg fortjent til å motta. Moralske relasjoner og forpliktelser er her ikke vesentlig forskjellig fra dem som kjennetegner en kontrakt. Som antydnet innledningsvis, deler jeg ikke det nettopp skisserte perspektivet som jeg løselig knytter til kontraktteori. Jeg slutter meg i stedet til Løgstrups oppfatning om at det å være menneske innebærer – fra fødsel til død – å befinne seg i avhengighet til andre, og dermed i avhengighet til omsorg. De avhengighets- og sårbarhetsrelaterte behovene som omsorg er respons på, har en ontologisk eller værensmessig forrang i forhold til bestrebelsen på å realisere uavhengighet og autonomi i den enkeltes liv.

### **3.9 Dialogfilosofi og hermeneutikk**

Innen filosofisk hermeneutikk på 1900-tallet betones at all erfaring og forståelse er knyttet til språkets historisitet, som for eksempel hos Heidegger, Gadamer og Ricoeur (ibid: 120ff). Innen denne gruppen gjenfinnes elementer, for eksempel tanker om språket, som kan belyse Bubers språkfilosofi, språksyn og hans bruk av begrepene tolkning og forståelse. Et aspekt hos Gadamer, som jeg vil drøfte mer inngående i neste kapittel, er at mennesket befinner seg i en verden som han eller hun forstår gjennom å tolke eksistensen han eller hun møter. Gadamer fremhever at hver erfaring av eksistensen har form av en tolkning, og gjennom denne tolkningen uttrykkes en form for mening om det eksisterende. Dette gjør at all erfaring av eksistensen er språklig betinget (Gadamer 1989: 361).

Denne begreplige forståelsen utdyper Bubers tanker om jeg-Det-forholdet, som jo nettopp innebærer en analyserende eller tolkende holdning av det vi møter. Buber oppholder seg ikke nevneverdig ved tolkningen av den positive funksjonen ved jeg-Det-forholdet, til tross for at hans egen dialogfilosofi er en slik jeg-Det-bearbeiding, som i sin tur skal vekke et Jeg-Du-forhold, en Jeg-Du-måte å forholde seg til det en møter. Dette peker derfor på betydningen av at mennesket ikke bare analyserer det som han eller hun møter, men også hvordan det analyseres. Om et menneske for eksempel er disponert for et Jeg-Du-forhold, påvirker dette i høy grad hvordan han eller hun gestalter sitt Jeg-Det-forhold som igjen kan antas å påvirke Jeg-Du-holdningen.

Mens Buber skiller mellom verbalt og ikke-verbalt språk, begrenser Gadamer seg derimot til verbalt språk. Det som fremheves hos Gadamer, er synspunktet at erfaringen ikke bare uttrykkes språklig, noe Buber klart sier, men at erfaringen også bestemmes av språket. Implisitt kan denne tanken sies å komme til uttrykk i Bubers oppfatning om at det i virkeligheten ikke er sånn at språket finnes i mennesket, men at mennesket finnes i språket og snakker eller kommuniserer ut fra det. En annen måte å uttrykke dette på er at mennesket ikke kan skilles fra språket. Vi fødes inn i en sammenheng der vi fra begynnelsen av er omgitt av et språklig fellesskap. Barnets utvikling er vevd sammen med dets språklige utvikling. Dette synet får sitt eksplisitte uttrykk når Gadamer sier at språket er det universelle medium hvor igjennom forståelse blir mulig (Gadamer 1975: 366).

Dette bringer oss over i forståelsens problem som jeg vil drøfte i neste kapittel. Her vil hovedfokus være rettet mot Hans Georg Gadamer's hermeneutiske filosofi som jeg vil knytte opp mot blant annet Aristoteles dydsetikk og Wittgensteins teori om språkspill.

## **4. Hermeneutisk filosofi, forståelse, mening og etikk**

### **4.1 Hermeneutisk filosofi – en kort introduksjon**

I Religionsleksikon (2002) kan vi lese at begrepet hermeneutikk kommer fra det greske *hermeneuein* som kan oversettes med å utlegge eller å tolke. I Det nye testamentet er begrepet blant annet brukt om å tolke tungetale og begrepet kan videre forstås som den systematiske, reflekterte fortolkning, først og fremst av tekster. Hermeneutikk var lenge ensbetydende med eksegesi av Bibelen og hos Luther innebærer dette for eksempel at prinsippet *sola Scriptura* eller "Skriften alene" er retningsgivende, uavhengig av historisk kontekst, og uten anvendelse av allegorisk tolkning.

Hermeneutikk fikk på andre halvdel av 1800-tallet sin klassiske utforming av historikeren Wilhelm Dilthey som så hermeneutikken som selve den åndsvitenskapelige metode hvor dens mål var å avdekke mening gjennom å forstå, dette i motsetning til den naturvitenskapelige metode som var opptatt av å forklare gjennom å måle objektive

størrelser. På 1900-tallet utviklet hermeneutikken seg fra å være en grunnleggende metode, først og fremst innen filologi og historie, til å bli en filosofisk teori for all forståelse, uavhengig av metode. De tyske filosofene Martin Heidegger og Hans Georg Gadamer er to sentrale representanter for denne utviklingen. Forståelse blir hos Heidegger selve grunnforutsetningen for menneskelig eksistens, og interessen samler seg om hvordan en helhetlig forståelse eller horisont gjør det mulig å orientere seg i enkeltsituasjoner. Også Gadamer er opptatt av hermeneutikk som en prosess som ligger til grunn for all kunnskap, for gjennom spørsmål og svar utvides vår forståelse, uten at vår egen begrensning og tidsbundethet her og nå oppheves.

Hos Heidegger og senere Gadamer får altså begrepet hermeneutikk en videre betydning ved at de hevder at ikke bare vår viten om tekster og åndsprodukter, men all vår viten bygger på en forståelse som utbygges eller artikuleres i en utlegning av det vi vet noe om. Filosofien må således ta sitt utgangspunkt i dette, og på den måten blir den til hermeneutisk filosofi. Samtidig med denne utvidelsen av hermeneutikk-begrepet får det på nytt et forhold til sannhetsbegrepet. Den utleggende forståelsestillegningen blir til en tilegnelse av sannheten om det som vi forstår oss på, og bare fordi vi på denne måten "allerede er i sannheten", kan vi av og til ta feil. Den hermeneutiske filosofien blir til en lære om menneskets historisitet, dvs dette at mennesket som en "væren-i-verden" alltid allerede befinner seg i forståelsessituasjoner, som mennesket gjennom en historisk forståelsesprosess må utlegge og korrigere for på den måten å få fram sannheten.

#### **4.2 Tragedien og manglende forståelse**

"Tilgi dem, Fader, for de vet ikke hva de gjør." Kristi ord under korsfestelsen er bare et av mange eksempler på hvor sentralt forståelse er for tilskrivelse av skyld, etisk bevissthet og ansvar. Et annet og eldre eksempel ligger i Sofokles drama Kong Ødipus, hvor Ødipus dreper sin far og ekter sin mor uten å vite hvem hun egentlig er. I dette eksempelet er det liten trøst å finne i uvitenheten, for tragedien er et faktum, uansett hvor mye eller hvor lite innsikt som var tilgjengelig når de viktige handlingene fant sted. Etterpåkløkskap er slik sett ingen dyd. Men når en tragedie er et faktum, selv om det kanskje er en tragedie av litt mindre monumentale dimensjoner enn i Kong Ødipus, er det ofte vi hører utsagn som: "Du burde ha visst...!", "Du burde ha forstått...!", "Du burde ha tenkt deg om!", "Hvorfor fortalte du ikke noe?", "Hvorfor snakket du ikke med noen om det?". Det ser dermed ut til at manglende forståelse i seg selv er noe man kan lastes for. Det som kjennetegner denne typen tragedier, er at den som tilskrives skylden gjerne har utvist korttenkthet, uforsiktighet, mangel på hensyn eller lignende.

I en rettssal ville kanskje "uaktsomhet" vært det aktuelle begrepet. Her gir dagligtale et eksempel på en ganske klar forbindelse mellom normer og forståelse, hvor det implisitte poenget er at den som lastes, ikke har oppfylt de krav som stilles til ham eller henne som et sosialt og forstående vesen. Sofokles lar sin hovedperson handle i uvitenhet, for Ødipus har

ikke tilgang til de sentrale bitene av puslespillet før det tragiske har skjedd. I motsetning til dette har personen i eksemplet fra rettssaken, tilgang til den relevante informasjon, iallfall ifølge anklagerne, og personen anses i stand til å nyttegjøre seg av informasjonen. Handlingen som ble utført, kan dermed ikke forsvares når den ses i lys av denne informasjonen. En innrømmelse av skyld vil i slike tilfeller gjerne innbefatte en anerkjennelse av informasjonens tilgjengelighet: "Jo, jeg vet det, jeg beklager", eller "ja, det var dumt av meg." Dagligtale gir altså noen eksempler på forbindelser mellom ansvar og forståelse.

#### **4.3 Videre framdrift**

I den påfølgende delen vil jeg blant annet vise hvordan mennesket som forstående vesen er relatert til menneskets væremåte som moralsk vesen. Jeg vil videreføre tankene fra dialogfilosofien og gjennom blant annet filosofisk hermeneutikk og Aristoteles' dydsetikk gjøre rede for og drøfte fundamentet for en hermeneutisk etikk basert på forståelse og mening. Herunder vil jeg trekke veksler på momenter jeg allerede har undersøkt med hensyn til dialogens karakter og tilværelsens karakter av å være noe vi fundamentalt sett deler med andre. Videre vil jeg rette fokus mot hermeneutikk og språkspill, forståelsens karakter og hva vi gjør når vi forstår.

#### **4.4 Forståelse og etikk**

Mitt hovedanliggende i dette kapitlet er som nevnt å belyse forholdet mellom forståelse, mening og etikk. Videre vil også språkevne bli knyttet til forståelse, både som betingelse for og som tegn på at man har evnen til å forstå. Intuitivt sett vil evnen til å handle moralsk kreve visse egenskaper hos aktøren, slik det framkommer i det kantianske bildet. Her er tilkjennelse av moralsk status, altså det at man er en moralsk tilregnelig og ansvarlig aktør, være betinget av at personen har fornuft, fri vilje og språkevne. De undersøkelser jeg vil foreta i dette kapitlet har sin bakgrunn i noen ganske enkle betraktninger om forståelsens rolle i handling generelt, deriblant dens sentrale posisjon i forhold til fenomener som det å tilskrive ansvar, det å gi noen ros, å bebreide noen eller å unnskyldte noen. Når vi i dagliglivet bedømmer en handling med hensyn til dens etiske verdi, er aktørens forståelse av handlingen og selve situasjonens omstendigheter viktige elementer. Forstår aktøren at en gitt handling var moralsk forkastelig? Hvordan skiller andres forståelse av situasjonen seg fra aktørens egen forståelse? Forståelse, vil jeg påstå, er på et grunnleggende plan et ufrakommelige element i en beskrivelse av våre handlinger som sådan. Alle våre bevisste gjøremål er avhengige av en forståelse av verden omkring oss, av våre egne og andres mål og hensikter.

Hvordan vi forstår våre mål og hensikter er betinget av hvordan vi forstår oss selv. Christine Korsgaard (1996) bruker dette som utgangspunkt for en moralteoretisk posisjon hvor aktørens oppfattelse av seg selv som moralsk, blir det styrende i forhold til en vurdert umoralsk handling. Hvis jeg har en forståelse av meg selv som et ærlig menneske, vil en løgn

innebære en dissonans i forhold til dette bildet. Men det bildet et annet menneske har av min karakter, vil også bli påvirket av en slik handling, og hvordan blir det da med situasjoner hvor denne tilskueren ikke har full innsikt i situasjonen?

Vi kan for eksempel tenke oss en situasjon hvor jeg lyver for et menneske i min nærhet, men gjør det fordi dette menneske er sykt og bør unngå å bli opprørt. Det bildet vi har av en gitt persons karakter er ganske stabilt, og det skal mer til enn en enkelt løgn før en person som blir ansett for å være ærlig, blir stemplet som en løgner. Like fullt kan min handling bli oppfattet som moralsk forkastelig, kanskje som en glipp fra min side. Men det er mange elementer som spiller inn i en slik dom over min handling, og de mest sentrale berører tilskuerens forståelse for situasjonen. En tilskuer som ikke er klar over at den jeg lyver for er syk, vil ikke umiddelbart kunne se min grunn til å lyve. For denne tilskueren vil min løgn kanskje framtre som umotivert og uforståelig, og han eller hun vil ha to forskjellige muligheter i fortolkningen av situasjonen. En mulighet er at tilskueren, kanskje på basis av kjennskap til min karakter, avholder seg fra å gi noen endelig dom over min handling, siden han eller hun ikke har tilgang til en fullstendig forståelse av situasjonen, det kan jo være at jeg har en grunn til å lyve.

Det er selvfølgelig ikke dermed sagt at tilskueren ville valgt å handle slik jeg gjorde eller at en fullstendig forståelse av situasjonen vil medføre tilskuerens støtte av min handling som moralsk forsvarlig. Men tilskueren vil uansett ha en forståelse for at situasjonen jeg befant meg i kanskje innebar et moralsk dilemma og at jeg etter fattig evne forsøkte å gjøre det riktige i denne situasjonen. Tilskueren forsøker å forstå hvordan situasjonen fortonet seg for meg, hvordan jeg forsto omstendighetene. Den andre muligheten er at tilskueren feller en endelig dom over min handling på basis av den forståelsen som er tilgjengelig, uten å undersøke hvordan min forståelse av situasjonen var. Dette kan for eksempel være basert på et moralsyn hvor løgn er forbudt eller det kan være fordi tilskueren ikke kan forestille seg at min løgn har en forklaring. Denne tilskueren er enten ikke interessert i en videre forståelse av situasjonen, i hvert fall ikke for å få et klarere grunnlag for en moralsk dom, eller er ikke i stand til å forestille seg noe som kunne gjøre min løgn til det minste av to onder. Hvis han eller hun i tillegg anser sin måte å vurdere situasjonen på for å være ukontroversiell, uproblematisk og dessuten tilgjengelig for meg, "alle vet at det er galt å lyve", vil den nærliggende konklusjonen være at jeg gjorde noe som jeg visste var galt. Min handling viser i denne tilskuerens øyne at jeg er et dårlig menneske. Det vi ser i disse eksemplene er forskjellige måter tilskueren kan forstå situasjonen på og forskjellige måter han eller hun kan forstå meg som moralsk aktør.

Gitt at forståelse har en slik sentral rolle i den moralske vurderingen av våre handlinger, så blir mitt spørsmål dette: I hvilken grad kan en analyse av forståelsens rolle i forhold til handlinger fortelle oss noe om mennesket som etisk vesen? Og videre, hvordan konstitueres forståelsen av det etiske og forståelsen av våre egne og andres handlinger som moralsk ladede? Er det noe ved måten vi forstår verden på som legger føringer på hvordan vi

forholder oss til etiske situasjoner? Og hvis dette er tilfelle, kan forståelse da anses som grunnlaget eller fundamentet i en allmennmenneskelig og universell etikk?

Dette er spørsmål som i første omgang kan se ut til å blande sammen forskjellige nivåer i en undersøkelse av handlinger som sådan og moral, at skillet mellom handlingers forutsetninger og handlingers innhold viskes ut. For er det ikke slik at man kan ha en fullstendig klar forståelse av en situasjon og likevel handle uetisk? Platon mente at uetisk handling røper aktørens manglende innsikt i det godes ide. For ham var uetisk handling et tegn på manglende forståelse. Problemet blir dermed noe i retning av dette: Går det an å hevde at det finnes en nødvendig sammenheng mellom forståelse og etisk handling, uten å henvende seg til en såpass omfattende metafysikk som den Platon postulerer? Er det holdbart å påstå at uetiske handlinger er forårsaket av manglende forståelse, uten å postulere en idesfære eller lignende som denne forståelsen antas å forholde seg til? Jeg vil i løpet av det som følger komme med betraktninger og argumenter som peker mot et ja, men med en del forbehold. Aristoteles spør hva det gode liv er, ikke hva det gode som sådan er. Hans etikk blir dermed sentral for mitt prosjekt siden den i stor grad er en undersøkelse av hvordan vi forstår det gode i våre liv.

#### **4.5 Gadammers hermeneutikk og Aristoteles dydsetikk**

Hermeneutikk kan som nevnt defineres som læren om tolkning eller læren om forståelse. I litteraturen har begrepet generelt sett blitt brukt i forhold til forståelse som problem, noe vi ser blant annen i Gadammers holdning om at hermeneutikken trer inn når forståelsen bryter sammen. Her blir hermeneutikk mer å regne som en disiplin, ikke nødvendigvis en metode, men en type varhet, en ferdighet eller bevissthet det går an å øve opp. Denne disiplinen legger vekt på slike ting som klarhet i forholdet til eget standpunkt og egne tradisjonsmessige og historiske forutsetninger for forståelse, bevissthet om hvilken påvirkning man er underlagt fra sin samtid og fra andre fortolkere, og en oppriktig vilje til å ta det som skal tolkes på alvor, som bærer av en mulig sannhet. Allerede i en slik beskrivelse av hermeneutikken som disiplin kan vi finne momenter som vil være verdifulle i forhold til etiske mellommenneskelige relasjoner.

La oss først se litt nærmere på de umiddelbare likhetene mellom Gadammers hermeneutikk og Aristoteles' dydsetikk, det vi kan kalle et strukturelt samsvar. Gadammers hermeneutikk dreier seg stort sett om menneskets forståelse av kulturelle frambringelser og er kanskje ved første øyekast fjernt fra Aristoteles' partikulære dydsetikk. Det strukturelle samsvaret mellom hermeneutikken og den aristoteliske etikken er likevel noe Gadamer selv poengterer, noe jeg snart vil komme tilbake til. I Gadammers "Truth and Method" (1989) får vi presentert en bredt anlagt argumentasjon mot det som kan kalles en historiserende forståelse av overleverte tekster. I denne historiserende forståelsen forsøker man å fortolke tekstens mening slik den er, slik forfatteren intenderte den, slik den ble forstått i sin samtid eller i bestemte sammenhenger i dens resepsjonshistorie. Det er innflytelsen fra de harde



vitenskapene som her gjør seg gjeldende i humaniora og samfunnsvitenskap, med krav om objektivitet, etterprøvbarehet og verdifrihet. Dette forutsetter at fortolkeren nøytraliserer sin egen historiske situasjon, sine egne meninger og tradisjonsbestemte oppfatninger. Dette mener Gadamer er nær sagt umulig og at det dessuten vil gi et dårlig grunnlag for forståelse av teksten. Tekstforståelse må baseres på en sirkularitet, på en veksling mellom del og helhet, på en sammensmeltning av horisonter som tar vare på tekstens unike status, i følge Gadamer. For å kunne forstå en tekst må vi ikke glemme vår egen historiske situasjon, men heller være den bevisst. Det er kun gjennom en slik bevissthet at vi kan utvikle den finfølelse og fortolkningsans som kreves i møtet med en tekst.

Parallellen mellom Aristoteles' etikk og Gadamers hermeneutikk er både eksplisitte og implisitte. I "Den nikomakiske etikk" (1984) henvender Aristoteles seg til et publikum som allerede har en moralsk orientering. Dette vil si at tilhørerne har den nødvendige forkunnskap for å oppnå en varhet overfor hva som kreves i en gitt situasjon, en dypere forståelse av hva som gjør et handlingsvalg godt eller dårlig, pent eller stygt, rett eller galt. Men det betyr også at hans publikum allerede har et visst grep om det som er gjenstand for undersøkelsene. Som i Gadamers tanke om nødvendigheten av en forståelse i forhold til enhver fortolkning, kreves forforståelse for å oppnå ny innsikt. Dette er noe som ligger ganske åpenbart i Aristoteles' dialektiske metode, hvor han i forhold til det aktuelle temaet, tar utgangspunkt i anerkjente meninger, blant annet meningene hos "de fleste" og hos "de kloke". Det moralsk modne publikum har således de nødvendige forutsetningene, den nødvendige forforståelsen som skal til for å kunne dømme en handling eller et karaktertrekk på en adekvat måte. Gjennom en slik dialektisk prosedyre bringes en klarhet inn i grunnlaget for de videre undersøkelsene, og dette kan også til en viss grad øke overbevisningsstyrken i egne resonnementer, siden disse ofte tar utgangspunkt i et fundament som mange eller iallfall "de kloke" kan forholde seg til. Dette felles fundamentet spiller her noe av den samme rollen som forforståelsen gjør hos Gadamer. Videre er det slik at både fortolkerens møte med teksten og aktørens møte med det etiske valget, kan beskrives med henvisning til tanken om å føre noe partikulært inn under noe universelt, men med et hensyn som ikke bryter mot det partikulæres egenart. Noen betraktninger over den rollen avstand spiller i forståelses- og fortolkningsprosessen, kan være på sin plass her.

Avstand er for Gadamer det som fremfor noe gjør fortolkning mulig, og på samme tid er dette også med på å gjøre fortolkning nødvendig. Vi trenger en viss avstand til det vi skal fortolke for å kunne se det med en rimelig klarhet. Etter at en del tid har gått, vil antallet alternative eller konkurrerende fortolkninger ha sunket drastisk, de sterkere strømningene i historien vil ha ført til håndgripelige spor, og det som i ettertid kan anses som historiske "blindgater", det vil si hendelser, strømninger og dogmer som ikke får noe reelt feste i samtiden, vil forsvinne ut i ingenting. Historisk sett skjer det alltid en utvelgelse og før denne utvelgelsen har kommet et stykke på vei, vil bildet av det aktuelle fortolkningsobjektet være fragmentert, mangefasettert og uklart. Men selv om historisk avstand slik sett kan gi et mer entydig bilde av for eksempel en tekst, så vil avstanden også gjøre teksten mer fremmed for

oss. Vår forståelse av teksten, vår hermeneutiske virksomhet, er et spill mellom de to polaritetene fortrolighet og fremmedhet. Gadamer skriver:

*Hermeneutic work based on a polarity of familiarity and strangeness (...) here too is a tension. It is in the play between the traditional text's strangeness and familiarity to us, between being a historically intended, distanced object and belonging to a tradition. The true locus of hermeneutics is this in-between.* (Gadamer 1989: 295)

Når vi forstår en overlevert tekst, så er dette noe vi har mulighet til fordi vi har del i den samme underliggende historien. Teksten og vi er del av en og samme tradisjon, og dette gjør historisk avstand til en forutsetning snarere enn å være et problem for fortolkeren, ifølge Gadamer. Når en ting er for nær oss, kan vi kanskje si at den ennå ikke har blitt en del av en tradisjon. Den har fortsatt for mange forbindelser til omverdenen til at et meningsfullt forhold mellom denne tingen eller hendelsen og den historiske konteksten den befinner seg i, kan utkrystallisere seg:

*Everyone is familiar with the curious impotence of our judgment where temporal distance has not given us sure criteria. Thus the judgment of contemporary works of art is desperately uncertain for the scholarly consciousness (...) only when their relations to the present time has faded away, their real nature appear, so that the understanding of what is said in them can claim to be authoritative and universal.* (ibid: 297)

Disse betraktningene kan kaste lys over hva som ligger i Aristoteles' betoning av det partikulære i etisk henseende. Det praktiske kloke mennesket, *phronimos*, har ifølge Aristoteles det klarsynet som er nødvendig for å kunne se det partikulære for hva det er. Dette er, på linje med Gadamers hermeneutiske klarsyn, avhengig av en viss distanse. Det paradokset som ligger i avstandens betydning for fortolkningen av historiske overleveringer, er for Gadamer "*the epistemological counterpart of the old moral problem of whether anyone can be called happy before his death*" (ibid: 298).

Betydningen av en enkelt hendelse i løpet av et liv kan i streng forstand ikke vurderes før dette livet er over. Først da har vi avstand nok til alle daglige hensyn, plikter, foreteelser til å bedømme enkelthendelsens egentlige betydning. Det er, for å bruke en Heideggerisk vending, kun ved døden at en persons liv som sådan blir et faktum. Kravene Aristoteles stiller i forhold til vårt etiske klarsyn, er altså på ingen måte milde. Vi må kunne se det partikulæres rolle i en helhetlig kontekst, en kontekst som ideelt sett omfatter hele livet. Idealet i seg selv er selvfølgelig ganske umulig å oppnå, men det forteller oss noe om hvilken betydning avstanden har for den etiske forståelsen av hendelser og handlinger i våre egne og andres liv.

For Gadamer, som argumenterer mot en utidig overføring av metoder fra naturvitenskapen til humanvitenskapen, ligger det mye å hente i Aristoteles' utsagn om hvilken presisjon man kan forvente i en undersøkelse av etikk, at det er snakk om en kunnskapsform som forholder seg til *phronesis* og ikke *episteme*. *Episteme* innebærer sikker kunnskap, og de områder

grekerne først og fremst forbandt med dette, var matematiske disipliner som aritmetikk og geometri. Men det området hvor Gadamer eksplisitt bringer inn Aristoteles' etikk, er i forhold til selve anvendelsen av fortolkninger, for eksempel i anvendelsen av en lovtekst eller i forhold til tolkningen av religiøse tekster med hensyn til dogmesetninger, påbud og forbud.

Den kunnskapen som anvendes i en etisk ladet situasjon, innebærer ved første øyekast en viten om hva det riktige er i denne situasjonen, og som sådan er dette en kunnskap på linje med den kunnskapen innehaveren av en teknisk ferdighet har. Han eller hun vet også hva som er det riktige å gjøre i for eksempel byggingen av et hus eller i framstillingen av en sko, men kunnskapen om den etisk riktige handlingen er likevel av en annen art, det er ikke en form for *techne*. Den kunnskapen som håndverkeren har og som leder ham eller henne videre mot målet for virksomheten, den ferdige skoen eller det ferdige huset, innebærer blant annet en ide om dette ferdige produktet, og selv om vi som moralske vesener har ideer om hvordan vi burde være, for eksempel modige, ærlige, rettferdige osv, så gir ikke dette oss rett til å påstå at vi vet hva mot, ærlighet eller rettferdighet krever av oss før vi befinner oss i en situasjon hvor dette blir aktuelt. Der håndverkeren kan gi en trinnvis beskrivelse av hva som bør gjøres og hvorfor det bør gjøres i framstillingen av en gitt ting, har ikke den moralske aktøren tilgang til en tilsvarende presis beskrivelse i forhold til målet om å være moralsk. Moralsk kunnskap kan med andre ord ikke læres på samme måte som teknisk kunnskap. Gadamer uttrykker det slik:

*There can be no anterior certainty concerning what the good life is directed to as a whole. Hence Aristotle's definitions of phronesis have a marked uncertainty about them, in that this knowledge is sometimes related more to the end, and sometimes more to the means to the end (...) Aristotle's theory of virtue describes typical forms of the true mean to be observed in human life and behavior, but the moral knowledge that is oriented by these guiding images is the same knowledge that has to respond to the demands of the situation of the moment. (ibid: 321 ff)*

Gadamers bemerkninger rundt Aristoteles' etikk peker i ganske forskjellige retninger, og det er ikke helt enkelt å få grep om nøyaktig hva slags relasjon det er mellom den hermeneutiske kunnskapen og Aristoteles' begrep om etisk kunnskap, for som han skriver:

*(...) if we relate Aristotle's description of the ethical phenomenon and especially the virtue of moral knowledge to our own investigation, we find that his analysis in fact offers a kind of model of the problems of hermeneutics. (ibid: 32)*

Det virker som om Gadamer her mener å se en strukturell likhet mellom blant annet hvordan den aristoteliske moralske aktøren er nødt til å forholde seg til sin situasjon her og nå for å kunne applisere sin kunnskap, og hvordan fortolkeren er nødt til å ta hensyn til den historiske konteksten han eller hun selv befinner seg i, for å kunne forstå situasjonen. Anvendelsen av den etiske kunnskapen innebærer et problem i kraft av denne kunnskapens uklare karakter og i kraft av situasjonens uhandgripelighet, og dette legger et krav på den

moralske aktørens evne til fintfølelse og sensitivitet overfor det spesielle ved situasjonen, en sensitivitet som tilsvarer den følsomhet som fordres av hermeneutikeren i møtet med en tekst. En annen strukturell likhet er at både fortolkeren og den moralske aktøren utlegger og anvender kunnskap på basis av de forbilledlige eksemplene og autoritetene som finnes i deres respektive tradisjoner, de står begge i en tolkningstradisjon hvor presedens inntar en sentral rolle.

Hva legger Gadamer så i utsagnet "*model of the problems of hermeneutics*"? Ved første blick kan det se ut som om han bare ønsker å lede oppmerksomheten mot en analogi eller det jeg har kalt en strukturell likhet. Men hva ligger under overflaten hos denne strukturellheten? At det er en likhet er ganske åpenbart, men er det mulig å gi en mer nøyaktig beskrivelse av den underliggende grunnen til at Aristoteles' etikk lar seg bruke som en modell for hermeneutiske problemer? En av Gadamers utsagn ser ut til å peke i den retningen. Han bemerker at i motsetning til hvordan det er i forhold til tekniske ferdigheter, er det ikke noen grunn til å skille mellom erfaring og kunnskap i etikk:

*(...) moral knowledge contains a kind of experience in itself, and in fact we shall see that this is perhaps the fundamental form of experience, compared to which all other experience represents an alienation, not to say a denaturing. (ibid: 322)*

Kanskje er det noe ved denne mer fundamentale formen for erfaring som gjør at hermeneutisk og etisk kunnskap får strukturellheter.

#### **4.6 Kontekstens, erfaringens og språkets betydning for forståelse og mening**

Forståelse, slik jeg hittil har brukt ordet, har vært ment å betegne en menneskelig evne til å forholde seg til seg selv og sin omverden, en evne som innebærer at informasjon utenfra og impulser innenfra blir foredlet og fortolket. Det er vanskelig å gi en beskrivelse av nøyaktig hva vi gjør når vi forstår noe, men vi kan kanskje komme et lite stykke på vei ved å gå ut fra at Aristoteles og Gadamer arbeider med det samme grunnfenomenet. Aristoteles analyserer som nevnt i sin etikk hvordan vi forstår i en moralsk sammenheng og hvordan denne forståelsen kan foredles og videreutvikles, og Gadamer arbeider med forståelse i forbindelse med tekster og andre kulturelle frambringelser. Sett i lys av den åpenheten som ligger i de aktuelle verkene hos disse filosofene, er kanskje en streng definisjon og en klar beskrivelse av forståelse ikke mulig, men vi kan likevel komme med noen generelle holdepunkter.

Når vi forstår noe, som for eksempel en handling, et utsagn, et ansiktsuttrykk, så forstår vi meningen bak dette. Vi forstår hva handlingen var ment å frambringe, hva utsagnet uttrykker og hva ansiktsuttrykket røper om personens tilstand og tanker. En forutsetning for at vi skal kunne gripe denne bakenforliggende meningen, er imidlertid at vi kan relatere det vi ønsker å forstå til en kontekst som gjør det forståelig, at vi har kjennskap til den handlendes vurderinger, kjennskap til språk, kjennskap til hva som skiller et smil fra en smertegrimase.

Som jeg har nevnt, ser Gadamer på forståelse som bestemt av en bevegelse mellom del og helhet, gjerne utdypet med begrepene forforståelse og forståelseshorisont. At Aristoteles ikke selv benytter disse begrepene tør være selvfølgelig, men at han tar hensyn til disse strukturene i vår måte å forholde oss til verden på, er ganske åpenbart ut fra hans dialektiske framgangsmåte og hans krav til sine etikkstudenters moralske orientering og modenhet. For å oppnå forståelse må jeg allerede ha forforståelse. Men hvor starter denne prosessen? Vi kan ikke anta at mennesket begynner med helt blanke ark, siden forståelse slik sett ikke ville kunne oppstå. Det må altså være et fundament for forståelsen i de evner vi blir født med. For Aristoteles er fornuftsevnene og språket det som framfor alt skiller oss fra andre levende vesener. For å få et enda bedre grep om fenomenet forståelse, vil jeg gå noe nærmere inn på de evnene vi deler med annet liv.

Alt liv har en evne til i større eller mindre grad responere i forhold til omgivelsene. Dette er et av punktene hvor Aristoteles og mer moderne biologer står samlet. Men bildet av hva det reageres på og hva slags reaksjoner vi kan spore, har selvfølgelig endret seg en del siden Aristoteles banebrytende arbeider. En blomst vil, slik moderne biologi ser det, kanskje sette frø som en reaksjon på at næringsbetingelsene ikke lenger er optimale, slik at genene kan føres videre, ved at frøene vokser opp ved en senere og mer gunstig anledning. Hos dyr er evnen til å reagere på sine omgivelser selvfølgelig i en helt annen kategori hva kompleksitet angår. Her blir det klart at det ikke lenger er snakk om en rent passiv reaksjon, men heller en evne til å behandle informasjon med et bredt spekter av implikasjoner, alt fra fluktberedskap ved lukten av rovdyr til valg av den partneren som har de beste genetiske forutsetningene for overlevelse. Hos mange dyr kan vi til og med se en overføring av tillærte ferdigheter fra en generasjon til en annen. Om vi skal betrakte dette som en overføring av kunnskap eller som en overføring av betingede reaksjoner, jf Pavlovs teorier om stimuli og respons, tør jeg ikke gi noe svar på her. Uansett så er det vi ser en prosess hvor et dyr tilegner seg eller foredler en ferdighet som ikke er fullt ut gitt i dets gener, og hvor dette enten er som et resultat av dyrets prøving og feiling eller via andre individer av samme art. Mennesket, i kraft av sin språkevne, tar dette enda et skritt videre.

Forståelse blir ofte relatert til begrepet mening. Å forstå ord eller setninger innebærer å oppfatte hva som menes med dem, å forstå en handling er å se meningen med den. Alternativet til å se en handling som uttrykk for en mening eller en intensjon, er å beskrive den som en rent fysisk foreteelse, som en mer eller mindre tilfeldig hendelse og ikke som et viljesuttrykk. Mening er imidlertid et begrep som henter sitt innhold først og fremst fra vår omgang med språklige fenomener, og mange filosofer har fokusert på det problematiske i å overføre denne bruken til måten vi betrakter egne og andres handlinger. I forklaringen av hva meningen er med et ord eller en setning, kan vi ofte holde oss innenfor det språklige, der vi forklarer, gir eksempler, utdyper, bruker metaforer, trekker fram synonymer osv. Men i forhold til handlinger, spesielt andres, er vi nødt til å passere en grense over i det ikke-språklige. Riktignok er dette noe vi gjør hver gang vi peker på noe og samtidig bruker ordet for det, men i forhold til intensjoner og mening blir dette særdeles vanskelig siden dette er

størrelser som ikke er tilgjengelige på samme måte som de fysiske tingene i vår omverden, men som likevel er nødvendige elementer i en fullgod beskrivelse av en bevisst handling.

Hvis jeg ser deg gjøre en handling som jeg ikke forstår, som jeg ikke ser meningen med og som du ikke kan eller vil kommunisere med meg, er hypoteser alt jeg har å støtte meg på. Jeg er nødt til å regne med at det ligger en eller annen intensjon bak din handling, men hvis ikke denne intensjonen ligger helt oppe i dagen, er jeg henvist til å støtte meg på det jeg ellers vet om deg, dine planer, agendaer og prosjekter. Mitt poeng i dette går imidlertid i en litt annen retning. I et fullverdig bilde av fenomenet forståelse kan vi ikke opprettholde et ensidig fokus på det språklige. At det språklige og verbaliserbare er sentralt for vår måte å beskrive forståelsesprosessen er ganske selvfølgelig, men når det er snakk om annet enn forståelse av rent abstrakte setninger og lignende, vil forståelsen også måtte vise seg i en eller annen form for praktisk kompetanse. For nettopp fravær av kompetanse holdes for å være et av de sikreste tegn på manglende forståelse, både av intuitiv og av verbaliserbar art.

I Wittgensteins senere filosofi finner vi en lang rekke problematiseringer av noe som kan ligne dette kompetanseaspektet ved forståelsen, og i det berømte eksemplet med å følge en regel for en matematisk rekke, vil det beste tegnet på at regelen er forstått være at den som blir instruert "says he knows how to go on" (Wittgenstein 1997, §151). I paragrafen foran denne uttalelsen gir Wittgenstein følgende bemerkning:

*The grammar of the word "knows" is evidently closely related to that of "can", "is able to". But also closely related to that of "understand". (ibid: §151)*

For at vi skal kunne tilskrive forståelse til noen, for at vi skal kunne si at vedkommende forstår dette eller hint, ser det ut til at vi må gå etter kriterier som hovedsakelig berører den utviste ferdigheten. Forståelse er noe som viser seg i handling, uansett om det er snakk om forståelsen av hvordan en biljekk fungerer, hvordan et ord brukes eller hvordan en andregradsligning løses. I en analyse av forståelse som allment fenomen, er vi altså nødt til å gjøre skillet mellom det språklige og det praktiske svakere, ikke bare fordi vi i analysen er henvist til å bruke ord, men fordi fenomenet som sådan favner videre enn det rent språklige.

Aristoteles legger stor verdi på den rasjonelle forklaring, på logos. Trass i den eksplisitte vendingen bort fra platonismen, bærer han en tydelig intellektualistisk arv videre. Det ved mennesket som mest ligner det guddommelige er dets rasjonelle evner, og det beste liv et menneske kan leve er gjennom utfoldelse av disse evnene. I Aristoteles' "Nicomachean Ethics", 1.3 (1984) presenterer han tre forskjellige syn på hva det gode er:

*It is not unreasonable that what men regard the good or happiness to be seems to come from their ways of living. Thus ordinary people or those who are most vulgar regard it as being pleasure, and in view of this they like a life of sensual pleasure. Now there are three kinds of life which stand out most; the one just mentioned, the political and thirdly the contemplative.*

Av disse tre perspektivene forsvaret Aristoteles det kontemplative liv som det beste mennesket kan håpe på, men nøyaktig hvordan dette livet arter seg og hvilke elementer det

inneholder, er gjenstand for strid blant hans fortolkere. Å konsentrere seg fullt og helt om det intellektuelle og kontemplative på bekostning av alle andre aspekter ved livet, ser ut til å være et ganske spesielt bilde av innholdet i den høyeste dyden. Det er sterke strømninger i Aristoteles' tekster som gjør bildet av hans posisjon tvetydig, I NE 1.6 sier han:

*(...) the good for a man turns out to be an activity of the soul according to virtue, and if the virtues are many, then according to the best and most complete virtue. And we should add "in a complete life", for one swallow does not make a spring, nor does one day, and so too one day or a short time does not make a man blessed or happy.*

Her er vi tilbake ved erfaringens og modenhetens rolle i menneskets forståelse. Et av kravene Aristoteles stiller til sine studenter, er at de allerede har utviklet en følsomhet overfor det partikulære i etiske og sosiale sammenhenger. Dette betyr at de til en viss grad har utviklet det jeg ovenfor har kalt en intuitiv og ordløs forståelse. Dette er ferdigheter som, i motsetning til aritmetikk og geometri, ikke er lett tilgjengelige gjennom ord. For Aristoteles er dette ferdigheter som krever en moden persons følelsesmessige kontroll, slik at den ungdommelige tendensen til lidenskapelighet og impulsivitet ikke overdøver eller blokkerer den informasjonen som er tilgjengelig i et gitt moralsk scenario. Denne følelsesmessige kontrollen er ikke det samme som mangel på følsomhet, men snarere en betingelse for følsomhet, og den er noe som utvikles gjennom år av erfaring. Den krever en viss ydmykhet overfor det komplekse og mangeslungne, og denne ydmykheten er kanskje best tilgjengelig gjennom nettopp å bli ydmyket. Innsikten og lærdommen vokser gjennom at man innser sine feilgrep og sine feilaktige vurderinger. En linje fra Gadamer's "Truth and Method" kan være på sin plass her: "Every experience worthy of the name thwarts an expectation" (Gadamer 1989: 356).

Det Gadamer kaller virkningshistorisk bevissthet har slik sett mye til felles med den etiske bevissthet Aristoteles fordrer av sine studenter. For å kunne tolke en tekst på en bra måte, må jeg være klar over at jeg er underlagt visse betingelser i kraft av å være situert i en historisk kontekst. Det finnes ingen mulighet til å innta et standpunkt utenfor tradisjonene, og derigjennom få tilgang til et objektivt syn på tekstens "egentlige mening". Tradisjonene og min delaktighet i en historisk kontekst, er betingelser for at jeg overhodet skal kunne forstå en overlevering, og å se bort fra dette grunnlaget for min forståelse vil være å sage over grenen jeg sitter på. Jeg tør påstå at det er delaktigheten i en historisk og sosial kontekst som gjør at jeg har tilgang til forståelse i forhold til etiske problemstillinger. I klar parallell til historikerens situasjon kan heller ikke den som ønsker etisk forståelse ta steget ut av sin egen kontekst, siden denne konteksten er den eneste erfaringsfæren hvor en slik forståelse kan utvikles. Det er min bevissthet om å være situert i en sosial og historisk sfære som gjør at jeg kan møte etiske problemstillinger med den respekten det krever. Men dette er en bevissthet som ikke kommer av seg selv, den må utvikles og foredles, gjøres sterkere via uttallige erfaringer. Aristoteles ser det ikke som tjenlig å undervise elever i etikk hvis de ikke er bevisste nok, men dette betyr selvfølgelig ikke at moralsk fostring skal forbeholdes en liten gruppe av individer som anses som tilstrekkelig modne. Det er, for Aristoteles, en stor

forskjell mellom det å kunne motta allmenn moralsk oppdragelse og det å analysere moral og etikk på et abstrakt plan. Det er en etisk bevisshet tilstede i begge situasjoner, men i den siste er det en større grad av bevissthet.

Poenget mitt med dette er at den etiske bevissheten som jo finnes hos de aller fleste i et samfunn, har i stor grad samme grunnstruktur som den historiske bevissheten som vi alle gjør oss nytte av i våre møter med overleveringer innenfor vår kultur, og grunnen til denne strukturlikheten finner vi i det for Gadamer så sentrale fenomenet erfaring. Det er i begrepet erfaring at de forskjellige grenene jeg har diskutert over de siste sidene, går sammen i en felles stemme, i menneskets søken etter å få klarhet i hva det gode er. Erfaring er noe som i ytterste konsekvens kun er tilgjengelig gjennom å bli erfaren. Slik sett er det en del rett i den postmodernistiske tesen at det ikke finnes et abstrakt prinsipielt grunnlag for en universell etikk. Men siden det mangslungne fenomenet forståelse er en felles faktor for både handlinger og relasjoner, og siden erfaring er det som bygger opp og styrker forståelsen, så vil vi kanskje finne et fundament for en etikk i dette begrepsparet.

Det jeg hittil har konsentrert meg om, har vært å si noe om det fundamentet vår forståelse kan sies å utgjøre i forhold til etiske handlingsvalg eller en hermeneutisk etikk, og å utdype og anskueliggjøre forskjellige aspekter ved dette fundamentet. I det som følger vil jeg rette fokus mot begrepet mening, i motsetning til og som kontrast til den dominerende sannhetssentrerte strømmingen innenfor etisk teori. Dette fokuset på sannhet er en av forutsetningene som får postmoderne etisk teori som jeg drøftet i kapittel to, til å forkaste muligheten for en universell og allmennmenneskelig teori om etikk og moral.

#### **4.7 Mening kontra sannhet**

Hva er det vi gjør når vi forstår noe? Hva er det å forstå? Et foreløpig svar er at når vi forstår noe, for eksempel en handling, et bilde, et ord, en setning, en fortelling, så ser vi meningen med det som uttrykkes. Våre tanker rundt begrepet mening er som tidligere nevnt hovedsakelig orientert mot det språklige. Dette er høyst naturlig i og med at språket er det mediet vi framfor alt griper til når forståelse uteblir. Vi prøver å formulere vår egen forståelse av saken, og hvis samtalepartneren ikke forstår, så forsøker vi igjen og prøver kanskje samtidig å bli klar over hva som var galt med det første forsøket. Vi omformulerer oss, definerer og redefinerer, forklarer og sammenligner, griper til bilder og demonstrasjoner, alt i håp om at det opprinnelige uttrykket eller utsagnet skal gi mening for vår samtalepartner. Det er ingen en-til-en-relasjon mellom språklige uttrykk og den mening man håper å uttrykke med dem, og vi finner det ofte nødvendig å gradvis sirkle inn et tema, et poeng, en tanke, for at vår samtalepartner skal forstå det riktig. Vi kan finne en klar likhet mellom dette og det som skjer når vi forsøker å lære oss hvordan et redskap brukes, gjennom prøving og feiling. Av og til vil mestringen av en teknikk være avhengig av en lang prosess før de mulighetene som ligger i teknikken og redskapet blir en del av vår forståelse og av feltet som helhet. På samme måte vil ofte uttrykket for en forståelse måtte finslipes og



justeres før denne forståelsen kan gå inn i samtalepartnerens helhetsforståelse på en smidig og effektiv måte. Det er ingen selvfølge at det jeg sier blir forstått slik jeg ønsker.

Allikevel er det hevet over tvil at mellommenneskelig kommunikasjon i stor grad finner sted på en adekvat måte, om ikke hele tiden så i hvertfall i en tilstrekkelig stor grad til at våre sosiale og samfunnsmessige strukturer og institusjoner ikke bryter sammen. Å beskrive nøyaktig hvordan dette fungerer er ingen enkel sak, og jeg skal ikke her forsøke å begi meg inn på en slik beskrivelse, det ville føre meg utenfor tekstens rammer, både tematisk og plassmessig. Det jeg skal forsøke er litt mindre ambisiøst, nemlig å isolere eller identifisere noen strukturer i vårt forhold til verden og hverandre. Disse strukturene har jeg hittil drøftet med fokus på fenomenet forståelse og dets form, og det jeg ønsker å gjøre i det som følger, er å konsentrere meg mer om forståelsens innhold, og betingelsene for at et slikt innhold i det hele tatt er mulig. Jeg har til en viss grad allerede vært innom dette temaet flere ganger, både med hensyn til Gadammers beskrivelse av forforståelsens hermeneutiske rolle og Aristoteles' vektlegging av erfaring og studentenes moralske modenhet. For at vi skal kunne forstå et gitt meningsinnhold, må vi allerede ha tilgang til en forståelse. Å kalle det et meningsinnhold kan imidlertid gi litt feilaktige assosiasjoner, siden dette kan indikere at forståelsen er en slags beholder vi kan putte forskjellige ting i, deriblant mening. Men hvis vi, som jeg drøftet i kapittel to, ønsker å unngå en altfor omfattende metafysikk, så kan vi ikke godta en sfære av mening som er separat fra forståelsen. Vi kan ikke akseptere et bilde av vår forståelse som impliserer at mening har en selvstendig realitet, at mening skulle kunne eksistere uavhengig av en eller annen forstående entitet. Et skille mellom menneskelig forståelse og den mening vi opplever, vil slik sett innebære en utilbørlig reifisering eller tingliggjøring av dem begge.

Ludwig Wittgensteins senere filosofi er gjenstand for mye faglig uenighet og har dermed generert enorme mengder kommentarlitteratur i et stort antall retninger. Hans tanker om mening, språk, regler, estetikk, logikk osv., har både hatt en enorm gjennomslagskraft og en helt spesiell tendens til å vekke debatt. Hvilke, i dette mangfoldet av tolkninger, som er nærmest Wittgensteins egne tanker er ikke lett å si, og den aforistiske og nærmest poetiske stilen han gjør bruk av i blant annet "Philosophical Investigations" (1997), heretter forkortet PI, gjør hans tekster åpne for ulike tolkninger. En bemerkning i forordet til PI indikerer at denne åpenheten ikke plaget ham: "I should not like my writing to spare other people the trouble of thinking. But, if possible, to stimulate someone to thoughts of his own." I det som følger vil jeg gjennom begrepet\_språkspill utdype begrepene forståelse, mening og sannhet og knytte disse opp mot spørsmålet om etikkens fundament.

#### **4.8 Wittgensteins språkspill, regelmessighet og mening**

Det er i tanken om regelmessighet at jeg tror vil kan finne en måte å beskrive hva som karakteriserer fenomenet mening og hvordan mening konstitueres. Dette er den regelmessigheten Wittgenstein forsøker å fange ved hjelp av teorien om språkspill, en

gjenkjennelig likhet mellom situasjoner hvor menneskers intensjoner kommer fram i form av handling og kommunikatív interaksjon, det være seg som tale, skrift, kunst eller i andre uttrykksformer. Denne formen for gjenkjennelse av regelmessigheter har lite med ideen om streng identitet å gjøre. Når vi oppfatter en regelmessighet mellom to situasjoner, er det ikke fordi disse er identiske med hverandre, at det er den samme situasjonen i begge tilfellene. Snarere er det snakk om å se en form for relevant likhet, det Wittgenstein kaller familielikhet, og evnen til å se denne likheten ligger i oss som en kime helt fra de tidligste stadiene i livet.

Det kan til og med se ut til at vi deler denne evnen med uendelig mange andre levende vesener. Selv et ikke altfor avansert dyr kan lære seg å oppfatte forskjeller og likheter, å kunne skille spiselig fra ikke spiselig, artsfrende fra trussel. Evnen er essensielt sett den samme, men den tar et ganske annet og spesielt uttrykk når vi tenker på mennesker ikke bare som et naturvesen, men også som et kulturvesen. Forskjellen ligger mer i spørsmålet om grad enn spørsmålet om essens. Denne muligheten til å se regelmessigheter, er selve grunnlaget i vår mulighet til å lære og å forstå. Men den er også til dels skyld i at vi forføres av den tilsynelatende klarheten i det vi ser. Vi har en tendens til å misopfatte våre egne projiserte regler og regelmessigheter for virkelighet, og når vi i tillegg gjennom språkets tilsynelatende klarhet inngir oss selv et bilde hvor reglene og regelmessighetene blir klarere enn deres respektive områder tillater, får vi en ofte urovekkende opplevelse av at begrep og virkelighet ikke stemmer overens. Vi blir forhekset av språket, av idealer om klare regelmessigheter som går langt videre enn enhver tanke om familielikhet. Når vi så finner at vårt språklige grep om verden er langt mer vaklevorent og tvilsomt enn vårt drømmebilde tilsier, må en og annen illusjon gå tapt. For noens del vil tapet av illusjonen om reglenes klarhet bety at man går til den motsatte ytterlighet, at man forsøker å se verden fullstendig uten illusjoner, noe som kanskje i seg selv er en illusjon. En innstilling om at ingen klare regler betyr ingen regler i det hele tatt, framstår på dette grunnlaget som en overkompensering.

Vi ytrer en setning, og vår omverden forstår den. Dette er mulig fordi setningen består av elementer som medfører en sfære av gjenkjennelig regelmessighet, og vår omverden har del i denne sfæren. Denne dimensjonen av regler, som Wittgenstein som nevnt anskueliggjør med begrepet språkspill, er mulig kun innenfor et sosialt, historisk og kulturelt fellesskap. Det er kun innenfor dette fellesskapet at kriterier for gjenkjennelse, brudd og overenstemmelse med regler kan være virksomme. De regelmessighetene som er aktive på denne arenaen er ikke strenge og ufravikelige prinsipper, men snarere noe som fordrer en viss grad av skjønn av medlemmene i fellesskapet. Det som kreves er en evne til å kjenne igjen trekk ved handlinger og situasjoner som gjør det legitimt, riktig eller gyldig å felle en dom med ord eller handling. Innenfor fellesskapet er retningslinjene veiledende og reglene prima facie, og vår ferdighet i å benytte skjønn er noe som på lik linje med all annen tolkende, skapende og ekspressiv praksis, krever lang trening og erfaring. Dette fellesskapet er vårt praktiske og lingvistiske spillerom.

Med Wittgensteins språkspill ser vi at vi ordner verden i en struktur av spill, og at det er den eneste muligheten vi har til å oppleve verden som meningsfull, både i en større eksistensiell forstand og i en mer besjeden språklig og kommunikativ forstand. For at et element skal kunne innlemmes i vår forståelse, må det gis en rolle i et spill, slik et ord får mening i en setning, en setning får mening i et kapittel, et kapittel får mening i en bok, som igjen kanskje bare kan leses på en fullverdig måte som en del av den kulturelle helheten bestående av historie, tradisjon, for-dommer og levende praksis. Og vi behøver ikke låse oss til den litterære verden, for også handlinger, kunstverk, grimaser og utrop får mening gjennom delaktighet i den underliggende og altomfattende konteksten av livsverden og levemåte. Vi ser her at hermeneutikk, språkspill og etikk sammenfaller både som område og som problem. Utover i dette kapitlet vil jeg forsøke å nyttiggjøre meg av dette sammenfallet.

For at vi i det hele tatt skal kunne forstå et ord eller et begrep, så må det i følge Wittgenstein som nevnt være del av et spill, uten dette spillet har vi ikke tilgang til den regelmessigheten som kommunikasjon fordrer. Vi kan kanskje uttrykke det slik at språkspillet er denne regelmessigheten i all kommunikasjon og at mestring av språk er mestring av språkspillets regelmessigheter. Men hvordan skal vi forstå denne regelmessigheten? Hva særpreger den, hvordan konstitueres den og hva er dens forhold til det vi kaller mening?

Wittgenstein, slik jeg leser ham, hevder at vi kan forstå et for oss ukjent språkspill fordi vi allerede har et grep om hva spillet er, vi mestrer et spill. Denne mestringen er imidlertid ikke å anse som medfødt, snarere er det slik at mulighetene for en slik mestring ligger i våre medfødte evner, og at disse evnene utvikles i omgangen med våre omgivelser, vår sosiokulturelle kontekst. Vi kan tilegne oss forståelse av spill fordi vi har en evne til å gjenkjenne noe, for eksempel en opplevelse, en handling, en lyd, et utrop, som relevant likt noe vi tidligere har vært i kontakt med. Dette er en evne som ligger i oss fra de tidligste fasene av livet. Vi kan kalle det en evne til å gripe regelmessigheter, det vi i konteksten av et sosialt og språklig fellesskap kan observere som en evne til å følge regler. Denne evnen er nært knyttet til hvordan vår hukommelse fungerer og hvilken rolle hukommelsen har spilt for vår overlevelse som art. Å kjenne igjen situasjoner og tildragelser på en slik måte at utnyttelsen av tidligere opplevelser blir muliggjort, er nettopp en evne til å gripe regelmessigheter og familielikheter.

Flere steder i "Filosofiske Undersøkelser" (1997) finner vi en ganske åpenbar samklang mellom Wittgensteins beskrivelser av språkspill og Gadamer's hermeneutiske filosofi. Wittgenstein reflekterer for eksempel over at vi kun kan forstå hva en brikke er i et spill, hva det innebærer at en brikke har en rolle i et spill hvis vi allerede har et grep om spillet som sådan. For å kunne forstå, må vi allerede ha det Gadamer kaller en forforståelse. Våre tradisjoner, våre forutantagelser eller for-dommer, alt dette som vi bærer med oss i kraft av å være del av en historisk, sosial og kulturell kontekst, er hovedelementene i den forforståelsen vi i følge Gadamer bringer med oss i møtet med det ukjente, og det er i kraft av denne ballasten at vi i det hele tatt kan forstå dette ukjente. På en tilsvarende måte betoner Wittgenstein at det bare er i en sosial og praktisk kontekst at våre uttrykk får

mening. Løsrevet fra en slik kontekst blir uttrykket meningsløst og dermed uforståelig. Uten en dimensjon av det jeg har kalt regelmessighet, blir utropt bare en tilfeldig lyd, gestene tilfeldige kroppsbevegelser, opplevelsene bare fragmenterte inntrykk.

” Å forestille seg et språk betyr å forestille seg en levemåte”, skriver Wittgenstein i ”Filosofiske Undersøkelser”, p 19. Vi har ikke tilgang til noen språklig mening i og for seg selv, betydningen av en setning er ikke noe den bærer i seg uavhengig av de som bruker den eller den konteksten den benyttes i, et slikt bilde av språklig mening ville bety en utilbørlig automatisering av språket. En slik forestilling om språkets mening i og for seg selv, er på linje med det Gadamer kritiserer som en historisk holdning i fortolkningen av tekster, det at fortolkeren forsøker å nå fram til en mening som er nedlagt i teksten, selvtilstrekkelig og uavhengig av kulturell og historisk kontekst. Et kjernepunkt i Gadamers hermeneutikk er at det ikke finnes noen mening som sådan i våre overleveringer, og at jakten på en slik illusorisk mening uvegerlig vil føre fortolkeren galt av sted. Verket er fundamentalt åpent for tolkning, det kan alltid tolkes på en ny måte og enhver tolkning som forsøker å komme fram til den ene riktige tolkningen, vil avskjære seg selv fra den rikdommen av tolkningstradisjoner som finnes i overleveringene.

Språk kan ikke skilles fra levemåter, og som andre aspekter ved livet, er språk ofte mangeslungent, fragmentert, uklart og foranderlig. Det er regelmessigheter i vår bruk av språk, i våre språkspill, men sjelden av en slik art at vi kan nedtegne helt klare regler. Disse regelmessighetene deler en grunnleggende struktur som vi ikke uten videre kan sette fingeren på, og som er noe av det Wittgenstein forsøker å peke ut med sin metafor om en familielighet. For Gadamers del er poengteringen av den egenartede karakteren kunnskap har i humanvitenskapene, svært sentral. Vi må, slik en noe spissformulert tolkning av tittelen på hans sentrale verk gir et hint om, velge mellom den sannhet som faktisk tilkommer humanvitenskapene og en klar og vitenskapelig akseptabel metode. Baumans posisjon som jeg drøftet i kapittel to, har ikke klart å frigjøre seg så grundig som de kanskje ønsker i forhold til den vestlige kulturens dominante kunnskapsideal. På tross av deres tilsynelatende relativisme, kommer de fram til at ingen klare regler er lik ingen regler overhodet. Dette forefaller meg å være noe ganske annet enn et relativistisk bilde av reglers egenart.

#### **4.9 Spill, estetikk og mening hos Gadamer**

Løselig inndelt behandler Aristoteles' forståelse av etiske handlinger og karakterer i vid forstand. Wittgenstein tar for seg blant annet forståelsen av språkets mindre bestanddeler, mens Gadamer tar for seg forståelse av tekstlige og kulturelle overleveringer. Aristoteles' og Gadamers behandling av forståelse lar seg uten større tap oversettes til Wittgensteins teorier om språkspill, men Gadamer har i tillegg en egen bruk av det han kaller spill, og da er det i særlig grad i form av et redskap for å anskueliggjøre hvordan vi forholder oss til kunst og kunstopplevelser. Gjennom en slik analyse av kunstens væremåte, forsøker Gadamer å gi oss et bilde av den humanvitenskapelige kunnskapens karakter og av hvordan mening

konstitueres i menneskets kulturelle frembringelser. Gjennom å se nærmere på Gadamer bruk av begrepet spill og lese Gadamer i lys av Wittgensteins teorier og Aristoteles' praktiske filosofi, kan vi få et nærmere innblikk i hvordan mennesket opplever mening og hvordan mening konstitueres.

I "Truth and Method", finner vi som nevnt en bredt anlagt kritikk av det Gadamer anser som en urettmessig bruk av naturvitenskapelige metode- og sannhetskrav innenfor de humanistiske vitenskapene. Begrepet sannhet er fortsatt høyst relevant også innenfor humaniora, men Gadamer framhever at dette er en annen form for sannhet enn den vi finner i de matematiske og naturvitenskapelige disiplinene. Dette er kunstverkenes, skuespillenes, diktenes og arkitektens sannhet. Det sier seg selv at hvis beretningen om Tristan og Isolde uttrykker en sannhet, så må den være av en ganske annen form enn hva som uttrykkes gjennom for eksempel den andre termodynamiske lov eller Pythagoras læresetninger. All den tid vi er såpass dominert av et strengt naturvitenskapelig bilde av sannhet som vi faktisk er, vil den sannheten vi har tilgang til gjennom kulturelle frembringelser, være ganske ubegripelig. Gadamer paradigmeeksempel på en humanistisk vitenskap er estetikken, og ved å ta utgangspunkt i denne forsøker han å legge grunnen for et sannhetsbegrep som er adekvat også for de andre humanistiske disiplinene. Estetikken er kanskje den vitenskapen innenfor humaniora som ligger lengst vekk fra naturvitenskapene, og et sannhetsbegrep hentet derfra vil dermed også være særdeles karakteristisk for humanvitenskapenes egenart. Som Gadamer skriver:

*If we want to justify art as a way of truth in its own right then we must fully realize what truth means here. It is in the human sciences as a whole that an answer to this question can be found. For they seek not to surpass but to understand the variety of experiences, whether of aesthetic, historical, religious, or political consciousness, but that means they expect to find truth in them. (1989: 98)*

Estetikkenes sannhet og humanvitenskapens sannhet er altså nært beslektet. Vi kan imidlertid ikke uten videre godta den tradisjonelle estetikkenes oppfatning om eget sannhetsinnhold, siden denne er dominert av det Gadamer kaller estetisk bevissthet, forstått som en spesiell sinnstemning eller modus for forståelsen, isolert fra og annerledes enn andre forståelsesmåter, det være seg dagligdagse eller vitenskapelige. Ifølge denne tradisjonelle estetikken er estetisk bevissthet det vi møter kunstverket med, det vi stiller opp mot kunstverket og så å si konfronterer dette med. Uten estetisk bevissthet har vi ingen tilgang til et estetisk objekt. Denne tanken om estetisk bevissthet har utspring i den kantianske og romatiske dyrking av geniet, individet som gjennom sin nærmest gudegitte inspirasjon og skaperkraft bringer kunstverket inn i verden. Den kreative akten blir slik sett revet løs fra tradisjoner og historie og for Gadamer noe som ganske enkelt ikke er tilgjengelig for menneskelig forståelse. Ved å se skaperakten som et glimt av overmenneskelig inspirasjon, blir den hermeneutisk sett noe fremmed og utilgjengelig og kan dermed heller ikke være kilde til innsikt og forståelse. Gadamer anbefaler en alternativ reiserute:

*We do not ask the experience of art to tell us how it conceives of itself, then, but what it truly is and what its truth is, even if it does not know what it is and cannot say what it knows. (Gadamer 1989: 100)*

For å komme nærmere inn på kunstverkets egen væremåte, benytter Gadamer ideen om spill og de helt spesielle egenskaper som dette fenomenet har. Spillet er altså det Gadamer mener best beskriver estetikken og den estetiske opplevelse. I møtet med et kunstverk trekkes vi inn i kunstverkets sfære, blir med i spillet som deltager i en begivenhet som ikke har noe endelig eller avsluttende mål i seg selv, og som når sin framstilling gjennom deltagerne. Gadamer forklarer og utdyper dette blant annet ved å henvise til hvordan vi opplever et teaterstykke og hva slags væren et slikt stykke har. Dette tjener også til å poengtere det Gadamer kaller spillet karakter av å være en framstilling:

*The players are not the subjects of play, instead play merely reaches presentation through the players. (ibid: 103)*

Hensikten for skuespilleren, slik Gadamer framstiller det, er ikke å bli sett som en som later som han eller hun er en annen. At spillet er bare et spill, betyr ikke at spillet ikke skal tas på alvor. Skuespilleren ønsker å være Othello, Desdemona eller Jago, og at vi skal godta framstillingen av rollekaraktren som en virkelighet, slik barnet som kler seg ut ikke ønsker å bli sett som utkledd, men som den tingen eller den karakteren det ønsker å framstille. På scenen er skuespilleren Othello, Desdemona eller Jago, det kan gjøres godt eller dårlig, men da sier vi fortsatt at han er en dårlig Othello eller at hennes Desdemona holder ikke mål. Vi tar framstillingen på alvor. Spillet er en lek, men må likevel tas på alvor, for uten alvorret når ikke spillet sin framstilling. Om det er skuespill eller sjakk, så når spillet sin framstilling gjennom spillerne, som også framstiller seg selv, og det på en fri og opprinnelig måte. I spillet utspiller vi oss og spillet utspilles gjennom oss.

Det å ta spillet på alvor er en av grunnbetingelsene i det Gadamer kaller den primære forståelsen. I denne forståelsen forholder vi oss til saken selv, vi forsøker å forstå den sannhet eller det budskap som kommer til uttrykk i en tekst eller et verk på en umiddelbar og ærlig måte. Vi gjør vårt beste for å ta spillet på alvor. Den primære forståelsen står i kontrast til det Gadamer kaller sekundær forståelse. I denne andre formen for forståelse er det ikke lenger budskapet i teksten eller ytringen som er det sentrale, men aspektene rundt. Når jeg ikke lenger prøver å forstå kjernen i det du sier, men heller forsøker å forstå hvorfor du har endt opp med din oppfatning av saken, har jeg falt inn i en sekundær form for forståelse. Jeg forsøker ikke å se din framstilling som rotfestet i saken, men i stedet som oppstått ved for eksempel misoppfattelse, ønsketenkning eller lignende.

Dette er, etter Gadamers mening, beskrivende for den historisk-tisk og den psykologiserende innstillingen til overleveringer, hvor forståelsen av tekstens kjernebudskap forbigås til fordel for en forståelse av henholdsvis hvilke historiske momenter og hvilke psykologiske grunner som har spilt inn i tekstens skapelse. Ytringens kjerne er ikke lenger det sentrale, og overleveringens krav på å være en mulig sannhet nøytraliseres. Spillet tas ikke lenger på

alvor. Vi ser det samme hvor skuespilleren faller ut av rollen sin og blir selvbevisst, det vil si at han eller hun ikke lenger klarer å se seg selv som Othello, Jago eller Desdemona. Forståelsen faller fra primært til sekundært nivå, og skuespilleren blir klar over seg selv som en hindring for spillets framstilling. Publikum kan også falle ut av en slik primær forståelse og ender opp med å betrakte skuespillerne som individer som later som, mer enn noen som framstiller. Dette er på linje med begrepene egentlig og uegentlig samtale, som jeg vil komme tilbake til.

Den hermeneutiske forståelsen Gadamer beskriver i "Truth and Method" er en type bevegelse til og fra, et spill hvor hermeneutikeren og teksten er to av deltagerne. Den meningen eller tolkningen hermeneutikeren forsøker å nå fram til er spillets *Darstellung*, dets framstilling. Fortolkeren går teksten i møte med en mer eller mindre konkret ide om hva som ligger i den, og i løpet av tolkningen vil denne ideen revideres på bakgrunn av hva fortolkeren finner i teksten, i andre kilder om teksten, i sin samtids oppfatninger om teksten osv., men hele tiden med en respekt for og blick til den sannhet som teksten kan være en bærer av. Etter at tolkningen er fullført, er vår forståelse av teksten kanskje litt endret, fortolkerens oppfatninger annerledes, men teksten er fortsatt tilgjengelig og like fundamentalt åpen for nye fortolkninger som da fortolkeren startet på sitt arbeid. Spillet autonomt er uendret, og spillet kan gjentas i det uendelige. Forståelsen, som spill, foregår mellom den som forstår, det som forstås og alle de tidligere måtene å forstå akkurat denne overleveringen. Som sådan finnes det ikke noen mulighet for å forholde seg verdifritt, nøytralt og objektivt i naturvitenskapelig forstand til spillet, for vi har ingen annen tilgang til spillet enn den forbeholdsløse deltagelsen som Gadamer primærforståelse innebærer.

Et annet interessant moment berører hvilken grad av kontingens spillerne har, for selv om spillene og strukturene innenfor disse ikke kan sies å ha noen selvstendig eksistens i forhold til menneskelig gjøren og laden, så er vi alltid allerede i et spill. Spillet, slik jeg har forsøkt å vise i det foregående, er den grunnleggende strukturen i all menneskelig forståelse og dermed også en betingelse for vår opplevelse av enhver form for mening. Mening eksisterer ikke utenfor en menneskelig livsverden og er dermed kontingent i streng forstand. Men det er ikke til å komme fra at så lenge det finnes mennesker som forholder seg til hverandre og til verden, vil mening ha en berettiget og ufravikelig plass. For mennesker i ferd med å leve menneskelige liv, er mening nødvendig i dobbel forstand. Vi er nødt til å forholde oss til mening for å kunne føre et menneskelig liv, og vi er i tillegg alltid allerede i et forhold til mening. Noe av det Gadamer viser i sin hermeneutiske filosofi, er at forsøket på å se menneskelige aktiviteter og uttrykk fra en synsvinkel utenfor og hevet over det menneskelige, er et forsøk på å tilrane seg et perspektiv fra et standpunkt hvor ingen standpunkt er mulige.

All forståelse, også etisk forståelse, foregår via strukturer som har, som antydning, en karakter vi best kan beskrive ved hjelp av ideen om spill. Med dette begrepet forsøker jeg blant annet å fange inn den karakteren av gjenkjennelig regelmessighet en ting, fenomen eller situasjon må ha for å kunne være et objekt for vår forståelse. Spillet forstås her som en struktur med

en iboende regelmessighet, og det er denne regelmessigheten som gjør at vi kan forholde oss forstående til spillet. Evnen til å kjenne igjen et ubestemt noe som relevant likt en tidligere erfaring, er en evne vi deler med store deler av dyreverdenen. Forskjellen mellom mennesker og dyr generelt blir likevel markant, siden mennesker i stor grad forholder seg til verden gjennom språk. Gjennom språket, som i seg selv består av spill, forsøker vi å klargjøre vårt forhold til verden. Denne prosessen mot en klargjøring er den dialektikken Gadamer beskriver som en prosess mot et logos.

Dette er et aspekt ved vår trang til å sikre oss mot at det er noe ukjent innenfor vår horisont, det som får Gadamer til å beskrive den menneskelige trangen etter forståelse og kunnskap som et grunnleggende modus ved den menneskelige væren. Derimot betyr det ikke nødvendigvis at jeg allerede har en helt klar oppfatning om samtlige steg mot fullførelsen. Selv om jeg kan spille sjakk, betyr ikke dette at jeg vet hvordan spillet vil ende eller at jeg på forhånd vet hvilke trekk jeg vil foreta. Har jeg forståelse av det aktuelle spillet, om det er å spille sjakk eller tegne et hus, så er jeg i stand til å følge spillets strukturer og la spillet nå sin framstilling. Vi ser den samme paradoksale blandingen av bestemthet og ubestemthet i vår omgang med språket. Når vi hører en setning vi aldri tidligere har hørt, vil setningen i kraft av å være del av et språkspill, likevel være forståelig for oss. Like lite som min ferdighet i sjakk betyr at jeg på forhånd vet hvordan partiet vil arte seg, like lite betyr vår språkevne at vi på forhånd vet hva en samtalepartner vil si. Som tidligere nevnt, fremhever også Wittgenstein dette poenget at for å forstå et element i et spill, så må jeg allerede mestre et spill, for å kunne forstå en brikkes rolle i spillet, må jeg allerede ha en forståelse for hva spill som sådan er. Men denne forståelsen er ikke det samme som viten om hva som kommer til å skje.

Mennesket forholder seg alltid allerede forstående til verden. Vi ser, oppfatter og takler våre omgivelser og oss selv gjennom vår forståelse. Gjennom våre erfaringer av verden prøver vi etter beste evne å foregripe hendelsene i våre omgivelser. Vi forsøker å være i forkant, å mestre tingene og omgivelsene allerede i utgangspunktet, allerede før de blir problematiske. Dette er en av grunnene bak det Aristoteles betegner som den menneskelige gleden over kunnskap, og som Gadamer utdyper som

*a primordial tendency toward knowledge as a removal of all disconcerting unfamiliarity around one (...) (1991: 22)*

Det sentrale her er imidlertid den spesielle egnetheten ved spillet som gjør at det krever et alvor og en vilje til ærlig spill for å kunne finne sted. Dette gjelder et hvilket som helst spill og hvilken som helst spill-lignende struktur i menneskelig atferd. Det er denne særegne væremåten som gjør at spillet som sådan blir en overindividuell størrelse, noe som griper tak i og når sin framstilling gjennom spillerne. Spillet krever at vi, som spillere, ser bort fra våre egne prosjekter og hensikter. Gjør vi ikke det, når ikke spillet sin framstilling, og siden vår eneste mulighet til å forholde oss til verden som fylt av mening ligger i spillet, så inntar mening en merkverdig autonom stilling i forhold til menneskeheten. Mening eksisterer gjennom det faktum at vi forholder oss forstående til verden, og er som sådan en effekt av



hvordan mennesket er konstituert. Likevel har vi ikke frihet til å gjøre hva vi vil i forhold mening, siden vi ikke har tilgang til mening gjennom noe annet enn spill, som altså fordrer at vi overgir oss til spillets strukturer for at det skal nå sin framstilling. Gjennom denne autonomien i spillet får også den sfæren av virkelighet vi kaller det etiske en autonomi.

Er dette et ontologisk eller et språkfilosofisk poeng? Har dette noe å si for hvilken ontologisk status vi for eksempel bør tilkjenne det vi kaller en verdi, eller er det bare relevant for det begrepet vi bruker for å betegne dette fenomenet? Det er et ontologisk poeng i den forstand at vi, for å forholde oss til fenomenet mening som sådan, blir nødt til å la oss styre av sturkturene i det aktuelle spillet. Spill er hva mening er. Gadamer betoner flere steder at mening skjer "in between", at den meningen vi leser ut av noe ikke har rot i subjektet eller objektet alene. Meningen vi får tilgang til springer ut av spillet som foregår i rommet mellom fortolkeren og det som fortolkes. Denne utviskingen av skillet mellom subjekt og objekt er grunnleggende for Gadamers hermeneutikk, og ligger til grunn for mye av den kritikken som rettes mot det naturvitenskapelige sannhetsbegrepet. Vi er hele tiden delaktige i den kollektive avdekkingen av verden, som samtidig også er en avdekking av oss selv. Samtidig er dette et språkfilosofisk poeng siden det berører betingelsene for at vi skal kunne snakke om fenomener i det hele tatt. Uansett hvor autonomt et språkspill om enhjørninger er, så er ikke det faktum at vi kan snakke om enhjørninger ensbetydende med at de faktisk eksisterer. En diskusjon om enhjørningers størrelse kan absolutt være meningsfull selv om termen enhjørning ikke har noen referanse, og dermed peker på noe der ute, det kan jo være en diskusjon om forskjellige mytologiers forestillinger om enhjørninger.

Begrepet verdi er derimot ikke med i et språkspill som berører hva vi finner der ute, men hva vi finner i oss selv og i forholdet oss i mellom. Når vi snakker om verdier, så snakker vi om kognitivt virksomme størrelser i forholdet mellom mennesker og menneskers forhold til seg selv. Verdien ærlighet har, i motsetning til termen enhjørning, en referanse. Denne referansen ligger i det feltet av mening gjennom hvilket vi forholder oss til vår omverden. Som sådan er det grunnlag til å hevde en form for etisk realisme, hvor realismebegrepet ikke er begrenset til å omhandle fysiske, håndgripelige gjenstander, men snarere er utvidet til å innbefatte fenomener i forholdet mellom mennesker. Det er i dette området vi finner fenomener som kjærlighet, respekt, rettverdighet osv. og i dagliglivet er det nettopp disse fenomenene som gjerne blir nevnt når man spør hva det er, hvis noe i det hele tatt, som gir tilværelsen mening.

#### **4.10 Gadamer og Platons dialektikk**

I Gadamers verk "*Plato's Dialectical Ethics*" (1991) fra 1932 kan vi kjenne igjen mange av grunntankene vi finner i hans hovedverk "*Truth and Method*" tre tiår senere, og jeg skal her forsøke å benytte noe av dette tankegodset til å si noe mer konkret om hvordan vår forståelsesstruktur kan si noe om hvordan vi forholder oss til etikk.

Det klassiske greske konseptet om vitenskapelig kunnskap når ifølge Gadamer sin modne form hos Aristoteles. Denne modne formen er imidlertid basert på den dialektiske teorien vi finner i blant annet Platons *Philebus* og andre av de senere Platon-dialogene, som igjen bygger på en mer opprinnelig Sokratiske dialektisk prosess av spørsmål og svar. Mennesket har et grunnleggende ønske om kunnskap, med Aristoteles' ord fra *Metaphysics*, bok I.1:

*All men by nature desire to know. An indication of this is the delight we take in our senses, for even apart from their usefulness they are loved for themselves, and above all others the sense of sight.*

Dette ønsket om kunnskap, er ikke rent instrumentelt rettet mot praktiske henseender, men et aspekt ved *Daseins* *sorge*, omsorg, i forhold til etableringen av seg selv i sin verden og i forhold til det at denne verdenen er hvor *Dasein* har seg selv. I sin følelse av tilhørighet til denne verden, skriver Gadamer:

*All understanding of itself is given to Dasein from its understanding of the world in which it lives and which makes up and determines its Dasein. (...) Dasein ... always already equipped with a knowledge of where it stands with everything, not only in relation to a future manipulation of it for purposes of providing for something, but also entirely apart from that, merely to ensure that nothing unknown or unfamiliar is within the horizon of its vision (Gadamer 1991: 23).*

Kunnskap er altså et grunnleggende motiv for menneskelig væren. I en sosial sammenheng innebærer påstanden om at man har kunnskap, og da særlig den klassiske greske vitenskapelige diskusjonen, at man stiller seg åpen for andres spørsmål angående det aktuelle emnet. Man er på en måte forpliktet til å svare, noe som kan minne om Habermas' framstilling av hva en påstand om et utsagns sannhetsgehalt innebærer innenfor kommunikativ teori, at man kan, hvis det kreves, gi grunner for utsagnet.

I kraft av et ærlig og oppriktig ønske om å nå kunnskap og avklaring på et område, er samtalepartene "forpliktet" til å innta en nøytral stilling i forhold til både egne og andres presumptive innsikter. Mitt ønske om å nå kunnskap om et gitt fenomen vil ikke tjene på at jeg holder mine egne oppfatninger for å være uangripelige eller hellige. Den nøytraliteten som finnes i den løst betraktende samtalen, hvor tingene ikke lenger ses i lys av umiddelbare mål og prosjekter, er dermed også en nødvendighet i forhold til samtaler hvor kunnskap for kunnskapens skyld er det sentrale. Den er nødvendig for at spillets bevegelser skal løpe fritt og dermed også for at spillet skal kunne nå sin framstilling. Når spillets eller samtalens frie bevegelser er det som leder fram til et korrekt bilde av sakens kjerne, er dette fordi de strukturene som leder spillet fremover mot sin framstilling, stammer fra saken selv. Den tilgangen vi har til sakens kjerne, og som finner sitt uttrykk i en slik fri samtale, har sitt utspring i det at vi, når vi uttrykker vårt forhold til verden, samtidig uttrykker vår verden. Verden der hvor vi "har" oss selv, og i den fenomenologiske tradisjonen som Gadamer opererer innenfor, vil dette si at vi, når vi uttrykker oss selv, også uttrykker noe vi har til felles, en verden vi på fundamentalt vis deler og har lik tilgang til. Her ligger grunnlaget for at

sakens kjerne, *die Sache*, kan innta rollen som det som styrer og er opphav til samtalsens ledende strukturer.

Gadamer beskriver i *Plato's Dialectical Ethics* (1991) hvordan betoningen av selve sakskjernen leder samtalepartene mot kunnskap i en dialektisk prosess. Saken, *die Sache*, tar over spillet, og spillerne er ikke lenger subjekter for det som foregår. Det er visse problematiske forutsetninger for dette synet på hvordan samtalsens spill tar over kontrollen, deriblant spørsmålet om hvorvidt alle individer faktisk har den prinsipielt likeverdige tilgangen til sakens kjerne som ligger i kortene når Gadamer fremhever at den ideelle samtalepartner for et vitenskapelig tema er en person som skiller seg så lite som mulig fra andre. I denne sammenhengen må vi imidlertid huske på at det hele tiden er snakk om det gamle greske begrepet om vitenskap og at Gadamers hovedsiktemål er å vise hvordan dette konseptet utviklet seg fra sokratisk samtalepraksis, gjennom Platons dialektikk, og til moden form i Aristoteles' apodeiktiske vitenskap. Klarest ser vi dette gjennom betoningen av samtalepartnerens rolle i framdriften mot kunnskap og gjennom vektleggingen av sakens kjerne som det som leder denne fram mot et riktig uttrykk for dets logos, som jo nettopp blir bestående av ugjendrivelige grunner og årsaker. Gadamer tegner et ganske klart bilde av denne utviklingsprosessen og når det gjelder tilgangen til sakens kjerne, så har Aristoteles' filosofi rikelig med henvisninger til de oppfatningene som "de mange", "de få" og "de kloke" har om forskjellige saker. Hans dialektikk er eksplisitt fundert på at alle har, i hvert fall til en viss grad, innsikt i saksforholdene. Og når Gadamer drøfter kunnskapen om *arete* eller dyd, gir han oss et klart og tydelig bilde av hvilken rolle fundamentet i det allmenne spiller for et sentralt temas logos.

Alle har et forhold til begrepet rettferdighet. Dette er en av de sentrale påstandene som Gadamer trekker fram i forhold til det etiske elementet i Platons dialektikk. Mer utfyllende angitt er det slik at alle borgere, i egenskap av å være medlemmer i et samfunn, har et bilde av seg selv i forhold til dyd. Gadamer skriver:

*Part of being human is the fact that one understands oneself in one's arête, that is, that one understands oneself in terms of what one can be (...) Arete is what makes each person a citizen, which means, however, that the understanding of arête is not simply common and public in the sense that every person shares the prevalent opinion about it, that he knows something that everyone knows, rather, the claim to be a citizen necessarily involves the further claim that one in fact possesses this arête that makes one a citizen, which is to say, a human being. (ibid 1991: 53)*

Som mennesker født og oppvokst i avhengighet til andre, og som på en grunnleggende måte er avhengig av mennesker rundt oss, i det Gadamer i sine senere verker henviser til under begrepene tradisjon og praksis, er vi alltid allerede innforstått med hva den sosiale karakteren ved vår eksistens innebærer. Slik Gadamer tolker det, er det dette faktum Platon utnytter når han forventer at individer som anser seg selv for å være rettferdige, også kan gi en forklaring på hva rettferdighet er, hvilken viten det å være rettferdig innebærer. Å anse seg selv for rettferdig betyr her å forstå seg selv i forhold til dette begrepet. En persons

forklaring av hva dette begrepet innebærer, er altså en forklaring av hva denne personen forstår seg selv som. Det Platon viser gang på gang er at denne forståelsen av en selv i beste fall er tvilsom og uklar, i verste fall misvisende og destruktiv. Gjennom Sokrates' stadige ironiske spørsmål om bare litt mer opplysning fra den som anser seg opplyst, ender vi opp i det Gadamer kaller *ironical perplexity* eller ironisk forbløffelse. Om denne *ironical perplexity* skriver Gadamer:

*(...) is apparently the sole outcome of the attempt to read a shared understanding, and it is in fact the first point of agreement. But this agreement regarding ignorance is the first precondition for gaining genuine knowledge. For the precondition implies two things, that is a shared ignorance and a shared need to know, an understanding of the necessity of being able to make a genuine, rationally defensible claim to knowledge. (ibid: 59)*

Dette positive første resultatet av den sokratiske gjendrivelsen av samtalepartnerens krav på å inneha kunnskap, blir slik sett sporen til en prosess hvor målet er ekte kunnskap. Gjennom Sokrates' spørsmål viser Platon hva vi er ute etter i et spørsmål om dyd, nemlig spørsmål om det gode. Med Gadamer ord:

*(...) that for the sake of which something is, and thus, in particular, that for the sake of which man himself is. It is in the light of it that human beings understand themselves in action and being at any moment, in terms of what they have to do and to be. (ibid: 59)*

Et sentralt spørsmål her vil kunne være dette: Hvor omfattende er den metafysikken som må legges til grunn for en slik oppfatning av det gode? Er vi avhengige av å postulere en transcendent og evig sfære av ideer for å kunne forstå det gode på denne måten? Jeg har allerede nevnt noen aspekter som taler i mot dette, blant annet at vi i kraft av å uttrykke hva som ligger i det vi i vår sosiale og historiske kontekst anser for å være en dyd, griper vi ikke etter noe som er over eller adskilt fra denne konteksten, men heller noe som blir nedfelt gjennom vår kollektive avdekking av verden og dermed oss selv.

Hvis jeg hevder at rettferdighet ikke eksisterer, fratar jeg meg selv muligheten til å kunne forstå det overveldende antallet handlinger som gjøres av individer som forstår seg selv som rettferdige. Hva som vil framstå som rettferdig vil med stor sannsynlighet variere sterkt fra situasjon til situasjon og fra individ til individ. Likevel vil det idealet som de forsøker å rette seg etter, være en virksom realitet i kraft av deres handlinger, og de vil kunne peke på andre personer og andre handlinger som gjennom vår felles historie har vært med på å danne et slags paradigme for hva rettferdighet og rettferdig handling er. Eksemplene fra det klassiske Hellas er gjerne lovgiverne og statsmenn som Solon og Perikles, i vår egen tid har vi eksempler på uegenyttig handling og virkeliggjøring av idealer hos personer som Moder Theresa, Mahatma Gandhi, Nelson Mandela osv. Det å ganske enkelt forstå disse individene som mennesker som har andre grunnleggende holdninger enn mine egne presumptivt uangripelige, istedet for å ta nettopp disse grunnleggende holdningene opp til nærmere

vurdering blir, som Gadamer sier, å frakjenne disse menneskene deres rolle som delaktige i en avdekkende og sannhetssøkende diskurs.

En etikk som går ut fra individet som det første og grunnleggende i ethvert system, vil være nødt til å se på verdiene som noe mer eller mindre fremmed. Hvis individet anses å komme før samfunnet, blir vi låst til et kartesiansk bilde av selvet, hvor kontakten med andre mennesker og verden generelt blir noe som ikke kan forklares. Hvis vi derimot legger til grunn et bilde som tar med det faktum at mennesker gjennomgår en utvikling på ferden fra barn til voksen og hvor denne utviklingen innbefatter slikt som dannelsen av en sosial bevissthet med alt dette medfører, vil vi kunne åpne oss mer for muligheten av verdier som overindividuelle, men likevel i høyeste grad menneskelige størrelser. Vår diskurs om verdier blir å anse som en språklig utkrystallisering av atferdsmønstre som muliggjør samfunnets og dermed også individets blomstring og utvikling. Dette behøver likevel ikke bety at samfunnet er overordnet individet, blant annet fordi verdiene, som meningsbærende strukturer i form av spill, kun eksisterer når de spilles. Når vi snakker om en verdi, er det i form av tenkte og reelle eksempler i form av spørsmål av typen: "Var det rettferdig å gjøre dette? Ville en slik handling være riktig? Hvordan kan jeg gjøre det gode i denne situasjonen?" Den eneste tilgangen vi har til verdier som sådan, blir gjennom deres manifestasjoner og handlingsmønstre, og den eneste måten vi kan diskutere og undersøke verdiene blir via disse manifestasjonene, tenkte eller reelle.

#### 4.11 Aristotelisk holisme og forståelse

I Aristoteles' "Nicomachean Ethics" går de aller første linjene i bok 1 slik:

*Every art and every inquiry, and similarly, every action and every intention is thought to aim at some good, hence men have expressed themselves well in declaring the good to be that at which all things aim. (NE, 109a1-4)*

Tesen er altså at alle våre bevisste handlinger foretas med henblikk på noe som vi oppfatter eller forstår som godt. Jeg tror de fleste fortolkere av Aristoteles vil støtte en slik formulering av hovedinnholdet i disse første linjene, men når det gjelder den videre tolkningen av teksten er ikke harmonien like påtagelig. Hvordan skal vi forstå Aristoteles' utlegning av hva det gode er og hvilken rolle det gode har i menneskers liv? Er det slik at alle handlinger i bunn og grunn peker mot det samme gode? Er det slik å forstå at Aristoteles opererer med et hierarki av goder, og – som enkelte tekststeder ser ut til å implisere – setter de godene som aktualiseres av det intellektuelle liv aller øverst? Eller må et eventuelt øverste gode forstås som noe med flere dimensjoner?

Det er ikke min intensjon å drøfte de forskjellige standpunktene i dette landskapet på noen inngående måte, men heller å bruke deler av Aristoteles' etiske tenkning som springbrett og grunnlag for noen tanker rundt etikk og forståelse. Jeg er, av grunner jeg håper skal tre klart fram, av den oppfatning at et eventuelt hierarki av dyder vil måtte forstås på en ganske fleksibel og holistisk måte, det vil ikke være tette skott mellom de forskjellige nivåene i

systemet, og de forskjellige elementene vil ha et dynamisk forhold til de andre delene av systemet. Å snakke om et hierarki blir et hjelpemiddel i analysen av våre etiske og moralske væremåter. Aristoteles deler sjelen grovt sett i tre deler eller funksjoner, hvor den første er vegetativ og fornuftsløs, den andre er animalsk og relatert til driftene, og den tredje er rasjonell og med fornuft. Også den animalske delen av sjelen er til en viss grad relatert til fornuften og med hensyn til fornuften gir dette oss to hovedkategorier i oppdelingen:

*It makes no difference for the present whether these two parts are seperable, like the parts of the body and of any other visible whole, or just distinguishable in definition but unseperable by nature, like the convex and the concave in the circumference of a circle. (NE, 1092a29-32)*

Vi kan se på de forskjellige aristoteliske dydene som deler av en større helhet, deler som ikke uten videre kan tas bort uten at helheten får lide for det. De faller inn i den praksis det å være menneske består i, for selv om Aristoteles skulle ha rett i at de mest guddommelige menneskelige dydene er de intellektuelle, så er det ikke til å komme vekk fra at vi er og blir mennesker, ikke guder. Derfor vil innehaveren av praktisk klokskap, som er kjennskap til det partikulære, ganske ofte komme bedre ut av vanlige sosiale situasjoner enn innehaveren av teoretisk klokskap, som er kjennskap til det universelle. Phronesis, praktisk klokskap, innebærer å ha øye for det spesielle og det partikulære ved omstendigheter og situasjoner, og det er denne evnen til å se det partikulære som gir den praktisk kloke en slik sentral rolle i Aristoteles' etikk, for eksempel i forhold til definisjonen av etisk dyd:

*Ethical virtue, then, is a habit, disposed toward action by deliberate choice, being at the mean relative to us, and defined by reason and as a prudent man would define it. (NE, 1107a1-2)*

Denne vanen med bevisst å velge det rette mellom for mye og for lite er ikke mulig uten forståelse av nettopp hva som er for mye og for lite i forhold til den enkelte omstendighet eller situasjon. Denne forståelsen har ikke sin kilde i kjennskap til universelle prinsipper, men i en erfaring av verdens mangfoldighet og kompleksitet. Denne forståelsen er avhengig av at vi, i fenomenologisk forstand, har en verden.

For å kunne inneha dyden rettferdighet, for å kunne være rettferdig, forutsettes det en kontekst. Jeg kan ikke være rettferdig dersom jeg er helt isolert fra omverdenen, og jeg kan heller ikke sies å være rettferdig eller urettferdig mot meg selv uten at jeg på en eller annen måte har tilgang til den konteksten disse begrepene er hentet fra. Rettferdighet forutsetter et samfunn, en historisk og sosial kontekst, mennesker som eksisterer sammen. Det er bare i en slik kontekst vi kan finne kriteriene for en slik ting som likebehandlingsprinsippet, som jo kan sies å være en grunnleggende norm i et hvilket som helst samfunns forhold til rettferdighet. Individuer skal behandles likt med mindre det finnes en relevant grunn til å behandle dem forskjellig. I Aristoteles' samtid var faktorer som kjønn, status og fødested å regne for relevante grunner til forskjellsbehandling. I vår egen tid er prinsippet som sådan gyldig, men det vi nå forstår som relevante grunner til forskjellsbehandling har blitt endret.

Rettferdighet er riktignok et takknemlig eksempel for min hensikt her, men også de øvrige dydene vil med nødvendighet henvende seg til en større helhetlig ramme for å få et innhold.

Aristoteles poengterer at den riktige handlingen, den som uttrykker dyden innenfor et gitt område, er et mellompunkt mellom for mye og for lite. Gavnildhet vil arte seg ganske annerledes i et samfunn med materiell overflod enn i et samfunn for alle lever på et eksistensminimum, men dyden som sådan er gjenkjennelig. Skillet mellom overdreven fråsing og overdreven askese vil også arte seg forskjellig i disse to samfunnene, men det Aristoteles kaller måtehold vil ha relevans innenfor begge. Trass i den autonomien det etiske har gjennom sin karakter av spill, så vil den etiske handlingen alltid foregå innenfor en større ramme, og den største dyden vlr da kanskje et spørsmål om å forstå denne rammen. Jeg vil foreslå at den praktisk kloke, phronimos, som kan se den rette veien mellom for mye og for lite i alle situasjoner, har en slik forståelse, og at denne forståelsen nærmere beskrevet er en forståelse av hva det er å være menneske. Det som kunne ha blitt et statisk hierarki av dyder blir slik sett et helhetlig og dynamisk felt, hvor nøkkelen til helheten som sådan ligger i evnen til å forstå.

Som menneske, født inn i et samfunn og en historie, er jeg gitt muligheten til å handle ut fra min forståelse av meg selv og min omverden. Hvordan jeg handler vil være avhengig av min forståelse. Jo mer omfattende min forståelse av meg selv og min omverden blir, desto mer av verden vil jeg kunne forholde meg til til som et spill, det vil si, jeg vil kunne se de forskjellige aspektene i denne verdenen som fylt med mening. Phonimos blir slik sett et ideal for vår evne til å forholde oss forstående til verden som helhet. Gadamer uttrykker det slik:

*Now, if, in a particular case, a context of meaning closes and completes itself in reality, such that no lines of meaning scatter in the void, then this reality is itself like a drama. Likewise, someone who can see the whole of reality as a closed circle of meaning in which everything is fulfilled will speak of the comedy and tragedy of life.*  
(Gadamer 1989: 112ff)

Det gode for mennesket er, slike Aristoteles ser det, en atferd som er i overenstemmelse med dyd, og for å handle i overenstemmelse med dyd må jeg ha en forståelse for den rette balansen mellom for mye og for lite. Den praktisk kloke er den som har den erfaringen som skal til for å kunne se mening i alt rundt seg, og som kan forstå og kanskje framfor alt kjenne seg selv igjen i alle de til dels kaotiske foreteelsene som utgjør menneskets liv. Denne evnen er kjernepunktet i det jeg her vil kalle en aristotelisk holistisk etikk, og den er, i kraft av å dreie seg om alle praktiske aspekter i forholdet mellom mennesker, også uttrykk for den mest fullstendige dyd i denne etikken.

#### **4.12 Forståelse som dyd**

Når et individ vurderer forskjellige handlingsalternativer er det som oftest med en forestilling om et eller annet gode for øyet. Dette kan være et kortsiktig eller langsiktig gode, det kan være noe som andre oppfatter som kritikkverdigg og etisk forkastelig, og det kan være noe som berører mange eller få personer. Forståelsen av dette antatt gode og av

situasjonen ellers vil være bestemmende for i hvilken grad intensjonen realiseres. Poenget er uansett av vi som regel handler etter en ide om noe som er et gode. Den onde velges så å si alltid med et bilde av et gode for øye. Grusomheter i krig forsvares med at de utføres for nasjonen, saken, friheten osv. Bildet av dette godet er fastlåst og udiskutabelt, og mulighetene for en dypere forståelse mellom motpartene i konflikten avskjæres systematisk med fortielse, propaganda og indoktrinering. Gjennom slik å sette det Gadamer kaller en sekundærforståelse i system, presenteres et fiendebilde som gjør motparten umenneskelig og uverdigg. Den opprinnelige og fundamentale symmetrien i menneskers avdekking av verden blir så å si korrumpert.

Ondskap blir slik sett som regel noe upersonlig, siden det som manipuleres via propaganda og indoktrinering er spillet som sådan. Den enkelte menige soldat blir slike sett en brikke i et spill hvor mulighetene for en fullstendig forståelse utraderes systematisk, myndighetenes kontroll over media og informasjonskanaler fører til at de får kontroll over individenes meninger. Ved å kontrollere spillet, får de kontroll over hva befolkningen finner meningsfullt. Det finnes likevel noe som kan kallen en genuin personlig ondskap, men dette blir som regel sett på som noe patologisk. Når vi møter ondskaper hos et enkeltmenneske, blir det vanligvis psykiatriens diagnoseapparat som får det siste ordet. Som mer eller mindre vanlige mennesker har vi liten mulighet til å forstå de som bevisst velger det onde over det gode og for dets egen skyld. De spiller så å si et annet spill. Et hint om den fremmedheten vi ser i dette, ligger i vår bruk av ordet umenneskelig. Det menneskelige kan vi presumptivt forstå, men det umenneskelige er en ganske annen sak.

De fleste etiske og moralske problemstillinger vi treffer på i det daglige, er imidlertid av en ganske annen art. De har mer med graden av forståelse å gjøre enn med et bevisst eller ubevisst valg av det onde. Vi gjør hele tiden valg som har konsekvenser vi ikke på noen måte har oversikt over, og som berører vår omverden og vårt livsgrunnlag på en negativ måte. Noen av disse konsekvensene er av en såpass langsiktig art at vi først ganske nylig har begynt å få en forståelse av dem. Forurensning, utarming av det biologiske mangfoldet, de økonomiske systemenes effekt på land i den tredje verden, alt dette er problemer som har med oversikt å gjøre. Og når vi nå begynner å få en forståelse av disse problemene, er det likevel vanskelig å endre de atferdsmønstre som ligger til grunn for dem, siden det i stor grad er snakk om kumulative effekter hvor hvert enkelt individs bidrag nærmest er uten betydning. Det vil være rimelig å påstå at de fleste større moralske problemene i vår samtid har med begrenset forståelse å gjøre, og også med viljen til å ta konsekvensen av det man faktisk har forstått.

Det kartesianske bildet av sinnet gjør oss fundamentalt alene i verden, og selv om dette bildet i vår tid ikke kan sies å ha eksplisitt gyldighet i særlig grad, så ligger det på mange måter fortsatt innbakt i den vestlige måten å forholde seg til verden på. Et av aspektene som gjør denne kantianske grunntonen særlig gjennomtrengende, er vårt forhold til handlinger generelt ettersom vi i stor grad forstår våre handlinger som instrumentelle. Videre forstår vi forholdet mellom oss selv som handlende subjekter og tingen vi handler handler i forhold til,



som en relasjon som i all hovedsak går en vei, som en enveis transaksjon fra det mentale til det fysiske.

At våre handlinger virker tilbake på oss er et faktum som den kartesianske tendensen lett får oss til å glemme, og det betyr også at slike ting som den aristoteliske observasjonen om at vi tilegner oss en dyd gjennom å handle slik dyden tilsier, heller ikke får den oppmerksomhet den kanskje burde ha i vårt moderne samfunn. Essensen i tanken om menneskelig karakter ligger i det faktum at våre handlinger gjør noe med oss, og at det som skjer med oss gjennom våre egne handlinger vil påvirke ikke bare hva vi gjør, men også hva vi er. Jeg kan bare bli rettferdig gjennom å handle rettferdig. Det er her åpningen inn til det å være rettferdig ligger. Og det er bare gjennom å handle rettferdig at jeg kan utvikle en forståelse for hva rettferdighet som sådan innebærer. Her, som på de aller fleste andre praktiske områder, er vi henvist til å lære gjennom prøving og feiling. Hver gang vi handler med en eller annen intensjon, forsøker vi å uttrykke et aspekt av den forståelsen vi har av verden. Ofte er denne forståelsen feil, og vi får føle det Gadamer beskriver som erfaringens negativitet, våre forventninger slår feil, og vi har vokst litt i erfaring.

Instrumentalismen og det tilhørende, implisitte synet på forholdet mellom det mentale og det fysiske virker også inn på hverandre. Det skillet som dette synet impliserer mellom vår mentale virkelighet og resten av verden, gjør som nevnt at vi fundamentalt sett er alene. All den tid vår forståelse av oss selv er gitt oss ved vår forståelse av verden, og all den tid vår avdekking av verden er et kollektivt prosjekt, vil den kartesianske grunntonen med nødvendighet gi en dissonans i forholdet mellom mennesker. I min forståelse av verden er jeg avhengig av andre. Det er ingen ting som i forkant av mitt møte med en person kan gi meg rett til å se bort fra dette menneskets fundamentale likhet med meg selv i forhold til avdekkingen av verden. Denne personen har allerede i utgangspunktet krav på min aktelse, for vi stiller grunneleggende sett likt i våre forutsetninger for å erfare verden.

Når det gjelder forståelse av etiske handlingsvalg, blir disse betraktningene interessante, blant annet fordi en fullverdig forståelse av en etisk ladet situasjon også vil innebære at vi forstår personene som er involvert i denne situasjonen. Et krav som går igjen i alle former for forståelse er at tingen, objektet eller personen som skal forstås, tas på alvor. Dette er et aspekt ved forståelsens karakter som spill, og uten dette alvoret vil spillet ikke kunne finne sted, og dermed vil heller ikke meningen i spillet komme fram. Når jeg forsøker å forstå et menneske, betyr dette at jeg må anta at det vedkommende sier, har gyldighet. Jeg må, som fortolkeren i forhold til teksten, se individet som en bærer av en mulig sannhet, og dertil en sannhet som kanskje vil gjøre det nødvendig for meg å revurdere mine egne oppfatninger. Et genuint ønske om å forstå menneskene vi møter, betyr dermed at vi ikke på forhånd kan bestemme oss for at de tar feil, at de er onde eller dumme, og heller ikke at de er feilfrie, omsorgsfulle eller kloke.

Hvis jeg ser deg gjøre noe som jeg forstår som og dømmer som etiske uforsvarlig, uten å ville høre din forklaring av situasjonen, så betyr det at jeg setter min etiske dømmekraft om min etiske forståelse over din. Jeg ser bort fra din forståelse av situasjonen, stempler den som

irrelevant, feilaktig eller begge deler, i stedet for å ta mine egne antagelser opp til vurdering. Hvis jeg allerede i utgangspunktet har bestemt meg for at jeg har rett, du har feil, så finnes det ikke rom for noen ekte samtale eller dialog. Jeg låser meg selv til det Gadamer kaller en sekundær forståelse. Dette er skadelig for oss begge, for i tillegg til at jeg behandler det nedlatende og respektløst, så avskjærer jeg samtidig meg selv fra en dypere forståelse av deg og av den aktuelle situasjonen. Slik sett så handler jeg i direkte strid med essensielle betingelser for min forståelse som sådan.

Forståelsen, som alle andre ferdigheter, er noe som utvikles gjennom trening og øvelse. For at min forståelse av mennesker skal bli bedre, må jeg sette meg selv i situasjoner hvor jeg kan få erfaringer som kan føre til en slik forbedring eller utvikling. Siden erfaring gjerne kan være en smertefull affære, er det kanskje ikke så merkelig at mennesker har en tendens til å dømme på forhånd, å ha fordommer i den negative, ikke-hermeneutiske betydningen. Det er så mye enklere å bare bestemme seg for at dette er riktig, dette er feil, enn å åpne seg for de sannheter andre kan bære på. Og hvis jeg bestemmer meg for at mine forutsetninger og antagelser er de eneste riktige, smigrer jeg samtidig mitt eget ego slik Gadamer beskriver det i sin diskusjon om uegentlig samtale.

#### **4.13 Hermeneutisk filosofi og etikkens fundament**

Gjennom å sammenføre elementer fra ulike teoretikere som Aristoteles, Gadamer og Wittgenstein har jeg risset opp et bilde hvor vårt forhold til etikk i all hovedsak blir et spørsmål om å forstå. Vi forholder oss hele tiden forstående til verden, det er slik vi i det hele tatt kan ha en verden. Og i denne forståelsen av verden er vi fundamentalt sett knyttet til hverandre. Etisk teori er i det store og hele veiledende i forhold til et allerede fastlagt mål, som omhandler spørsmål knyttet til det å handle godt, handle riktig. Å gi en definisjon av det gode, er ikke gjort helt uten videre. Det jeg vil poengtere er snarere at vår forestilling om det gode, og våre forsøk på å uttrykke denne forestillingen i ord eller praktisk handling, er uløselig knyttet til vår evne til å forstå. Det gode kan ikke legges fram til allmenn beskuelse, det kan ikke berøres, veies eller måles.

Hermeneutikken opererer i så måte under noenlunde samme vilkår som etikken. Og på samme måte som at det ikke finnes noen mening i seg selv i en tekst, så kan vi tenke oss at det heller ikke finnes noe godt i seg selv i en handling. Likevel går vi teksten i møte med visse forventninger, og disse forventningene har en dyptgripende virkning på hvordan den meningen vi finner i teksten arter seg. Vi har også visse forventninger i vårt møte med handlinger, og disse spiller en helt analog rolle i forhold til den meningen vi finner uttrykt i disse handlingene. Når vi leser en tekst foregriper vi dens fullstendighet, vi forventer så å si å finne et sluttet og koherent spill. På samme måte har vi i det daglige en forventning i forhold til våre medmennesker og deres ord og handlinger. Vi forventer mening og sammenheng. Vår første refleks når noen sier noe vi ikke forstår, er å lete etter den meningen vi muligens har gått glipp av. Likeledes er det slik at når noen gjør noe vi ikke forstår, så antar vi helst at

personen hadde en grunn til å handle slik, at gitt denne personens oppfatning av situasjonen, behov og ønsker, så var akkurat denne handlingen meningsfull. Vi forsøker å finne ut hvilket spill handlingen var et trekk i. Det interessante er at meningen som sådan ikke tilhører den ene eller den andre i slike situasjoner, men trer fram gjennom et samspill mellom aktørene og den rent faktiske konteksten. Det er dette som gjør det mulig for oss å forstå en ytring uten at alle de forutsetninger og betingelser den egentlig er underlagt må gjøres eksplisitte. Meningens plass er, fundamentalt sett, imellom, i møte mellom horisonter for å si det med Gadamer's terminologi.

Disse aspektene ved vår forståelse av hverandre er deler av det vi kan vi kan kalle en mellommenneskelig forforståelse, eller en fellesmenneskelig forståelseshorison. Vi er på et grunnleggende plan like, vi oppfatter verden på en noenlunde lik måte, vi har de samme grunnleggende behovene og lever under noenlunde de samme grunnbetingelser. Vi har allerede i utgangspunktet en forståelse for hverandre, og det vi kanskje må lære oss er å la denne forforståelsen komme i tale. Det er kanskje ingen mulighet for en endelig definisjon av det gode, noe som i og for seg er logisk nok, siden dette gode er underlagt like kaotiske og omskiftelige betingelser som menneskelivet. Dette er partikulære betingelser, og vår evne til å forholde oss til det partikulære er avgjørende for vår forståelse ikke bare av menneskene som må forholde seg til dem, men også i forhold til det som gjør at de finner livet meningsfullt, deres forestilling om det gode. Slik sett er Aristoteles' phronimos, som allerede nevnt, et aktuelt ideal også i vår tid. Jeg tror at det sentrale problemet i vår tid ikke er mangel på kunnskap om forskjellen på godt og ondt, rett eller galt, men snarere en mangel på forståelse blant annet av hvordan disse begrepene er relevante for dagligdagse handlinger og tankemønstre. Og grunnen til at denne relevansen faller ut av syne, er blant annet at vi ikke helt klarer å se våre handlinger som våre, i den forstand at de springer ut av og virker tilbake på vår selvforståelse og at det jeg gjør mot deg blir en del av meg selv.

Av dette kan vi slutte at forståelse som problem ikke er forbeholdt den klassiske hermeneutikkens område, men snarere er et allmenmenneskelig moralsk og praktisk anliggende. Dermed er også mange av de momentene Gadamer omtaler som nødvendige for en bedret forståelse av overleveringer, relevante også når det gjelder etikk og moral i mellommenneskelige kontekster. Den beste veien til økt moralsk og etisk bevissthet er gjennom økt forståelse, og for å øke forståelsen må vi lære oss å tre inn i spillet på spillets premisser, ikke bare våre egne. Gjennom spillet åpner vi oss for hverandre, for tingene rundt oss og for oss selv. Og vi setter alltid noe på spill, nemlig våre egne forutsetninger og antagelser. Vi åpner oss for den smertefulle opplevelsen hvor erfaringen kan vokse, dette er den eneste risikoen vi tar, at vil blir en misforståelse fattigere.

Vår forforståelse og våre for-dommer er imidlertid ikke alltid av en slik art at den tillater en dypere forståelse av det ukjente. Mennesket bygger så å si mening inn i verden, vi ser verden og oss selv på en slik måte at noen handlinger og målsettinger faller innenfor det vi anser som meningsfullt, rasjonelt, etisk riktig osv, mens andre handlinger og målsettinger faller utenfor. Vårt valg av meningsskapende strategi har dermed en dyptgripende effekt på

hvordan vi ser på andre mennesker. Dogmatisme vil i denne sammenhengen være en type strategi som innordner verden i en koherent helhet med skarpt definerte grenser, og ethvert forsøk på å la en tråd av mening tre utover denne grensen, vil, innenfor denne dogmatiske helheten, være en invitasjon av inkorens. En grenseoverskridende virksomhet vil kunne være uønsket og sett på som en trussel mot den dogmatiske helhetens grenser beskriver en oppdeling av verden i det som har mening og det som ikke har mening, kanskje forstått som sant og godt. De fordommene vi opererer med under et slikt grunnsyn, er negative, rigide og avskjærer oss fra forståelsen av mennesker som ikke anerkjenner den samme dogmatismen.

Dogmatismens motpol vil være en meningsskapende strategi som for så vidt også innordner verden i en helhet, men denne helhetens koherens vil ikke på samme måte være avhengig av på forhånd å definere det som ligger utenfor dens grenser som meningsløst. Å trekke en tråd av mening fra kjernen av denne helheten til noe som ligger utenfor grensene, vil ikke utgjøre en kompromittering av helhetens koherens, men en mulighet til å utvide spillet. I et slikt grunnsyn utgjør fordommene en positiv betingelse for forståelsen, de kan kanskje beskrives mer som veiledende prinsipper enn som statiske regler. En mer presis undersøkelse av forholdet mellom forskjellige strategier for å skape mening, i kombinasjon med en vurdering av mulighetene for å bedømme slike strategier ut fra deres etiske implikasjoner, ser for meg ut som en naturlig videreutvikling av den problematikken jeg her har drøftet.

Når jeg forstår noe, så er det ut fra den horisonten jeg allerede har, sosial og historisk tilhørighet, språk, tradisjon og praksis, og innlemmer dette i denne horisonten. Dette noe har igjen sin egen horisont, hvilket gjør at Gadamer snakker om det øyeblikket hvor forståelsen skjer som en sammensmelting av horisonter. Dette blir særdeles tydelig når det jeg forsøker å forstå er et annet menneske. Har vi nådd en ekte forståelse, vil verken jeg eller den andre gå uendret vekk. Våre horisonter har smeltet sammen, riktignok ikke i en total forstand, men deler av hans eller hennes perspektiv på verden har blitt inkorporert i min egen forståelse og vice versa. Jeg har vanskelig for å tenke meg mennesker som har en ekte gjensidig forståelse seg imellom, handle ondt mot hverandre. Nå sier det seg selv at jeg ikke har mulighet til å utvikle en slik forståelse i forhold til absolutt alle individer jeg kommer i kontakt med, men jeg har ingen grunn til å utelukke muligheten av en slik forståelse i utgangspunktet. Og for å bedre min egen forståelse av mennesker og verden, for å strebe mot det idealet tanken om *phronimos* innebærer, må jeg forsøke å holde meg åpen.

Det finnes mange forskjellige strømninger innenfor hermeneutikken, og de fleste av disse poenterer at vi, når vi forsøker å forstå noe, har å gjøre med en bevegelse mellom helhet og del. Jeg mener å ha vist, eller i det minste gitt gode grunner for å anta, at forståelsen, uansett hvilket område det gjelder, har en mer eller mindre ensartet struktur, og at denne strukturen best kan karakteriseres ved hjelp av tanken om spill. Den bevegelsen vi finner i vår måte å forstå på, er et spill mellom del og helhet, og på en grunnleggende måte er også vårt forhold til verden som sådan et slikt spill mellom del og helhet. Delen får sin spesifikke karakter som akkurat denne delen gjennom sin delaktighet og sin rolle i spillet, og helheten

som sådan er på en tilsvarende måte bestemt av forholdet mellom alle delene og forholdet mellom delene og den helheten de utgjør. Når vi forstår et enkelt element, er det gjennom å relatere dette elementet til et helhetlig bilde, og det er dette Gadamer beskriver som dynamikken mellom forforståelse og det som forsøkes forstått. I møte med noe ukjent, det være seg en setning, et verk, et redskap eller et menneske, så har jeg allerede en forståelse av dette ukjente. Denne foreløpige, prøvende forståelsen er så mitt utgangspunkt for en mer dyptgående forståelse. Hvis mitt bilde av dette ukjente ikke stemmer overens med hva dette ukjente selv kan gi meg av impulser og persepsjoner, så justerer jeg mitt foreløpige bilde deretter. Prosessen foregår fram og tilbake helt det det ukjente, ideelt sett, går over i det kjente.

Hvis jeg ikke hadde et eller annet slags grep om det ukjente allerede i utgangspunktet, ville jeg ikke kunne gjort meg kjent med det. Når jeg kan møte et menneske jeg aldri tidligere har sett, og likevel bli kjent med dette individet, så er det fordi jeg allerede på et eller annet plan allerede er kjent med ham eller henne. Vi mennesker deler en måte å være i verden på, vi er delaktige i et kollektivt avdekkende prosjekt, og denne felles måten å være i verden på gjør at vi allerede har en viss grad av forståelse overfor hverandre. Vi er i tillegg avhengige av hverandre på et helt grunnleggende plan, jf dialogfilosofien i forrige kapitell og spesielt tankene eller teoriene til Buber, Levinas og Løgstrup. Vår forståelse av verden, oss selv og hverandre er altså på et fundamentalt plan et overindividuell fenomen. Når det i tillegg til dette er slik at vi alltid allerede forholder oss forstående til oss selv og vår omverden, mener jeg å se det som postmoderne etisk teori anser som en umulighet, nemlig et allmennmenneskelig fundament for en etikk i menneskets iboende søken etter mening og forståelse. Vår forståelse er en nødvendighet, både i den forstand at vi er fullstendig avhengige av den, og i den forstand at vi ikke har noen mulighet til å bevege oss utenfor den.

## **5. Avslutning**

I det praktiske liv oppstår det situasjoner der personer eller grupper har motstridende interesser og motstridende synspunkter på hva som skal gjøres eller hva som er riktig og galt. Ofte er situasjonen slik at det ikke er mulig å ivareta alle synspunktene og interessene samtidig. De handlingsalternativer som finnes kan bli gjenstand for moralsk vurdering, og en av moralfilosofiens tradisjonelle oppgaver er å foreslå hvordan slike vurderinger skal være. De fleste moralfilosofier er enige om at moralsk riktige vurderinger av handlingsvalg ikke skal være partiske. Dette kan forstås på ulike måter. Både konsekvensialistisk og deotologisk moralfilosofi har som utgangspunkt at moralske begrunnelser av handlinger må skje ved henvisning til allmenne normer. Da nærmer man seg fort spørsmålet om disse normene selv kan begrunnes, og hvordan. Vi får flere begrunnelsesnivåer, den konkrete handling velges med bakgrunn i en norm, og denne normen kan kanskje selv velges ut fra en mer generell norm, som ofte blir kalt et moralsk prinsipp.

Vi har sett at en av de sentrale påstandene i det som går under betegnelsen postmoderne etisk teori er at det ikke finnes noe teoretisk fundament for en universell etikk, forstått som et system av normative, sanne setninger som er bindende for alle og at generelle normer, moralske prinsipper eller universelle påstander om rett og galt som sådan ikke har noe reelt innhold. Snarere enn å propagandere for en "anything-goes-innstilling", viser det postmoderne perspektivet at etisk relativisme er et resultat av at angivelig universelle etiske systemer drives gjennom politisk og dermed bryter mot den uendelige kompliserte tilstanden det moralske subjektet faktisk befinner seg i. Slik blir lokale forsøk på å skape orden i kaos en årsak til mer kaos i det totale bildet. Entropien lar seg ikke bekjempe, i hvert fall ikke med makt. Med dette som bakteppe og problemstilling har jeg argumentert for at dialog og forståelse ikke bare er en betingelse for vår etiske handlemåte, men også til en viss grad legger føringer på denne væremåten. Dette krever at vi har tilgang til et relativt klart bilde av hva dialog og forståelse dypest sett er, og utmeislingen av et slikt bilde gjennom studier av dialogfilosofi, hermeneutisk filosofi og Aristoteles' dydsetikk, har vært et av mine sentrale siktemål i denne avhandlingen.

## Litteraturliste:

- Aarnes, Asbjørn (1992) i Levinas, Emmanuel: *Den Annens humanisme*. Oslo. Aschehoug
- Apostle, Hippocrates G. (overs) (1984): *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Iowa. The Peripatetic Press
- Bauman, Zygmund (1993): *Postmodern Ethics*. Oxford. Blackwell Publishers Ltd
- Buber, Martin (1967): *Jeg og Du*. Oslo. Cappelen
- Derrida, Jacques (2001): *Violence and metaphysics*. London. Routledge
- Eriksen, Erik Oddvar og Jarle Weigård (1999): *Kommunikativ handling og deliberativt demokrati: Jurgen Habermas' teori om politikk og samfunn*. Bergen. Fagbokforlaget
- Filosofileksikon (1996): Oslo. Zafari forlag
- Gadamer, Hans Georg (1991): *Plato's Dialectical Ethics*. New Haven. Yale University Press
- Gadamer, Hans Georg (1989): *Truth and Method*. New York. Continuum
- Gadamer, Hans Georg (1976): "The Phenomenological Movement" i *Philosophical Hermeneutics*, i David E. Linge Berkeley (red). University of California Press
- Glebe-Møller, Jens (1996): *Diskursetikk: Notiser til et begrundelsesprogram*. Fredriksberg, Danmark. Det lille forlag
- Habermas, Jurgen (1997): *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo. Ad Notam Gyldendal
- Habermas, Jurgen (1999): *Kommunikativ handling, moral og rett*. Tano Aschehoug
- Henriksen, Jan Olav (red) (2007): *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*. Universitetsforlaget
- Henriksen, Jan-Olav (2004): "Den andre gjør meg til den jeg er" i Steinsholt, Kjetil og Lars Løvlie (red): *Pedagogikkens mange ansikter, pedagogisk idehistorie fra antikken til det postmoderne*. Oslo. Universitetsforlaget
- Henriksen, Jan-Olav og Arne Johan Vetlesen (2006): *Nærhet og distanse: Grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeidet med mennesker*. Oslo. Gyldendal norsk forlag
- Kallenberg, Ragnvald (1997): "Moderne samfunns utfordringer" i Habermas, Jurgen: *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo. Ad Notam Gyldendal.
- Kaufman, Walter (1975): *Existensialism from Dostojevsky to Sartre*. Penguin inc.
- Kværne, Per og Vogt, Kari (2002): *Religionsleksikon*, Cappelen akademiske forlag
- Levinas, Emmanuel (1995): *Etik og Uendelighet*, Hans Reitzels forlag. København
- Levinas, Emmauel (1996): *Den Annens humanisme*. Oslo. Aschehoug

- Linell, Per (1998): *Approaching dialogue. Talk, interaction and context in dialogical perspectives*. Amsterdam. John Benjamins Publishing Company
- Løgstrup, K E (1962): *Den etiske fordring*, 6. opplag. København, Gyldendal
- Løgstrup, K E (1999): *Den etiske fordring*, Gjøvik, Cappelen
- Nerheim, Hjørdis (1994): *Den etiske grunnerfaring – fra regelforståelse til fortrolighetskunnskap*. Oslo. Universitetsforlaget
- Runquist, Christina (1998): *Dynamisk dialog, en analytisk och konstruktiv studie av den religiøsa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi*. Norma bokforlag
- Svare, Helge (2006): *Den gode samtalen: Kunsten å skape dialog*. Oslo. Pax Forlag
- Svendsen, Lars F. H., Saatela, Simo (2007): *Det sane, det gode og det skjønne: En innføring i filosofi*. Universitetsforlaget
- Syse, Henrik (2006): *Veier til et godt liv, filosofiske tanker om hverdagslivets etikk*. Oslo. Aschehoug
- Tollefsen, Torstein, Henrik Syse og Rune Nicolaisen (1999). *Tenkere og ideer: filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*. Oslo. Gyldendal
- Vetlesen, Arne Johan (red) (1996): *Nærhetsetikk*. Oslo. Ad Notam Gyldendal
- Wittgenstein, Ludwig (1997): *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell Publishes Ltd