

Ansvarlige voksne i praksis

Et forsøk på å lese utvalgte tekster

av

Nina Karin Monsen og Zygmunt Bauman

for å reflektere over begrepet ansvar



Gunnvi Sæle Jokstad

Masteravhandling i pedagogikk

ved Norsk Lærerakademi Bachelor- og masterstudier, Bergen

2008

Forsidebilde: *Disputt om oppdragelse* (2005) av Skule Waksvik.

Foto: Gunnvi Sæle Jokstad

Forord

Et masterarbeid skal avsluttes. Det har jeg et ambivalent forhold til. Ambivalent fordi det har vært en berikende prosess, en prosess jeg gjerne skulle stått i fortsatt, men samtidig en opplevelse av å ha kommet til et punkt der det er ønskelig å avslutte. Andre oppgaver og utfordringer kaller. Andre ansvar skal tas tak i. Fokus skal flyttes.

Proessen har ikke minst vært berikende fordi jeg har hatt så fantastisk oppbakking. Barn og ektemake har vist stor forståelse og interesse for dette prosjektet. Min kjære Georg har også vært en fantastisk samtalepartner og på alle vis tilrettelegger for en lesende og skrivende kone. Hans tanker og refleksjoner verdsetter jeg meget høyt. Han skal ha stor ære og respekt ikke bare for sin evne til teoretisk og prinsippell tenkning, men også for mye praktisk ansvar i disse snart tre masterårene mine.

Veilederen min, Stein Wivestad, har levd opp til det bildet jeg hadde dannet meg av ham som en tydelig og klok samtalepartner. Samtaler med ham håper jeg å kunne fortsette med, om enn på et annet vis. Teksten min har blitt til som resultat av verdifull dialog med ham.

Teksten er blitt til også i dialog med andre personer jeg har hatt gleden og nytten av å være i samtale med. I den grad jeg har benyttet meg av deres formuleringer vil jeg takke for den berikelse det har vært for meg, og beklage at jeg ikke har gjort rede for dem som kilder. Derfor vil jeg til fulle understreke at teksten som et dialogisk bidrag trolig også står i gjeld til andre enn mine oppgitte kilder.

En dør skal lukkes, men jeg vil åpne nye. Dette masterstudiet har skapt i meg interesse for fortsatt fordypning. Mitt fokus på ansvarlige voksne har gitt meg mange ideer og ønsker. En av dem vil jeg realisere i mai når jeg deltar på konferansen ”Alvoret i vår tid” der Monsen og Bauman er gjesteforelesere. Det skal bli spennende.

Spennende skal det også bli å fortsette med å stille de gamle spørsmål inn i en ny tid.

Bergen, mars, 2008

Innhold

1	INNLEDNING: Å SETTE PROBLEMER UNDER DEBATT	8
1.1	TEMA: ANSVARLIGE VOKSNE	9
1.2	PROBLEMSTILLING OG AVGRENSNING	10
1.2.1	<i>Problemstilling</i>	11
1.2.2	<i>Utdyping av problemstillingen</i>	11
1.2.3	<i>Avgrensning av begreper</i>	14
1.3	PROSJEKTETS HISTORIE	15
1.3.1	<i>Erfaring som kilde</i>	17
1.3.2	<i>Skjønnlitteratur som kilde</i>	18
1.3.3	<i>En hverdagshistorie til læring?</i>	19
1.4	DIALOGISK METODE	19
1.4.1	<i>Dialogisme</i>	19
1.4.2	<i>Hermeneutikk</i>	22
1.4.3	<i>Når empiri møter teori</i>	24
1.5	ETISKE UTFORDRINGER I ARBEIDET MED OPPGAVEN	25
1.6	OPPBYGNINGEN AV OPPGAVEN	26
2	INDIVIDET I SAMFUNNET: Å VÆRE SEG SELV NOK?	27
2.1	MENNESKET SOM ETISK OG TENKENDE VESEN	27
2.1.1	<i>Mennesket som moralsk individ</i>	28
2.1.2	<i>Mennesket som autonomt individ</i>	31
2.1.3	<i>Moralens autonomi og den Andres unikhet</i>	31
2.2	ET FORSØK PÅ TIDSANALYSE	33
2.3	POSTMODERNISMEN	34
2.4	MENNESKET I POSTMODERNISMEN	36
2.5	HVORDAN MOTVIRKE TENDENSEN TIL Å ”VÆRE OSS SELV NOK”?	41
2.6	OPPSUMMERENDE TANKER OG VIDERE REFLEKSJON	43
3	MONSENS PERSONALISME: Å VÆRE SEG SELV	46
3.1	KVINNEAKTIVIST OG PERSONALIST	46
3.2	PERSONALISMEN	48
3.3	BEGREPSBRUK I PERSONALISMEN	50
3.3.1	<i>Begrepet person</i>	50
3.3.2	<i>Begrepet individ</i>	52
3.3.3	<i>Begrepet menneske</i>	53
3.3.4	<i>Begrepet masse menneske</i>	53
3.4	KOMMUNIKASJON I ET PERSONALISTISK PERSPEKTIV	55
3.5	PERSONALISTISK SYN PÅ ANSVAR	60
3.6	DET MYNDIGE MENNESKET	63
3.7	OPPSUMMERENDE TANKER OG VIDERE REFLEKSJON	64
4	BAUMANS MORALSOSIOLOGI: DEN ANDRE	65
4.1	FLYKTNING OG ”MORALSOSIOLOG”	65
4.1.1	<i>Baumans forutsetninger</i>	67
4.1.2	<i>Baumans virksomhet som sosiolog</i>	70
4.1.3	<i>Det personlige ansvar</i>	73
4.2	MORALSOSIOLOGI OG MORALSK HANDLING	76
4.3	BEGREPER I MORALSOSIOLOGIEN: ORDEN OG DEN FREMMEDE	78

4.4	MORAL OG FLYTENDE MODERNITET	81
4.5	MORALSOSIOLOGI OG ANSVAR	83
4.6	POLITISK ANSVAR: ET RETTFERDIG SAMFUNN	84
4.7	OPPSUMMERENDE TANKER OG VIDERE REFLEKSJON	87
5	PERSONALISME I DEN FLYTENDE MODERNITET: JEG OG DEN ANDRE	90
5.1	ETIKK I PERSONALISME OG MORALSOSIOLOGI	91
5.2	PERSONALISME I MØTE MED MORALSOSIOLOGI	93
5.3	VURDERING AV MORALSOSIOLOGISK OG PERSONALISTISK SYN PÅ ANSVAR	95
5.4	PEDAGOGISKE KONSEKVENSER, OMSORG OG OPPDRAGELSE.....	98
5.5	OPPSUMMERENDE TANKER OG VIDERE REFLEKSJON.....	100
6	ANSVARLIGE VOKSNE I PRAKSIS	102
6.1	DET ANSVARSBEVISSTE MENNESKET	102
6.2	ROM FOR MYNDIGE VOKSNE?	103
6.3	”DET HEITER IKKJE EG NO LENGER”	104
6.4	LÆRINGSHISTORIEN	105
6.5	HVORDAN KAN VI VÆRE ANSVARLIGE VOKSNE I PRAKSIS?.....	108
6.6	OPPSUMMERENDE TANKER OG ØNSKER OM VIDERE REFLEKSJON	110
	LITTERATUR	112
	APPENDIKS: REFERANSER TIL ”GODE ORD”	116

Del 1

Vi får ej välja ramen för vårt öde.

Men vi ge den dess innehåll.

Dag Hammarskjöld

*Hvorfor har vi det ikke bedre når
vi har det så godt?*

Per Arne Dahl

1 Innledning: Å sette problemer under debatt

Hvordan kan vi vekke til ansvarlighet i samfunnet? Hvor er de ansvarlige voksne som en skulle kunne forvente stiger fram når situasjonen tilsier det? Hvilke konsekvenser kan våre valg i ulike situasjoner få for barn? Slike spørsmål mener jeg det er viktig å stille. Metoden en bruker for å vekke til ansvar, kan ta mange ulike former: ”Å sette problemer under debatt”, var programerklæringen den danske litteraturkritikeren Georg Brandes satte fram for litteraturen på slutten av 1800 tallet (Beyer og Beyer, 1970, s. 173). Litteratur som lever skulle ha en samfunnsfunksjon og målet var primært å forbedre de samfunnsstrukturelle forhold. Store samfunnstemaer, og andre temaer knyttet til menneskelige relasjoner, ble utlevert og utlevd på scenen i håp om at debattene fortsatte i de borgelige hjem. Slik skulle kunsten sette agenda og ha en oppdragende effekt. Hvordan det i dag settes agenda og problemer under debatt, er det verdt å reflektere over. Likeledes hvorfor viktige spørsmål ikke synes å ha noen allmenn verdi som tema for samfunnsdebatt.

På en mesterlig måte maktet Henrik Ibsen gjennom sine dramaer å leve opp til dette litteraturkravet. Litteraturen og kunsten ble brukt i danningens tjeneste. Ibsen har i mange sammenhenger og på mange måter fascinert meg; og noen av hans uttrykk, primært knyttet til det episke dramadiktet *Peer Gynt*, 1867, har jeg derfor valgt som følge i denne teksten. Her skildrer Ibsen en som ”svikter det som var Guds tanke med ham, svikter den oppgave som hvert menneske har; ’å være seg selv” (Ibsen, 1867/1966, forordet). Dette er en yndlingstanke hos Ibsen. Noe av det diktningen hans handler aller mest om ”er å kartlegge hva som kan hindre et menneske i å realisere seg selv; det kan hindres av andre mennesker eller av en indre skavank hos seg selv” (ibid.). Å lese slik litteratur mener jeg bidrar til refleksjon. Skjønnlitteratur blir derfor satt opp sammen med faglitteratur når jeg ønsker å sette

mitt problem under debatt.

1.1 Tema: Ansvarlige voksne

Daglig kan vi gjerne både høre om og se situasjoner som gjør inntrykk på oss. Det kan være via ulike media at nyhetsoppslag kommer oss i møte, eller det kan være på vår egen fysiske vandring. Ofte kan vi tenke at ”noen må gjøre noe”, men sjelden definerer og anser vi vel disse ”noen” som oss selv. ”Noen” er ofte blitt profesjonelle aktører, institusjoner, samfunnet eller ”systemet”, og slik har vi gjerne kanalisert ansvaret bort fra oss selv. Hva som har skjedd, kan en gjerne undre seg over. Hvorfor lar jeg ansvaret passere meg? Hvorfor tiltales ikke jeg på en slik måte at jeg handler i stedet for å plassere ansvaret et annet sted? Har jeg rett til å foreta en slik viderehenvisning og en slik ansvarsfraskrivelse? Er jeg redd for å påta meg et ansvar som verken jeg, eller andre naturlig anser som mitt og bli involvert? Er massen blitt et trygt tilholdssted og min egen individualisme min ledestjerne?

Spørsmålene er like mange som det finnes svar, men de er viktige likevel. Viktige fordi akkurat her mener jeg vi kan finne kimen til refleksjon, og i den håpet om større bevissthet. Bevisstgjøring kan igjen føre til handling, og i denne masteravhandlingen er det denne sammenhengen jeg vil vise. Uansett hvordan vi velger å handle mener jeg at valgene våre vil bidra til vår danning som menneske; og uansett vil de valg vi foretar trolig ha tilskuere og bli observert. Derfor kan våre valg få konsekvenser både i et dannelses- og forbildeperspektiv. Denne dimensjonen mener jeg det er meget viktig at vi tar inn over oss.

”Hvorfor vi ikke har det bedre når vi har det så godt?”, er et viktig spørsmål å stille. Ulike sosiologiske teorier kan gi oss mange ulike svar, men fokus i denne oppgaven vil ikke være å presentere og diskutere disse. At vi av FN i gjentatte kåringer blir utropt til verdens beste land å bo i, mens vi samtidig kommer langt ned på listen i en ny måling om vi er lykkelige (Stegane, 2007), kan si oss noe viktig om materiell levestandard kontra indre opplevelser. Jeg mener at manglende lykkeopplevelse kan være knyttet til en følelse av fremmedgjøring og manglende identitet. Denne opplevelsen tror jeg er sterkt knyttet til en misforstått tanke om individuell frihet: Menneskets ”vær deg selv” har blitt erstattet av trollenes regel; ”vær deg selv - nok” (Ibsen, 1867 / 1966, s. 36). Egoismen, presentert som det dovriske ”seg selv nok” og akkordens ånd representert i Bøygens ”gå utenom”, er trolig like sterkt tilstede i vårt samfunn som på Ibsens tid. Hans oppdagelse at det var en allmenn skavank hos mennesker ”å drømme i stedet for å handle, å bruke sin fantasi som et middel til nytelse istedenfor som en forberedelse til handling”, har vel dessverre heller ikke endret seg (ibid., forordet). Når jeg vil

stille grunnleggende spørsmål til det å være menneske, å ta ansvar og være en ansvarlig voksen, er det også i en historisk tradisjon mye lengre tilbake jeg befinner meg.

1.2 Problemstilling og avgrensning

I denne masteravhandlingen vil jeg dvele ved og reflektere over det ansvaret vi har som voksne mennesker. Det er store og grunnleggende filosofiske spørsmål jeg stiller og jeg har valgt å presisere vinklingen slik: Jeg tar utgangspunkt i noen tekster av filosofen Nina Karin Monsen og av sosiologen Zygmunt Bauman. Dette fordi lesing av slike tekster kan være med å heve min refleksjon og fordi jeg finner det spennende å kunne sette meg inn i tenkningen til en sosiolog av verdensformat og se hvordan denne tenkningen kan holdes opp mot en norsk filosof jeg er tiltalt av. Monsen har jeg kjent til over lengre tid og jeg har, siden 90-tallet hatt stor glede av å lese flere bøker av henne. Bauman ble jeg oppmerksom på i en artikkel jeg leste for et par år siden og har siden vært fascinert av vinklingen han tar når han kommenterer moralske anliggender. Dette ga meg ideen om å lese tekster fra dem begge og se hvordan min egen tenkning går i dialog med deres tekster. Når jeg bringer meg selv så tydelig inn i dette arbeidet, er det knyttet til en tenkning innen for dialogismen (1.4.1) og hermeneutikken (1.4.2). Bakhtins dialogisme opphever skillet mellom tekst som kreativ skaperevne hos skriveren og tekst som sosial samhandling. Ytringen blir fra første stund bygget opp med tanke på mulige svarende reaksjoner, og det er også i det vesentlige for deres skyld den blir skapt (Bakhtin, 1998, s. 65). Her vektlegges det at en som leser har en unik innvirkning på den praktiske betydning en tekst har. Først når teksten skaper en refleksjon i leseren, og dennes tenkning går i dialog med den, har teksten funnet sin praktiske verdi. Denne verdien varierer fra person til person, og ved å meddele sin refleksjon skaper den nye muligheter for andre lesere. Bakhtin definerer det språkbrukende individet som *person* og gjør dette til et sentralt begrep i translingvistikken, en lese måte som er ”ei språkleg fundert konkretisering av hermeneutikkens begrep om for-forståing” (Bakhtin, 1998, s. 80). Dette er en nøkkel for å forstå det språklige individets ”sosialitet” (s. 63) og leder tanken hen både til Monsen og til Bauman sine tekster.

Med utgangspunkt i begrepet *ansvar* prøver jeg å følge Nina Karin Monsen sin tenkning om *det myndige mennesket* og prøver å se og forstå dette i relasjon til hennes utlegging av personalismen. Denne filosofiske tilnærmingen til ansvar vil jeg holde opp mot Zygmunt Baumans sosiologiske tilnærming. Ved å lese tekster fra ham sammen med tekster fra Monsen, vil jeg ha et utgangspunkt for å si noe om hvordan vi kan være ansvarlige voksne i praksis.

Sammenligninger mellom filosofi og sosiologi, og bevisstgjøring av erfaringer knyttet til eget liv, vil forhåpentligvis heve min tenkning. Tenkningen vil jeg anvende i forhold til pedagogisk praksis, med vekt på begrepet ansvar. Her kunne jeg naturligvis valgt pedagogisk tenkning slik den kommer til uttrykke i den norske skolen og gjerne koblet opp mot Kunnskapsløftet, men jeg vil heller vektlegge allmenn pedagogisk tenkning som også er aktuell utenfor institusjoner. Derfor ønsker jeg også å knytte an til Klaus Mollenhauers allmenne pedagogikk.

1.2.1 Problemstilling

Jeg ønsker altså å se på voksne sin mulighet til å tre fram som ansvarlige mennesker. Videre ønsker jeg å reflektere over hvilke betingelser som må oppfylles for at ansvarlige handlinger skal kunne finne sted. Ved å ta utgangspunkt i noen tekster av filosofen Monsen og sosiologen Bauman knyttet til begrepet *ansvar*, vil jeg reflektere over hvordan dette kan inspirere til ansvarsbevissthet i pedagogisk praksis.

Dette gir følgende hovedproblemstilling:

Hvordan kan et forsøk på dialog med tekster av Nina Karin Monsen og tekster av Zygmunt Bauman bidra til en klargjøring av hva det innebærer å være ansvarlige voksne i praksis?

1.2.2 Utdyping av problemstillingen

Jeg ønsker å reflektere over hvordan vi kan legge til rette for større ansvar. I dette perspektivet ser jeg også den forbildefunksjonen voksne kan ha. Det er derfor i praksisfeltet jeg ønsker å se på de muligheter vi har, på hvordan vi velger og på mulige konsekvenser av våre valg. Sosiale ferdigheter og dannelsesberedskap vil derfor bli koblet sammen i denne avhandlingen.

Kunnskap om kommunikasjon anser jeg for å være av stor betydning både for å kunne ta ansvar og for at det å være et forbilde skal kunne fungere. I fordypningsoppgaven min stilte jeg spørsmålet: ”På hvilken måte kan kunnskap om dialogen føre til en bevisstgjøring om kommunikasjonsklimaet i et arbeidsfellesskap?”. Kommunikasjon er viktig i all pedagogisk virksomhet også. Altfor ofte mener jeg vi har en tendens til å overse det som kommuniseres til oss, både verbale uttrykk og nonverbale. Dessuten har vi en tendens til å ikke la vår stemme høres. Hvorfor det er slik, kan ha mange grunner.

Primært mener jeg dette er knyttet til at vår virkelighetsoppfatning blir styrt av ulike *diskurser*. Slike diskurser styrer hvilke temaer som det skal snakkes om og ikke, og bestemmer gjerne også hvem som er meningsberettiget. Derfor er det viktig å forstå dette i et

maktperspektiv. Å *være myndig*, et begrep som ofte assosieres med Immanuel Kant, knytter jeg til det å la sin stemme høres, å stige fram, og å være en aktiv deltaker. Skal dette skje må en både ha mot og kunnskap og en reflektert holdning til sine medmennesker. Kunnskapen kunne blitt hentet fra mange ulike fagfelt, men jeg velger primært altså sosiologi og filosofi. Dette fordi jeg de senere år spesielt har interessert meg for filosofi og fordi jeg ønsker å lære mer om sosiologi, slik Bauman vektlegger den. Dessuten kan filosofiske begreper og teorier åpne nye muligheter og artikulere synspunkter, muligheter og alternativer mange gjerne ikke er seg bevisst (Vetlesen, 1995). Slik kan filosofien bli en leverandør av alternativer som settes opp mot hverandre (1995, s. 14). Dette er noe annet enn å være bedreviter, hevder Arne Johan Vetlesen.

Jeg mener det er viktig å finne ut hvor ens tenkning kommer fra, og ikke minst stoppe opp og reflektere over mulige konsekvenser av handlinger og beslutninger. Å være voksen og myndig og la sin stemme høres, er da viktig. Det er et medansvar, og denne myndighetsutøvelsen må vi trene på. Vi kan bli utsatt for mye manipulasjon og maktmisbruk. Gjennom å vektlegge mine egne tanker, er det ikke utelukkende en egendanning som skjer, men en aksjon i meg som jeg også ønsker å forske på. Egen erfaring kan være en viktig bidragsyter i et forskningsarbeid når et utforskende formål med virksomheten er å forbedre praksis og få økt kunnskap om praksis (Bjørndal, 2002, s. 22). Denne avhandlingen blir derfor også noe preget av tenkning innenfor aksjonsforskning. Det er viktig å klarne sin tanke, kommunisere sin viten og være med å sette dagsorden. Det virkelige demokratiet er bare mulig om alle utvikler seg til person, sier Monsen (2000b, s. 220). Hennes beskrivelse av mennesket; som individ, masse menneske eller person, har gitt meg et utgangspunkt for å se på hvordan vi er i samspill med hverandre og hvordan vi kommuniserer. Hun sier at kommunikasjon er så sentral i personens natur, at vi opphører å være *person*, når vi ikke kommuniserer. Hun sier videre: ”Personalismen motarbeider alle syn på mennesket som gjør det til et eksemplar, en kopi av alle andre eller av en rolle, den står for kvalitets- og verditenkning og for det motsatte av reduksjonisme og kynisme” (Monsen, 2000a, s. 18).

Personalismen er også knyttet til maktperspektivet fordi makt er til stede i alle relasjoner, men jeg velger ikke i denne avhandlingen å utdype de ulike maktteorier. ”Makt er nøye forbundet med rettferdighet og moral”, hevder Monsen, og har ikke mennesket dette perspektivet vil de enten mene de eier mer enn de kan ha krav på, eller ikke gjøre krav på noe (Monsen, 2000b, s. 52). Som en konsekvens av dette vil en enten kjempe for å ta livsrom fra andre, eller prøve å slippe å styre sitt eget liv. Begge valg handler om byrder en må ta, eller fraskrive seg. Slik vi

ordner makten mellom oss, slik blir også våre liv (2000b, s. 58). Å godta at makt utøves på en negativ måte gjennom måter å kommunisere på, uten å reagere, er å unndra seg et ansvar både for en selv og *den Andre*. Personalisme ”fremhever i etikk og verdifilosofi det konkretiserte ved hver handling og hvert menneske (Kunnskapsforlaget, 2006, s. 807). Slik opplever jeg at faget filosofi både kan være klargjørende og til praktisk nytte. Dette gjelder også i tenkningen om ansvar. Jeg velger følgende utgangspunkt:

det [er] filosofiens oppgave å klargjøre visse uomgjengelige, for ikke å si absolutte eller sanne, strukturer i virkeligheten. Det er faktisk noe der ute, naturen eller med Løgstrups ord suverene livsytringer, som vi ikke har bestemt skal være der; noe som setter genser, som insisterer på å ha en egen karakter. ”Den Andre” er én slik grense, et vitnesbyrd om radikal annerledeshet ... Jeg tror, slik den økende interesse for Levinas’ filosofi antyder, at dette er en gryende erkjennelse i dag (Vetlesen i Bjørnstad, 1995, s. 15).

At vi har et ansvar utover eget liv og utover å dekke egne behov, mener jeg på mange vis konstituerer oss som sosiale og moralske mennesker. Det flytter vårt perspektiv fra å være individualistisk og navlebeskuende til å være vår og oppmerksom på andre mennesker rundt oss. Det setter krav til oss og stiller oss til ansvar for våre valg. Et slikt sosialmorsk perspektiv kan vi ikke unndra oss, i følge Zygmunt Bauman (Bauman og Tester, 2002). Dette fremhever også Øystein Nilsen i sin presentasjon av Baumans moralsosiologi (Nilsen, 2005a): Vi trenger å fokusere på hva som hemmer eller ligger til rette for den ”morske impuls” – fokusere på vår intuitive evne til innlevelse i en annens situasjon. Ved å prøve å følge Bauman sin tenkning, der han, ulik en vanlig sosiologs kollektivistiske vektlegging, vektlegger individets samhandling med utgangspunkt i moral, kan vi få et perspektiv på vår tilværelse som kan få konsekvenser for vår hverdag.

Med utgangspunkt i noen ytringer fra Nina Karin Monsen presentert primært i bøkene *Det kjempende mennesket: Maktens etikk* og i *Det elskende mennesket: Person og etikk*, ønsker jeg å fokusere på hennes utlegging av begrepet ansvar. Dernest vil jeg se på begrepet slik jeg forstår Bauman presenterer det i sin moralsosiologi. I boken *Nærhetsetikk* (1998) redigert av filosofen Arne Johan Vetlesen, har Bauman levert to artikler som jeg tar utgangspunkt i. Tankene hans kommer også tydelig til uttrykk i samtaler med Keith Tester, og gjennom disse kommenterer Bauman både eget forfatterskap og uttaler seg om samtiden (Bauman og Tester, 2002). Nilsen sin presentasjon av Baumans moralsosiologi, refererer jeg også til.

Disse to personene, Monsen og Bauman, er viet hvert sitt kapittel i denne avhandlingen. Resten av den er et forsøk på å lese tekstene deres i dialog med hverandre og vise hvordan min tenkning også går i dialog med disse tekstene. Gjennom dette vil jeg prøve å presentere

noen refleksjoner om det å være ansvarlige voksne i praksis. Tenkning innenfor filosofi og sosiologi skal danne utgangspunkt for å reflektere over pedagogisk praksis. Det er avhandlings siktemål. Når denne refleksjonen har et dannelsesperspektiv og jeg velger å knytte an til Klaus Mollenhauer sin pedagogiske tenkning, er det fordi jeg vil at utfordringen skal gå til alle voksne som har med barn å gjøre.

1.2.3 Avgrensning av begreper

Begrepene jeg bruker i denne avhandlingen er hovedsakelig knyttet til Monsens personalisme og Baumans moralsosiologi. Disse to teoretiske retningene danner utgangspunktet for drøftingen av problemstillingen, og blir presentert i hvert sitt kapittel. Andre ord som naturlig er knyttet til disse to teoretiske retningene, vil også hovedsakelig bli presentert der.

Begrepet *den Andre*, knyttet til Levinas sin utleggelse av moral, har mange ulike språklige nyanser i ulike kilder. Levinas brukte begrepet "l'Autre", oversatt av Asbjørn Aarnes til "den Annen". Når stor bokstav brukes er det for å understreke den Andres prioritet. Levinas brukte store bokstaver på Ansikt, Annen, Annet og Annethet. Ved det ville han "markere begrepens partikulære makeløshet" (Skjeldal, 2007, s. 35). Jeg velger å bruke begreper *den Andre* da dette samsvarer mer med ulike sitater jeg anvender.

Å være *ansvarlig*, vil rettslig si å bære følgene av skadegjørende handlinger eller unnlater, særlig i form av straff eller erstatningsforpliktelse (Kunnskapsforlaget, 2006). I min sammenheng, brukt om "ansvarlige voksne", knytter jeg det ikke til denne forståelsen, men til betydningen å være moden og voksen og ta konsekvensene av sine handlinger. Dette er igjen knyttet til begrepet myndig.

Myndig og *myndighet* er ord som kan ha ulike valører avhengig av hvilken sosial kontekst de presenteres i. Ofte kan ordet myndig ha en negativ valør i dagligtalen og antyde så vel en selvopphøyet posisjon og et selvbilde som andre kan finne vanskelig. I offentlig sammenheng knyttes begrepet til demokratiske rettigheter og forpliktelser i samfunnet som Staten som øverste myndighet krever/forventer av personer (Kunnskapsforlaget, 2006). Derav kommer også et lov-system knyttet til myndighetsgrense. Min bruk av ordet har ikke med disse to ulike tolkningene å gjøre, men har valør av ansvar og å være "voksen nok" til å ta valg i tråd med det en mener er rett og rimelig. Myndighetsbegrepet ble opprinnelig introdusert i europeisk filosofi av Immanuel Kant i betydning: å "frigjøre mennesket fra sin selvforskyldte umyndighet" (Habberstad, 2002, s. 23). Begrepet "det myndige mennesket" stammer opprinnelig fra den tyske teologen Diedrich Bonhoeffer og er knyttet til "enhvers utfordring

til å handle ansvarlig, å vurdere hva det vil si å-være-for-den-andre, slik en tolker situasjonen der og da. Mennesket skal utfolde seg og vise sin styrke og frodighet – og også sin svakhet” (2002, s. 24). Begrepet *det myndige mennesket* er i den kommende fremstillingen knyttet til en slik tenkning.

I problemstillingen bruker jeg begrepet *praksis*. Dette er for meg knyttet til konkret handling som utføres på bakgrunn av holdninger som kjennetegner vår måte å være på. Det er teori som blir levd ut og som dermed ”har fått bein å gå på”. Når dette blir observert og erfart av andre, kan det ha en *forbildefunksjon*. Slik kan vår handling både vise seg å være konkret i en aktuell situasjon, men også gi inspirasjon og være med å forme andre. For å konkretisere dette aspektet vil jeg anvende en læringshistorie (1.3.3 og 6.4).

1.3 Prosjektets historie

Spørsmål som hvordan vi kan være ansvarlige voksne i praksis, har trolig opptatt mennesker til alle tider. Ulike tider finner trolig sine spesielle svar, men likevel mener jeg det vil ha en kjerne av felles refleksjon. Som voksen person med en bred erfaringsbakgrunn både faglig og fra yrkeslivet, er det slike grunnleggende spørsmål som nå opptar meg. Når jeg så skal nærme meg disse spørsmålene, er det ulike kilder å søke. Jeg vil ta ulike teoretiske utgangspunkt, men vil også ta utgangspunkt i egen erfaring. Da støtter jeg meg til Reidar Myhres utsagn: ”praktikeren trenger teorien for å kunne reflektere over sin praksis, og teoretikeren trenger praksis både for å kunne ha et solid grunnlag for sine refleksjoner og for til stadighet å bli minnet om at en tilsynelatende god teori ikke uten videre resulterer i en forbedret praksis” (Myhre, 1980, s. 177). Det som har formet meg som person, vil trolig være avgjørende både for de spørsmål jeg stiller og for den veien jeg går.

I mitt forsøk på å reflektere for å kunne si noe om det å være ansvarlig voksen, mener jeg filosofi er en viktig kilde. At filosofiens vesen ikke er kunnskap, men også spørsmålet og undringen, styrker mitt valg (Serck-Hanssen, 1995). Å vektlegge spørsmålene og nærme seg filosofien gjennom originalverker, er mer essensielt enn å vektlegge hva som menes, hevder Camilla Serck- Hanssen. Hun sier at svaret på et filosofisk spørsmål løsrevet fra refleksjonsveien som førte fram til svaret, er av svært begrenset verdi utover den generelle dannelse. Begrepet dannelse er her trolig ment i betydningen ”borgerskapets dannelse ... bestemte væremåter og livsstiler som passer inn i de dominerende samfunnsklassers salonger og private rom” (Lundstøl, 2002, s. 11). ”Filosofi er innsikt – ikke kunnskap, fordypelse – ikke dannelse, spørsmål – ikke svar” (Serck-Hansen, 1995, s. 86). Dette forstår jeg slik at

filosofikunnskap vil være underordnet det å bruke filosofi i en prosess. Undring og spørsmål er viktigst når en søker visdom og *klokskap*. Begrepet klokskap knytter jeg an til dannelse, men da i en annen betydning enn den overnevnte: Det klassiske dannelsesbegrepet er knyttet til Platon og hans hulelignelse og er ”et bilde på en eksistensiell og intellektuell erobring av mer gyldig innsikt og ervervelse av en mer virkelighetstro innstilling” (Lundstøl, 2002, s. 11). Det avgjørende moment i Platons hulelignelse er at den dannede stiger ned i hulen igjen til de andre. Derfor blir det avgjørende den evnen en har til å kommunisere med de andre på en omsorgsfull måte. Det er denne omsorgen som ”blir en prøve på dannelsens autenticitet og bærekraft” (2002, s. 12). Dannelse blir slik brukt som et bilde på handling som kommuniserer erfaring og innsikt og det viser et menneske som utfolder seg og viser sin styrke og frodighet – men også sin svakhet. Danning gir en mulighet til bedre selvinnikt. Jeg vil derfor gjøre meg nytte av filosofi som en ramme å tenke og reflektere innenfor. Filosofien er ”en disiplin som viser at det finnes spørsmål som er stilt i tusener av år og fremdeles er meningsfulle å stille – selv om vi ikke kan nå fram til ett positivt svar som gjør at vi ikke lenger trenger å stille spørsmålet”, og den ”stiller oss overfor tekster som må leses om og om igjen” (Serck-Hanssen, 1995, s. 87).

Mine utgangsspørsmål vil jeg bringe med meg når jeg henvender meg til filosofisk litteratur og jeg vil hovedsakelig fordype meg i originaltekster. Kommentorstoff vil jeg primært bruke for å utdype perspektiv, eller for å klargjøre teori. Lesing av filosofi er viktig i prosessen der en danner seg og viktig for å kunne velge seg selv og gjennom det å leve etisk (Lundstøl, 2002). Hans påstand om at ”filosofisk tenkning skal tjene den menneskelige frihet” og at denne friheten er en realitet i bestemte øyeblikk og i bestemte mennesker, fester han til Kierkegaards utsagn; ”i at forholde sig til sig selv, og at ville være sig selv grunder Selvet gjennomsiktighet i den Magt, som satte det” (Lundstøl, 1970, s. 7). En slik tenkning om filosofi appellerer til meg.

Utsagnet om ”å innse at mangfoldet finnes i det samme” (Serck-Hanssen, 1995, s. 87) kan bety at det finnes flere tolkninger: at ny tid, ny erfaring og ny bakgrunn kan gi nytt perspektiv i lesningen. Ulike perspektiv er berikende og bør inviteres til gjennom dialogen. Dessuten opplever jeg at dette harmonerer med mitt ønske om å vektlegge i min refleksjon ikke bare filosofi, men også andre kilder. I tillegg til filosofi bidrar derfor sosiologi og skjønnlitteratur til rammen for mine spørsmål. Sosiologi fordi dens fokus er relasjonene mellom mennesker som individer eller grupper (Kunnskapsforlaget, 2006), og skjønnlitteratur fordi den gjennom ulike språklige virkemidler skildrer menneskeskjebner som kan appellere til både intellektuell

og emosjonell refleksjon. Likevel vil filosofi utgjøre hovedtyngden. Dette fordi jeg mener menneskets opplæring til filosofisk og etisk tenkning på mange vis former hvem vi er, danner oss, og er styrende for våre handlinger.

1.3.1 Erfaring som kilde

Skal egen erfaring ha troverdighet for andre enn en selv, mener jeg det er viktig å gjøre skikkelig rede for ”hvordan den kommer fra”. Det er ikke nødvendig å gjøre alle erfaringer selv, for å få perspektiv, men om erfaringen skal være en troverdig kilde, bør den redegjøres for.

Jeg vil prøve å tydeliggjøre mitt ståsted og hva som ligger bak mitt valg av tema og mine kilder. Derfor vil jeg ta utgangspunkt i noe som Nel Noddings kaller *eksternalisme*, en lære som setter en historisk redegjørelse for hvordan kunnskapen har utviklet seg framfor det tradisjonelle kravet om abstrakt begrunnelse. Fokus er på hva som har skapt en bestemt antakelse. Gjennom å fortelle hvordan antakelsen har oppstått, ”hvordan en kom fram til det”, kan prosessen gjøres tilgjengelig for ettersyn. Kravet er at dette må det gjøres tilfredsstillende rede for (Noddings, 2001, s. 131–132). Læringshistorien min (1.3.3 og 6.4) er en erfaring som har aktualisert teori for meg på en slik måte at den har blitt troverdig. Det har vært en sterk opplevelse. Læringshistorien utgjør en sentral del i denne aksjonspregede avhandlingen.

Det jeg erkjenner er knyttet til min erfaring. Dette er en grunnleggende tanke innenfor *fenomenologien* (Fuglsang og Bitsch Olsen, 2007). Fenomenologien tar utgangspunkt i en analyse av fenomenenes meningsinnhold slik de viser seg i den konkret erfarte virkelighet i praksis. Viten er erfaringsbasert og erfaring konkretiseres kollektivt (2007, s. 570).

Forestillingene om det som skjer er formende for evnen til å fungere i samfunnet og denne kunnskapen anvendes i relasjon til andre. Derfor har man som samfunnsindivid en for forståelse av de samfunnsmessige forhold på bakgrunn av kollektive relasjoner en har inngått i. Dette er det viktig å være bevisst, spesielt når personlige erfaringer får en så framtrede posisjon som jeg har valgt i denne avhandlingen. Innenfor *konstruktivismen* er det en grunnleggende premiss at all kunnskap er konstruert; kunnskap er aldri et resultat av passiv mottakelse (Noddings, 2001, s. 141). Påstanden om at en selv aktivt konstruerer sin kunnskap, er det bred enighet om, men det knyttes divergerende syn på om dette skjer ”på en helt særegen måte, eller om visse kognitive strukturer, felles for alle mennesker, trer i kraft” (2001, s. 141). Jeg vil gå i dialog med denne forståelsen og prøve å bli mer klar over hvordan min erfaringsverden, gjerne ubevisst, er teoriladet og hvordan dette er styrende for de valg jeg tar, også i denne oppgaven. Derfor vil jeg være åpen med mitt ståsted og tilkjenne mine

fordommer bygget opp av erfaring og gjerne ubevisste teorier, slik at de kan settes på prøve. ”Ethvert fagmiljø synes å ha et sett forestillinger og verdier som skaper blindhet og kan stå i veien for nye innsikter”, sier kunsthistoriker Siri Meyer og viser til den styrke hun har kommet fram til at hennes manglende faglige identitet egentlig er. Dette tolker jeg som at det å tilhøre et paradigme, er begrensende. ”Det er der hvor ulike tankemønstre og fagtradisjoner støtter sammen – i bruddflatene – at fantasien og forestillingskraften har de beste utfoldelsesmulighetene” (Meyer, 1995, s. 58). Dette utsagnet gir meg grunn til å tro at mitt utgangspunkt, både knyttet til ulike fagmiljø og erfaringsbakgrunn, kan være en styrke når jeg vil prøve å søke svar i ulike teoretiske fagmiljø og kilder. Tenkning innenfor Bakhtins dialogisme mener jeg også støtter et slikt syn.

1.3.2 Skjønnlitteratur som kilde

Ifølge Martha Nussbaum kan skjønnlitteratur utgjøre en ”kilde til lærdom om moralen og livet som ikke kan komme til uttrykk på andre måter” (Vetlesen, 1995, s. 19). Nussbaum har bl.a. brukt romaner av Charles Dickens, og Vetlesen deler hennes optimisme på litteraturens vegne (1995, s. 19). Skjønnlitteratur har hatt en stor betydning for meg og jeg mener den på en unik måte både kan gi innspill til tenkning og i seg selv være rammer å tenke innenfor. Derfor har jeg valgt å bruke en del Ibsen-sitater også i overskrifter. Når Ibsen, spesielt i sine samfunnsdramaer, ytret seg fritt om private ting publikum aldri snakket offentlig om, satte han virkelig agenda. Hans røst var ikke mindre kritisk i *Peer Gynt* (1867), der den norske folkesjelen med feighet og selvgodhet blir tydeliggjort. Ibsen insisterte på betydningen av å være frittalende om alt det man ikke ville snakke om, og det man opplevde som altfor smertefullt og ubehagelig. Gjennom det avdekket han det borgerlige samfunnets private liv (Alm, 2007). Ibsens roller forsøker nesten all å nå fram til et mål de enten har satt seg selv, eller er blitt gitt i mer metafysisk forståelse (Mærli, 2002, s. 1). Slik er det også i *Peer Gynt* når han henviser til ”med Guds stempel på min panne” (Ibsen, 1966, s. 144). ”Skapende humanister og store diktere er som oftest personalister, uten at de nødvendigvis kaller seg det” (Monsen, 2001, s. 26). ”Henrik Ibsen er selvfølgelig den viktigste”, sier Monsen og viser til *Peer Gynt* (2001, s. 26). Når diktere prøver å besvare hva det vil si å være menneske, er svaret alltid person; ”et menneske med verdighet og kjærlighet” (2001, s. 26). Et litterært skråblikk på samfunnet og vår egen rolle, mener jeg fortsatt kan være både nyttig og viktig. Å være et slikt menneske med verdighet og kjærlighet, er også et krav til oss i vår ordinære hverdag. Da kan det være avgjørende for langt flere enn oss selv om vi maktet ”å være menneske”. Jeg har en historie jeg vil fortelle om dette.

1.3.3 En hverdagshistorie til læring?

En sommerdag hadde jeg gleden av å ha mine to kjekke grandtantebarn, Anna og Jacob, 10 og 7 år, på overnattingsbesøk. Denne dagen hadde vi bestemt at vi skulle til badeland for å kose oss med de "litt skumle" skliene. Da vi skulle parkere bilen ble min voksne datter og jeg oppmerksom på en dame på drosjeholdeplassen. Vi observerte at folk stod noe på avstand og "glodde" bort på henne, og vi så tomme drosjer som kjørte vekk. Straks hadde vi hele bildet: damen stod med en "polpose" i hånden og buksen hennes hadde falt ned og avdekket et bart underliv.

Parkeringsplassen var full og jeg rygget vekk. Barna hadde også observert situasjonen og spurte hvorfor damen stod slik og hvorfor drosjene kjørte vekk. Jeg delte deres uutalte opplevelse av at dette var tragisk, og lurte samtidig på hvorfor denne situasjonen hadde gjort meg forlegen. Var det damens avkleddhet, var det mine unge grandtantebarns observasjoner og spørsmål, eller var det rett og slett det at denne hendelsen hadde bare "tilskuere" og ingen "deltagere", for å låne et uttrykk fra Hans Skjervheim (1976)?

Jeg ble berørt av denne ukjente damen på en slik måte at det ble en læringssituasjon for meg. Det ble det kanskje også for andre som delte denne erfaringen en ordinær sommerdag i juli. Dette vil jeg komme tilbake til i siste kapittel, der historien fortsetter og konkluderes (6.4).

1.4 Dialogisk metode

Oppgaven min har i stor grad bestått i studier av filosofisk og sosiologisk teori, og utvelgelse av tekster som min tenkning kan settes i dialog med for på den måten belyse temaet ansvar og det å være en ansvarlig voksen. Bauman sier han ikke er opptatt av undersøkelser og analyser, men med å skrive slik at leserne kan akseptere, forkaste eller argumentere (Bunting, 2003, s 9). Der ligger en invitasjon til dialog. Utfordringen har vært både utvelgelsen av teoretikere, men også hvilke utdrag jeg skulle velge å bruke. Å ta tak i slike deler av en større helhet og prøve å lytte og reflektere, bør gjøres i stor respekt og ydmykhet i forhold til helheten og konteksten disse tekstene ble skapt i. Derfor vil mitt arbeid prøve å følge en tenkning knyttet til dialogismen, men også til tenkning innenfor den hermeneutiske tradisjon.

1.4.1 Dialogisme

Den russiske litteraturkritikeren Mikhail Bakhtin, 1895-1975, er fremfor noen annen blitt assosiert med begrepet dialogisme. Ved siden av filologien var han særlig opptatt av filosofien, spesielt den jødiske filosofien. Han beskjeftiget seg med dialogen som læringsmåte

og han mente at dialog også rørte ved menneskesynet. Å leve og å lære var for Bakhtin å være i en uavsluttet dialog med andre mennesker: ”Bevisstheten er etter sitt vesen plural” (Børtnes, 2004, s. 5). Dette forstår jeg slik at vår bevissthet alltid er knyttet til noen utenfor oss selv. Forholdet mellom jeg og den andre er meget sentralt i hans forfatterskap. Derfor anser jeg Bakhtins dialogisme som en svært viktig metode når jeg vil reflektere over begrepet ansvar. For Bakhtin er dialog mye mer enn en samtale mellom mennesker. Han var opptatt av den dialogisitet som er en del av selve språket og tanken. Dialogisitet finnes i alle former for språklig ytring og er med på å ”forme vår estetiske, etiske og kollektive forståelse, vår personlighet, vårt forhold til andre mennesker og til livet omkring oss” (Dysthe, 2001, s. 95). Dialogismen er knyttet til det som skjer mellom de involverte. Den er noe intersubjektivt og interaksjonelt som skjer mellom den talende og den hørende, eller mellom den lesende og teksten som leses. Tenkningen kan tilbakeføres til Kant som han leste med stor interesse i studietiden, og Bakhtins filosofiske grunnsyn var neo-kantiansk (Bakhtin, 2003, s. 10). Han stiller seg i klar motsetning til enhver form for post-kartesiansk ”monologisk” definisjon av jeg-et, og hevder at mennesket ikke kan klare seg uten den andre, men må finne seg selv i den andre. Å ”være betyr å være for den andre og gjennom den andre for seg selv ... Jeg kan ikke klare meg uten den andre, kan ikke bli meg selv uten den andre; jeg må finne meg selv i den andre, finne den andre i meg selv” (Børtnes, 2004, s. 5). Derav utleder han at den enkeltes bevissthet ikke kan eksistere alene.

Dialogismen vektlegger derfor ikke bare de kontekstuelle faktorer i dialogen, som diskurs, handling og tenkning, men også interaksjonen som foregår mellom partene. I tillegg til ytringens verbale natur, retter Bakhtin også oppmerksomheten mot forholdet til lytteren sin innvirkning på ytringen og dennes fullendelse av den. I motsetning til tanken, har en ytring sin fullendelse i en mottaker (Bakhtin, 1998, s. 2). Dette mener jeg på mange måter legitimerer at en som leser kan og kanskje bør kommunisere sine tanker om det som ytres. Det er den tanken som er bærende for min metode i denne avhandlingen. Selv om jeg som leser på ingen måte kan settes på nivå med mine teoretikere, er deres tekster avhengig av det som skjer med meg som adressat for deres ytringer. ”Gjennom ei personalistisk forståing av teksten skal dei dialogiske relasjonane i teksten komme til syne, relasjonar som ikkje er tilgjengelege via den tekstinterne strukturelle analysen” (1998, s. 54). Nøkkelen til Bakhtins fortolkningsteori og til hans sjangerbegrep, er at en ytring alltid er rettet til noen. Dette kaller han ytringens adressitivitet. Innenfor sosialpsykologien, pragmatismen og ikke minst fenomenologien, har dialogismen vært sterk. De tekster jeg har valgt, både de filosofiske og de sosiologiske, er

knyttet opp både mot fenomenologi og sosialpsykologi.

Bakhtin går imot en snever forståelse av dialogismen som diskusjon, polemikk og parodi. Han fremhever en rekke andre aspekter: tilliten til den andres ord, ærefryktig tilslutning, læring, søking og fremprovosering av den dypere mening (Dysthe, 2001 s. 97). Bakhtins dialogisme opphever skillet mellom tekst som kreativ skaperevne hos skriveren og tekst som sosial samhandling. Han sier at individuelle ytringer aldri er fullstendig originale, fordi bevisstheten vår og språket vårt er sosialt konstruert. Den enkelte sin stemme er alltid i dialog med andre stemmer (Dysthe, 1997). En ytring blir da slik jeg forstår det til i samspill med andre menneskers medvirkning. Ytring er en svært viktig problemknote fordi ”språket kjem inn i livet gjennom konkrete ytringar, og gjennom konkrete ytringar kjem livet inn i språket” (Bakhtin, 1998, s. 4). Bakhtin knyttet personbegrepet til det språkbrukende individet og kalte det individets sosialitet. Han hevdet at dialektikken representerer en type monologisering fordi den fjerner de individuelle stemmene i dialogen, systematiserer og fullender den. Han gikk også ut mot Sokrates sine dialoger og pekte på det monologiserende som kan ligge i at det er fra ett perspektiv spørsmål stilles. Å bevare dialogens yte form, men redusere stemmene, gjør dialogen til en monologisk diskurs (Bakhtin, 2003). En sannhetssøken i sokratisk forstand, kan også føre til et meningstyranni, og til maktmisbruk (Dysthe, 2001). Dette understrekes også av den estiske semiotikeren Yuri Lotman, som har videreført Bakhtin sine ideer. Han hevder at ytringer eller tekster kan fungere på flere måter; som ”enstemmig” når den overfører meninger og som ”dialogiske” når de genererer ny mening (Dysthe, 1997). Enstemmige tekster kan da, slik jeg forstår det, i noen tilfeller være et uttrykk for maktmisbruk. Tekst må fungere dialogisk og generere nye meninger. ”’Ordet’, seier Bakhtin, ’tilhører ikkje meg åleine, men vert ein møtestad for meiningar, for stemmer og for dialogiske relasjonar mellom dei’” (Bakhtin, 1998, s. 70).

I denne avhandlingen, vil jeg prøve å nærme meg andres tekster utfra dialogismens ideer. Jeg håper at min tekst fremstår som dialogisk og evner å henvende seg til leseren som en samtalepartner. I tillegg til å formidle mitt budskap og bli forstått, ønsker jeg at min tekst får deg som leser den til å tenke videre selv.

Fordi vi forstår verden fra ett perspektiv, er det med en opplevelse av ærefrykt at jeg prøver å forstå tekstene jeg leser og refererer. Å velge ut tekster for å la min tenkning gå i dialog med tekstene og de muligens med hverandre, er et forsøk fra min side. Det er et forsøk på å finne fram til mening, ikke Monsens eller Baumans meninger, men den mening lesingen av disse tekster har gitt meg. Gjennom lesing og søking vil jeg lete etter stemmer i tekstene som kan

tale til meg. Jeg har en opplevelse av at dette fremprovoserer i meg en bevisstgjøring som jeg vil trenge for å dyktiggjøres og utrustes til å ta ansvar. Slik vil lesingen bidra til å klargjøre visse strukturer i virkeligheten, og være en ”leverandør av alternativer som kan settes opp mot hverandre” (1.2.2). Om min stemme oppnår tillit og kan komme i dialog med andre, vil teksten ha den funksjonen jeg ønsker.

1.4.2 Hermeneutikk

Tekstene jeg har valgt ut er hovedsakelig tatt fra samtiden. Både Monsen og Bauman er fortsatt produserende forfattere og gir til tider også kommentarer til dagsaktuelle saker og til sin egen produksjon. Likevel kan det oppstå fortolkningsproblemer ut fra den referansebakgrunn jeg har. Dette må jeg være meg bevisst. Min forforståelse påvirker meg og danner min forståelseshorisont. Her vil det være viktig å bruke det hermeneutiske forskningsprinsippet; ”å sette sine fordommer på spill for å få dem i spill” (Fuglsang og Bitsch Olsen, 2007, s. 341). Håpet er at mine teoretikeres og min forståelseshorisont smelter sammen og resulterer i ”et produkt av en skapende handling” (Myhre, 1980, s. 89). Innenfor fagfeltet pedagogikk er det i følge Myhre spesielt hermeneutisk-historisk og hermeneutisk-systematisk metode som må anvendes i analysen av oppdragelsesvikelihooden i samtiden. Likevel understreker han at oppdragelsesbegrepet må forstås i kryssningen mellom empiriske strukturer og verdistrukturer, som en ”indre gjensidighet mellom oppdragelsens *er* og *bør*” (1980, s. 91).

En hermeneutisk analyse retter også oppmerksomheten mot enkeltbegreper. Begreper kan ha ulike tolkninger og disse kan igjen ha sammenheng med bestemte oppfatninger av mennesket, og av kulturell bakgrunn og samfunnssyn. Slik kan tolkningen være verdiladet og det vil jeg erkjenne. Myhre peker på at hermeneutikkens vesen er ”å forstå, tolke og utlegge både det som har vært og det som rører seg i samtiden” også ”kan ha en *produktiv* og eventuell *kritisk* funksjon (1980, s. 93). Jeg vil prøve å arbeide med slike mål for øyet.

Når jeg velger å ta bruddstykker av teori fra ulike kilder og ulike disipliner, oppstår naturligvis faren for at disse løsrevne delene kan miste sitt egentlige innhold og sin egentlige mening. Det som jeg primært ønsker å fordype meg i må så langt som mulig vurderes i et helhetsperspektiv. Delene må jeg prøve å lese i lys av helheten, men samtidig må den enkelte del gis stor oppmerksomhet som forståelsesgrunnlag av helheten. Monsen og Bauman har begge et solid forfatterskap bak seg. Delene, eller utdragene, jeg bruker fra Monsens bøker er knyttet til hennes filosofiske ståsted innenfor personalismen. Det jeg bruker fra Bauman slik

han formulerer seg innenfor sin moralsosiologi, er naturligvis også bare bruddstykker av et omfattende forfatterskap. I mine tolkninger må jeg være vår for den faren det er ved å ha et slikt begrenset utgangspunkt. Dette hermeneutiske prinsippet vil jeg prøve å følge både i fremleggelsen av teori, men også til en viss grad når jeg vil prøve å la ulike teoretiske utsagn møte den store helheten som jeg stiller mine spørsmål innenfor. Tekstutdragene jeg bruker vil jeg derfor både sette i dialog med min egen oppfatning og tenkning, og forsøksvis også med hverandre. Derfor vil det også være viktig å tilkjenne mitt eget ståsted i denne prosessen. Denne tenkningen knytter jeg til ”filosofiens samtalemester” Hans-Georg Gadamer (Wittusen, 2000). Gadamers filosofiske prosjekt, den filosofiske hermeneutiske, presentert i *Wahrheit und Methode* fra 1960, har et tydelig budskap om at mennesker er ”engasjert i sin egen væren” og derfor ”kastet inn i en konkret situasjon som vi tolker ut fra vår egen væren og de muligheter den innebærer” (ibid.). Fortolkningene våre er derfor aldri nøytrale, verken av oss selv eller av våre omgivelser, men ”betinget av en rekke forhold det aldri kan redegjøres for på en fyldegjørende måte” (ibid.). Hvilke skjæringspunkt som det her kan være med eksternalismen, velger jeg ikke å gå dypere inn i (1.3.1). Gadamer peker på at gjennom å forstå tradisjonen legger vi ikke bare vekt på å forstå teksten, men også at kunnskap oppstår og sannhet bekreftes. Han setter så spørsmålstegn ved hvilken sannhet og hvilken innsikt, og tilkjenner derved en skarp kritikk til den naturvitenskaplige metodes dominans (Gadamer, 1988, s. xi - xii). Forståelsesfenomenet, at det er saken selv slik vi opplever den som skal forståes, forklarer Gadamer som en dialektikk mellom spørsmål og svar. Samtalen/dialogen er en hjørnestein i Gadamers filosofiske hermeneutikk (Fuglsang og Bitsch Olsen, 2007). Dialogens form blir derfor en del av forståelsen. Dette er en motsetning til den metodologiske hermeneutikken til Dilthey som er mer psykologisk orientert mot forståelse av et menneske eller et verk. Bakhtin definerte også forståelsen dialogisk og relasjonelt, ”som førebuinga til eit svar til dette mennesket eller verket” (Bakhtin, 1998, s. 56). Når det slik nærmest blir en form for samtaleforståelse; at vi skal stille våre egen tenkte spørsmål til tekster for på den måten kunne gi den retning og mening, anser jeg Gadamers filosofiske hermeneutikk som en meget egnet metode sammen med Bakhtins dialogisme. Mine spørsmål som jeg stiller til teksten, mine begrep og min språklige horisont er alle med på å konstituere min forforståelse. Det må jeg være meg bevisst, men også oppmerksom på slik jeg velger å anvende det som skal forståes på min egen situasjon. ”Mennesket må akseptere at forforståelsen – av oss selv eller av våre omgivelser – aldri er umiddelbar eller forutsetningssløs” (Wittusen, 2000). Det er en ledetråd i Gadamers filosofiske hermeneutikk. Vi bygger alltid på tidligere erfaringer, og sanne erfaringer inneholder alltid en orientering mot nye erfaringer. ”The truth of experience

always contains an orientation towards new experience” (Gadamer, 1988, s. 319). Dette er grunnen til at mennesker som blir kalt erfarne har blitt det, ikke bare gjennom sine erfaringer, men også gjennom sin åpenhet mot nye erfaringer. Denne erfaringen er ikke å vite alt og vite bedre enn andre, men å være åpen for at ny erfaring blir framelsket. Erfaring er ikke bare resultatet, men enda mer prosessen som leder fram til resultatet. Vi kan oppleve at det vi opplever passer inn og får bekreftet våre antagelser, eller vi kan oppleve at det ikke passer inn og derved gjennom en negativ prosess gjøre nye erfaringer. Dette kaller Gadamer dialektisk erfaring (1988, s. 317)

Teksten jeg fremlegger ønsker jeg også skal leses hermeneutisk. Jeg ser at deler og brokker kan taes ut og vurderes separat og dermed gjerne få et annet innhold enn i utgangspunktet tenkt. Jeg håper at helhetsforståelsen og hovedspørsmålet kan være en ledesnor for hvor jeg vil med mine utdrag og kommentarer, og at dette blir lagt til grunn ved tolkningen. Helheten og delene bør gjensidig stå i dialog med hverandre og forstås i et slikt avhengighetsforhold. Dessuten vil jeg igjen vektlegge betydningen av at det stilles spørsmål som kan gi teksten retning og mening, og at den slik fungerer dialogisk og genererer ny mening. Slik kan det hermeneutiske prinsippet at forskningsprosessen skal være en uavsluttet og åpen prosess, praktiseres. Å fortsette med å spørre alt som åpner seg, krever at det stilles nye spørsmål (Fuglsang og Bitsch Olsen, 2007, s. 341). Dette mener jeg tar på alvor andres krav til meningsfullhet og sannhet.

1.4.3 Når empiri møter teori

Mitt valg av tema og teoretikerne er selvsagt ikke tilfeldig. Dette i sterk grad knyttet til en korrelasjon med det som jeg finner viktig og det som opptar meg. Å være meg bevisst en slik forforståelse, er avgjørende. Min opplevelse av tekstene er påvirket av tidligere lesning og tidligere refleksjoner, og dette kan både være nyttig og hemmende for tenkningen. Mine fordommer kan hindre meg i en avgjørende tankeprosess og styre meg i en retning som er preget av forutinntatthet. Slik ”bias” oppstår når empiri møter teori. Derfor er det med ydmykhet og forsiktighet jeg vil uttale meg. Mitt ønske med dette arbeidet er å gi et bidrag til en pågående debatt om ansvar og ansvarlighet, eller eventuelt være med på å sette agenda for en debatt som er ønskelig. Avhandlingen er et uttrykk for hva jeg oppfatter og reflekterer her og nå; og det stiller jeg fram slik at andre kan vurdere, forkaste, eller ta det til seg og bygge videre på det.

1.5 Etiske utfordringer i arbeidet med oppgaven

Innledningsvis nevnte jeg Georg Brandes utsagn om at ”hensikten er å sette problemer under debatt”. En kan saktens spørre om jeg kan tillate meg å sette slike mål. Likevel velger jeg å la min stemme høres. ”Jeg spørger kun. Mitt kall er ei at svare” har Henrik Ibsen sagt (Mærli, 2002, s. 3). Formuleringen er fortsatt aktuell og gjerne mer akseptert i vår samtid enn noen gang tidligere. Innenfor en postmodernistisk tenkning vektlegges frihet og individualitet og med en tanke om at Sannheten med stor S er vanskelig å finne, får individuelle forsøk større aksept. Når mennesket skifter identiteter og derved også endrer hva som har status som sant, er trolig det å stille spørsmål mye viktigere og nyttigere enn å prøve seg på å finne svar. Skulle denne teksten derfor skape et ønske om å fortsette med å lete etter svar, mener jeg den har oppfylt sin funksjon. Mine svar på problemstillingen i lys av Monsen og Bauman blir naturligvis bare noen forsøk av mange mulige. Ønsket mitt er at teksten min også skal invitere til dialog.

En etisk utfordring ligger i hvordan jeg har presentert mitt teoretiske utgangspunkt. Kanskje har jeg også lånt formuleringer jeg ikke har redegjort for på en fyldegjørende måte. Skulle det være tilfelle vil jeg sterkt understreke at det ikke har vært min hensikt å ta andres formuleringer og presentere dem som mine egne. Siden jeg velger å benytte dialogisme som metode, har det vært behov for mange sitater og å bruke disse aktivt i oppgaven. Dette fordi jeg derved tror at de utvalgte utsagn som jeg bruker i drøftingen og refleksjonen, kan bli forstått i et mer helhetlig perspektiv. Skillet mellom andres og egen tekst kan gjerne noen steder bli vanskelig å se. Det er et sterkt ønske å bygge videre på sitatene i stor respekt for kildene, og i den grad skillet er for utydelig, er det utilsiktet.

Teksten er blitt til også i dialog med andre personer jeg har hatt gleden og nytten av å være i samtale med. I den grad jeg har benyttet meg av deres formuleringer vil jeg takke for den berikelse det har vært for meg. Derfor vil jeg til fulle understreke at teksten som et dialogisk bidrag trolig også står i gjeld til andre enn mine oppgitte kilder.

Læringshistorien jeg bruker er en faktisk hendelse. Hensikten med å bruke den er å vise at handlingsvalg har tilskuere som også er deltakere og at vi ikke bør ”være oss selv nok”. Den har også et annet sikte; å vise at lesing av teori kan få praktiske konsekvenser.

1.6 Oppbygningen av oppgaven

Opgaven er delt inn i inn i 3 hoveddeler med to kapitler i hver del:

Del 1 presenterer emnet jeg setter under debatt, min problemstilling, og videre i kapittel 1 hvordan jeg vil gå fram for å svare på den. I kapittel 2 presenterer jeg noen tanker om individet i samfunnet. Dette mener jeg er et viktig utgangspunkt. Når jeg presenterer tanker om mennesket i postmodernismen, velger jeg å følge Bauman sine tanker. Hvordan vi tenker om individ og samfunn former oss som personer, det tilkjenner vårt perspektiv og det påvirker hvilket ansvar vi tar i forhold til andre. Vår identitet – vårt verdigrunnlag – og vår evne og vilje til å ta ansvar, mener jeg er nøye knyttet sammen. To av filosofene som mine teoretikere bygger på, Kant og Levinas, blir kort presentert med henblikk på etisk tenkning og moral. Her velger jeg å følge en presentasjon gitt av Arne Johan Vetlesen. Dette fordi denne er presentert i *Nærhetsetikk* (1998), en bok Bauman har vært bidragsyter til. Jeg velger å koble vårt ansvar inn i en pedagogisk setting, og skisserer kort en slik mulighet.

Del 2 utgjør kapittel 3 der jeg presenterer Nina Karin Monsen og hennes personalisme, og kapittel 4: Zygmunt Bauman sin moralsosiologi. I disse to kapitlene har jeg valgt å bruke mange sitater. Dette er et bevisst valg for å kunne gi et tydelig rom for deres stemmer og gjennom det åpne opp og legge til rette for annen refleksjon enn min. Disse stemmene går jeg så i noen grad i dialog med.

Del 3 består av kapittel 5 og 6. I kapittel 5 setter jeg ulike tekster av mine teoretikere i dialog med min egen tenkning og i noen grad med hverandre. Målet er å kunne utlede noe om personalismen i ”den flytende moderniteten”, for å bruke Baumans begrep. I dette kapittelet presenterer, utdyper og anvender jeg noen elementer fra Klaus Mollenhauers pedagogikk, med vekt på forholdet mellom barn og voksne. Hans skisse til en moderne allmenn pedagogikk, der han også vektlegger barnets synsvinkel, synes jeg er viktig for arbeidet med problemstillingen.

I siste kapittelet trekker jeg noen tråder og utleder hvilke tanker, konsekvenser og muligheter disse tekstene kan gi med sikte på å bli det ansvarlige og myndige mennesket i vår egen samtid. Her prøver jeg å konkretisere noe om hvordan vi kan være ansvarlige voksne i praksis, og ikke minst hvorfor vi bør være det. Tankene setter jeg inn i en pedagogisk ramme og læringshistorien blir avsluttet her.

*Prøv ikke å bli vellykket.
Prøv heller å bli et verdifullt
menneske.*

Albert Einstein

2 Individet i samfunnet: Å være seg selv nok?

I dette kapittelet vil jeg presentere noen tanker om mennesket som individ og mennesket som et sosialt og moralsk vesen. Hvordan jeget lever i denne dyaden, med blikk og oppmerksomhet både mot egne og andres behov, er det både ulike teorier om og ikke minst uendelig mange eksempler på. Hva det er som konstituerer oss som personer og hvordan samfunnet preger denne prosessen, kan det være nyttig å se nærmere på. ”Er vi oss selv”, slik Ibsen i *Peer Gynt* fremstiller menneskene i motsetning til trollene? Eller er vi ”oss selv nok”, som trollene? De verdier og den tenkning vi er preget av, uavhengig av vår bevissthet om dette, er formende for vår personlighet og vil vise seg i våre holdninger og handlinger. Vår væren har blitt påvirket av ”noe og noen” utenfor oss selv. Denne erkjennelsen mener jeg er viktig av flere grunner; vi må være oss bevisst at vi er formet og fortsatt kan bli formet og vi kan være disse ”noen” for dem vi har rundt oss, og gjennom det virke formende på dem. Derfor skisserer jeg kort hvordan vi kan bruke en pedagogisk ramme å tenke innenfor. Hva som kan ligge til grunn for denne formingen, vil jeg trekke fram mot slutten av avhandlingen (6.5).

2.1 Mennesket som etisk og tenkende vesen

Å ha en identitet, og å være gjenkjennbar for seg selv og andre over tid, knyttes til det å gjøre erfaringer og så formes og modnes av dem (Vetlesen, 1998, s.12). Han stiller det interessante spørsmålet om ”det kanskje er slik at samtidig som mer og mer moralsk sett kreves av individet, så er dets evne til å realisere ansvar og overskue sine handlinger på drastisk retur” (1998, s. 13). Vetlesen henvender seg til nærhetsetikken for å finne noen svar. Andre ville

gjærne ha gått til andre filosofiske retninger og også der funnet gode svar. Kjærligheten til visdom kan lede i ulike retninger.

2.1.1 Mennesket som moralsk individ

Hva som styrer mennesket og som konstituerer mennesket som moralsk individ, er det også ulike oppfatninger om. Zygmunt Bauman hevder at det er viktig hvilken bibelfortelling i Det gamle testamentet¹ en legger til grunn: Lovgivningen på Sinai med folkets løfte om at ”alt Herren har påbudt skal vi adlyde”, eller fortellingen om utdrivelsen fra Edens hage med konsekvens at ”fra nå av måtte han [Adam] kjempe for å overleve, beslutte og velge” og med den nye viten om at ”ting eller handlinger kan være gode eller onde” (Bauman, 1998a, s. 112).

Den første presenterer moral som lovlidighet, hevder Bauman, den andre er å stå overfor valget mellom det gode og det onde, og å vite at det finnes et valg (1998a, s. 113). Moral blir her et grusomt dilemma og et evig kval, som har sitt sete i ”den uheldredelige uvissheten og ambivalensen ved menneskets lodd ... med rotfeste i urbegivenheten, nemlig å møte Den andre ansikt til ansikt” (1998a, s. 115).

Bauman vektlegger den siste forståelse og vender seg derfor til Levinas i utforming av sin moralsosiologi.

Et kjent utsagn hos Levinas er at ”etikken er første filosofi”. Etik, slik Levinas forstår det, handler i sin kjerne om *møtet med Den andre*, og om det *ansvar* for Den andre som er inneholdt i, ja som er uatskillelig fra, ethvert møte med en annen. Levinas’ utsagn ”etik er første filosofi” er utradisjonelt i dobbelt forstand: både med tanke på forståelsen av etik og med tanke på forståelse av filosofi. For i den vestlige filosofiens historie har ontologi vært første filosofi, i den forstand at filosofien har startet i ontologien og latt de innsikter som vinnes der, være bestemmende for filosofiens andre hovedområder, så som erkjennelsesteori og etik (Vetlesen, 1998, s. 15–16).

Vetlesen hevder at Levinas med dette bryter med det meste av nåtidens filosofi (Vetlesen, 1998, s. 16). Levinas fører ontologien tilbake til antikken, særlig til Platon, og trekker en linje derfra og frem til tysk idealisme, representert ved blant andre Kant.

Fra antikken til moderne tid, til tysk idealisme, foregikk det en forskyvning i filosofiens primære anliggende. Dette var en forflytting fra ontologi til erkjennelsesteori, fra det vi støter på ute i verden til det vi finner i oss selv, i vårt indre som erkjennende subjekter. Spørsmålet om hvordan virkeligheten er utenfor subjektene, ble møtt med skepsis: Vi ”kan ikke vite mer enn det våre erkjennelsesevner formår og lar oss vite. Kants spørsmål er, rett forstått, ikke hva

¹ Fortellingen fra Edens hage; 1.Mosebok 2. 15-17, eller fortellingen om lovgivningen på Sinai; 2.Mosebok 20.

vi erkjenner, men hvordan vi erkjenner, hvordan det har seg at vi overhodet har erkjennelse” (1998, s. 20). Når Kant, i likhet med Descartes, vektlegger at erkjennelsens grunnlag, pålitelighetens grunnlag, objektivitetens grunnlag flyttes inn i det erkjennende subjekt, betyr det at objektiviteten, det som muliggjør enighet ikke er i verden der ute, men inne i subjektene. Erkjennelsen blir en ”utad-innad-bevegelse” og vil arte seg som en ”representasjon”, hevder Vetlesen. Å erkjenne blir *a-priori*, det går forut for erfaringen og er nødvendig for overhodet å kunne erfare. At mennesket er skapende i forhold til ”sine” verdier fører derfor til at en radikalt er eneansvarlig for dem. Personalismen, slik jeg forstår Nina Karin Monsen sin utleggelse av den, har et slikt perspektiv.

Bauman bygger i sin moralsosiologi på Levinas sin tenkning. Derfor kan det være nyttig å følge videre noen av Levinas sine tanker. For Levinas er Descartes ikke bare en tenker som markerer vendingen til det indre, men også ideen hans om uendelighet blir viktig. Siden subjektet er endelig, må idéen stamme fra noe som er annerledes enn subjektet, noe som billedlig talt er større enn det. Dette som er større enn subjektet, kan for Descartes bare være Gud, forstått som opphavet til et endelig vesens idé om uendelighet. Derved finner subjektet i sitt indre noe som ikke er dets eget verk, hevder Vetlesen (1998, s. 25). Dette indre må da, slik jeg forstår det, være noe guddommelig vi har, en slags kime til godhet. Når vi ser og vet om det ondes problem i verden, er det tydelig at denne kimen til godhet, ikke er opplagt styrende for våre handlinger, men knyttet til menneskers frie vilje. Det interessante er da, mener jeg, hvordan dette kan få sitt uttrykk og styre våre handlinger. Her opplever jeg at mine to teoretikere har ulike utgangspunkt; Monsen med et indre driv og ønske om å utføre sin plikt for Gud og medmennesker, versus Baumans ytre krav som finner gjenklang i ens indre tanker. Dette siste indre forstår jeg som den nedlagte evnen i oss til å vite at vi har et valg og derfor må ta moralsk ansvar.

Levinas knytter begrepet erfaring til ”å støte mot” og ”motstand”, og mener erfaring varsler et brudd med det tidligere erfarte, det vante. Det blir et møte med det som er annerledes og med noe utvendig i forhold til seg selv som erkjennende subjekt. Dette noe, eller noen, kalt den Andre er irreducerbart annerledes og lar seg ikke re-presentere og innlemmes i jegets indre (1998, s. 23). Den Andre setter det handlende subjekt i ”et mottakerforhold til noe annet og utenfrakommende”. Dette er slik jeg forstår Levinas’ tenkning om begrepet erfaring. Vetlesen refererer Levinas: ”Den andres inntreden omstyrer min væren, lar ingenting ved min væren være som det var. Jeget eier ikke seg selv, men er tvert om besatt av Den andre (1998, s. 35). Levinas hevder at ansvaret er pålagt og ikke påtatt og derfor går forut for skillet mellom frihet

og ufrihet. Denne presiseringen av ansvar opplever jeg som et brudd med tanken om menneskers frie vilje, i alle fall som en begrensning av den. Vet vi at noe er pålagt, har viljen i utgangspunktet fått et krav framsatt. Friheten er dermed blitt begrenset. ”Jeg er uten erstatter i mitt ansvar for Den andre. Ansiktet utpeker meg ingen andre”. Den andre er også uten erstatter og derfor forstår Vetlesen Levinas slik at ansvaret individualiserer på én og samme tid begge parter i den moralske relasjon (1998, s. 36). Derfor blir erfaringens sted det konkrete møtet mellom et jeg og et du der begge stiller uten erstatter og der en bare kan delta på vegne av seg selv.

Ansiktet er ikke-forstilt sårbarhet, men eksponerer ikke bare den som er ansiktet: ”Som appell treffer og opplyser ansiktet det ordløst tiltalte jeget. Som opplyst av ansiktets appell har jeget ikke noe skjul å dekke seg bak. Jeget er selv absolutt eksponert” (1998, s. 36). Dette utsagnet skildrer den gjensidige sårbarheten som kan oppstå mellom mennesker. Denne sårbarheten er slik jeg forstår det knyttet til følelsene som kan utgjøre en hemning mot å påføre andre lidelser. ”Fornuften kommer etterpå og kan gi oss begrunnelser for å la være å handle umoralsk” (Vetlesen, 1995, s. 18). Ansvar blir da slik jeg forstår det gjort seg gjeldende i det konkrete møtet med den Andre og den ”iboende bydende og bedende utstråling” fra den Andres ansikt (Vetlesen, 1998, s. 8). En slik opplevelse av ansvar for den Andre mener jeg det er et håp for i vår postmodernistiske tid. Mennesker på vandring mellom identiteter vil trolig være mer sårbare og åpne for ytre inntrykk enn personer med trygge og faste identiteter. Derfor mener jeg det er håp, nettopp i postmodernismen, for en gjenreisning av ansvar og moral.

En viktig påstand hos Levinas er at ”filosofien ikke har sett noen grunn til å skildre jeget annerledes når det er det moralske jeget, det moralske subjektet eller den moralske aktøren som skal skildres, enn når det tidligere har vært det erkjennende subjekt det var om å gjøre å skildre” (1998, s. 27). Om jeget kan det sies, om vi følger Vetlesens tenkning, at det eier seg selv og derved gitt en spontan suverenitet. Denne suvereniteten synes jeg er noe problematisk. Skal det da forstås at vi ikke har noe i oss som er styrende og som påvirker våre adferd og våre valg? Her bør det diskuteres om ikke det religiøse dermed er utelukket, men jeg velger likevel å forfølge tanken uten å dvele videre ved det. Jeget er gitt seg selv på tre ulike måter: som kroppslig og derfor bevegelig, som sanselig og derved erkjennende og som fornuftsvesen. Å være utrustet med fornuft setter mennesket i en særstilling både i erkjennelsesmessig henseende og moralsk. Jeg vil her ta et innspill fra Svend Andersen, og hans beskrivelse av Løgstrups etikk: Etikkens dobbelkarakter blir da at den både er

”subjektivitetsteori og teori om den rette handelen” (Andersen, 1998, s. 52) og den knyttes til menneskets forhold til seg selv som fornuftig vesen. Dette er det Kant fremhever, og i følge Vetlesen, gjør ham til en sentral moralfilosof. Kant ”preger det moderne begrepet om selvbestemmelse, om *autonomi*”. Det er på moralens område at autonomi kommer til sin rett: det er her jeget er myndig og selvlovgivende (Vetlesen, 1998, s. 27). Kant hevder at kundensom mennesker handler i lydighet mot det kategoriske imperativ; at regelen for ens handling (maksime) skulle kunne bli en ønsket og allmenngyldig lov, realiserer det sin frihet (Andersen, 1998, s. 52). Frihet rommer i denne sammenheng to ulike betydninger; Mennesker pålegger seg selv den norm eller lov det handler etter (autonomi) og er dessuten totalt uavhengig av ”konkrete, empiriske handlingsimpulser så som følelser, ønsker, drifter, eller med Kants uttrykk, tilbøjligheter” (Andersen, 1998, s. 52). Personalismen, slik jeg forstår den i Monsens utleggelse, har et slikt perspektiv. Derfor vil Kant sin tenkning om mennesket som autonomt individ presenteres og settes i relasjon til Levinas sin tenkning, som Bauman bygger på i sin moralsosiologi. Forhåpentligvis vil dette være klargjørende for å kunne forstå den tradisjon og det perspektiv mine to teoretikere bygger på.

2.1.2 Mennesket som autonomt individ

Jeget er autonomt i kraft av noe ahistorisk og universelt, i kraft av å være et fornuftsvesen. Kant hevder at som fornuftsvesen har jeget morallovene nedfelt i seg og ut fra disse morallovene utgår et imperativ som gjelder kategorisk, ”nemlig å alltid handle slik at jeg behandler andre som formål i seg selv, og ikke bare som middel” (Vetlesen, 1998, s. 27). Det er på moralens område at autonomien kommer til sin rett: ”det er her jeget er myndig og selvlovgivende” og et fritt fornuftsvesen (ibid.). Denne friheten gjør jeget til et moralsk subjekt, ”til en aktør med ansvar”. At jeget selv er lovgiver gjør det til autonomt på moralens område. Moralen markerer ”formålenes rike” sier Kant, og dette riket består av ”subjekter som er formål i seg selv og som anerkjenner hverandre som formål i seg selv”. Dette er ”*personer* med ukrenkelig verd, altså med et verd som unntaksløst fortjener aktelse” (1998, s. 28). Å omgås mennesker med en slik tenkning som utgangspunkt vil, mener jeg, føre til ansvarstaking, uavhengig av hva, hvordan og hvor denne tenkningen oppstod.

2.1.3 Moralens autonomi og den Andres unikhhet

Ansvar for *den Andre* er helt sentralt i Levinas sin utleggelse av etikken.

Subjektet er ikke agens, er ikke den første beveger, konstituerer ikke seg selv, eksempelvis gjennom cartesiansk visshetsfrembringende introspeksjon. Tvert om,

subjektet er *beveget* – ikke av seg selv, ikke av egen kraft, men av noe utenfor det og annerledes enn det – Den andre. Subjektets opprinnelige posisjon er således av *reseptiv* art: det står i en mottakelsesrelasjon, til-talt av appellen som utgår fra Den andres ansikt.

For det andre: Ansvar vekkes i meg av Den andre. Men ansvar går bare i én retning: fra meg til Den andre. (Vetlesen, 1998, s. 36–37).

Partene i den moralske relasjonen er likeverdige i følge Kant, og personenes iboende verd mener han kan utledes fra at de er fornuftsvesener. Det at moralloven er nedlagt i mennesket, gjør mennesket hellig. Denne helligheten skal det derfor vises samme aktelse for når den møtes i alle andre som hos meg selv. Både Kant og Levinas mener at det moralske imperativ er kategorisk, at vi ikke kan velge vekk moralens krav. Men hvor moralen har sitt opphav, har de ulike oppfatninger om. Kant som knytter moralens autonomi til personens og til viljens autonomi, knytter moralen til den moralske aktøren selv. Hos Levinas er stedet for moralens utspring ikke subjektet, men imperativet kommer fra en utenfrakommende kilde, fra den Andre. Kant mener at alle personer er ”bærere av krav på aktelse som er unikt for mennesket. Det unike er universalt: det gjelder alle mennesker” (Vetlesen, 1998, s. 40). Hos Levinas begynner moralen i dyaden mellom et jeg og et du som er uerstattelige for hverandre. ”Inntreden i moralen, i ansvarets og fordringens virkefelt, er, slik Levinas ser det, nettopp ikke en opsjon, et valg for det enkelte individ. I stedet er jeget innmeldt *i og med* Den andres inntreden i dets verden” (1998, s. 40). Levinas mener moralen derfor er like opprinnelig som den Andres eksistens og at det ikke finnes før-moralsk, eller en moralsk indifferent, væren-med-den-Andre.

Levinas’ etikk inneholder to etapper. Først sier han:

Jeg er ikke alene i verden, verden er ikke min, men huser også Den andre. Den andre markerer bruddet med narsissismen. Neste skritt: Jeg og Den andre er ikke alene i verden. Verden består også av den tredje, den fjerde og de fem milliarder der ute. Til dette sier Levinas: Rettferdigheten krever at det ikke gjøres noen forskjell mellom den nærmeste og de lengst unna (Vetlesen, 1998, s. 44).

En konsekvens av dette er at ”den tredje rykker ansvaret ut av sin uskyld”, hevder Vetlesen, og derved problematiseres ansvaret fordi det skapes tvil om retningen. At en skal ha likt ansvar for to personer, kan bli problemfylt og bli en umulig oppgave. Den tredje blir den Andres nummer to og krever samme ivaretagelse. Dermed må ansvaret fordeles og erstattes av likhet mellom den ene Andre og de mange (1998, s. 46). Dette gir Levinas’ betingelsesløse ansvar en ny karakter og endrer kravet fra asymmetri til symmetri. Slik opplever jeg at han nærmer seg Kants kategoriske imperativ også. Handlingen skal kunne gjelde alle, uforbeholdent. Et annet problem er, mener jeg, hvordan dette i praksis skal kunne fungere

uten å ”svikte” sine nærmeste. Dette synes jeg er vanskelig å se.

”Levinas *formidler* ikke mennesket som bærer av ansvar med mennesket som følende vesen”. Det gjør derimot Kant, hevder Vetlesen. ”Kant hevder at det bare er følelsen av aktelse for moralloven som beveget mennesket til genuin moralsk handling” (1998, s. 47). Derfor blir han kritisert av Levinas for å henge fast i ontologiens og erkjennelsens tankefigur. Ved å adlyde moralloven adlyder jeget noe i seg selv og beviser derved sin autonomi, hevder Levinas. Hos Kant blir Jeget bare beveget av seg selv, og er ikke et beveget jeg fra alteritet (annethet), slik Levinas tenker. ”Levinas insisterer på at etikken er et fengsel så lenge ansvar betraktes som å ha sin kilde innenfor en selvtilstrekkelig subjektivitet” (1998, s. 49). Hvordan en bevegelse fra alteritet skal skje; at jeget blir berørt av appellen fra ansiktet, uten å vektlegge mennesket som følende og sansende vesen, forklarer ikke Levinas, hevder Vetlesen (1998, s. 48). Når jeget beveges til ansvar av og for den Andre, ”beveges det *på tross av seg selv*”, sier Levinas (1998, s. 49). Den frie vilje synes da for meg å ikke lengre være fri, men snarere bundet i den situasjon en er eksponert inn i.

Å handle moralsk, å beveges til ansvar for andre mennesker er derfor slik jeg oppfatter Vetlesens presentasjon av Levinas nøye knyttet til utgangspunktet at etikk kommer først. Etikk ligger i mennesket før tanken har blitt bevisst i oss. Vi er skapt med denne ”edle” dimensjonen i oss. Hos Kant er det moralloven som beveger oss til handling. Å lyde Guds bud, er ”tvingende nødvendig” og gjennom det viser vi aktelse for Gud. Ulike utgangspunkt, men like på mange vis i praksis. Spørsmålet i kjølvannet av dette blir da hvordan vi kan legge tilrette hverdagen slik at denne aktelsen, eller for at denne ”edle” dimensjon kan få livsvilkår også i praksis. ”Ansvarsfraskrivelse er tidens trend” (Bromark, 2000). Målet er å være en motpol til dette. Derfor retter jeg nå fokuset mot samfunnet og vil innledningsvis prøve å gi en tidsanalyse.

2.2 Et forsøk på tidsanalyse

”Hvorfor har vi det ikke bedre når vi har det så godt?” Dette tankevekkende spørsmålet pryder tittelbladet på en bok av prest og familieterapeut Per Arne Dahl. Han evner å sette søkelyset på det i utgangspunktet uforståelige at samtidig som Norge i flere år på rad ble kåret til verdens beste land å bo i, er svært mange misfornøyd med liv og samliv (Dahl, 2002). Med en materiell velstand uten sidestykke i verdenshistorien, er det en skrikende kontrast til den foruroligende følelsen av tomhet midt i all travelhet, velferd og trygghet. Hva har skjedd? Hva har fått fokus så markant at mange ikke opplever å ha det godt? Er det vårt utgangspunkt vi

har forvillet oss bort fra, bort fra vårt genuine menneskelige; vår evne, eller vilje til moralsk handling?

I boken prøver han å skildre samtiden og kommer med noen kommentarer til ettertanke. Kjedsomheten har slått inn over oss. I et liv preget av mye frihet, også av mye fritid, gis det mange muligheter til å velge hva en vil fylle sin tid med. Dette valg har for mange blitt alt annet en frihet. Snarere har man følt seg fanget i kjedsomhet. Det moderne menneskets kjedsomhet er en dyp, eksistensiell følelse på linje med søvnløsheten, der jeg'et mister identiteten og er fanget i et tilsynelatende intet (Dahl, 2002). Han viser til filosofen Lars Svendsen som sier at tilværelsen tømmes for mening og vi mister orienteringsevnen i livet. Fraværet av mening og opplevelsen av kjedsomhet kan også skyldes velferdsstaten, hevder psykolog og samfunnskritiker Benjamin Katz. Han vektlegger at vi er blitt passive mottakere som hele tiden snakker om våre rettigheter og avskyr å snakke om våre forpliktelser. At det ikke lenger finnes noe i tilværelsen som er tvingende nødvendig, skaper et tomrom. Han tror vi har behov for ”flere utfordringer med mulighet for å merke vår egen kraft og vårt eget potensial” og sier at selvrealisering og det å lete innover i seg selv etter mening ikke er nok. ”For å finne mening må vi rekke ut over oss selv og velge å engasjere oss i noe som er større enn vår egen navle ... utenfor den personlige sfæren” (Dahl, 2002, s. 12). For å slippe å bli forført av vår egen begrensede innsikt og vår intense satsing på å sikre oss selv, må vi rykkes ut av oss selv. Dahl hevder at kjedsomhet er å ha møtt denne begrensningen i vårt eget indre, og at den er et symptom på åndsfattigdom. Bevisstheten om dette kan være det viktige første steg ut, og skrittet vendt mot andre, kan være begynnelsen ut av den lammende kjedsomheten. Å finne noe som rekker ut over den individuelle, personlige referanserammen, noe som er større, mener også jeg er nødvendig for å gi mitt liv mening. Hvordan dette er mulig i en omskiftelig tid der alt synes så ”like gyldig” at ”likegyldighet” kan oppstå, er en utfordring som både er en viktig oppgave og en unik mulighet; en mulighet som trolig har større livsvilkår nå enn noen gang. Sårbarhet og rotløshet kan vise seg å være akkurat den grobunn som slik tenkning må vokse i. Derfor ser jeg håp i nåtiden. Nåtiden har hatt flere ulike betegnelser, hvor kanskje postmodernismen er den mest brukte.

2.3 Postmodernismen

Postmodernisme er en betegnelse på ulike retninger innenfor humaniora, samfunnsvitenskap og kunst, fra annen halvdel av 1900-tallet til første del av 2000-tallet. Begrepet er omstridt, og refereres både til som en av de mange ”ismer” innen modernismen og til som en helt ny

retning innen idéhistorie. Termen brukes ofte synonymt med poststrukturalisme eller dekonstruksjon og det som kjennetegner den postmoderne tilstand er at de store sannhetene har mistet deres troverdighet. Henvisning til fremskritt og frigjøring er ikke lenger mulig som legitimerende sisteinstans. Troen på at alle små sannheter inngår i den store sannheten som skulle føre mennesker fremover og være frigjørende, har mistet sin verdi fordi de store sannhetene har mistet sin troverdighet (Kunnskapsforlaget, 2006).

Postmodernismen kan sies å hvile på to grunnforestillinger; at menneskelig forståelse bare er mulig gjennom språket, og at enhver forståelse er avhengig av sosial, historisk og kulturell kontekst. Derfor vil postmodernister ta utgangspunkt i tekstlige fremstillinger, der begrepet ”tekst” forstås på en vid måte. Postmodernister avviser all essensialisme og all totalisering, og i praksis overskrider de 1900-tallets etablerte faggrenser. Kulturhistorikeren Michel Foucault og filosofen Jacques Derrida fra den franske poststrukturalismen har vært avgjørende for utviklingen av postmodernismen; og begrepene deres, diskurs og dekonstruksjon, er blitt sentrale. Postmodernismen vektlegger, i motsetning til mange andre ”ismer”, historie og tradisjon. Tenkere som Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci og Mikhail Bakhtin har vært inspirasjonskilder. Postmodernismen har også vært inspirert av kunst og litteratur. Postmodernismen har møtt og møter fortsatt sterk motstand innen humaniora og naturvitenskapene, samtidig som den på andre områder er blitt normalperspektivet. Innenfor litteraturvitenskapen er det primært hos Paul de Man og dekonstruksjonen at postmodernismen har fått innpass. Bakhtin sitt begrep ”intertekstualitet” passer også inn (”Postmodern philosophy”, 2007). Nettopp vektleggingen på historie og tradisjon i samspill med kunst og litteratur, appellerer til meg. Likeledes opplever jeg at Bakhtins dialogisme gir et perspektiv og en mulighet som åpner opp for å kunne kommunisere på en ny og inkluderende måte. Postmodernismen mener jeg dermed har åpnet noen nye muligheter som det er verdt å undersøke og ikke bare forkaste.

Begrepet postmodernisme blir ofte brukt om en ideologi som er kritisk til modernitetens ideologier, med sin tro på fremskrittet, på at ett livssyn er riktigere enn andre livssyn, og på demokratiet og ulike institusjoner som er blitt selvfølgelige. Postmodernister jakter ikke på sin egen identitet, men plukker religiøse og ideologiske tanker fra mange kilder. Når postmodernismen gjerne omtales negativt, er det ofte knyttet til dens relativistiske holdning: Alt er relativt – alt kan være like riktig – og det er ikke så nøye hva du tror, bare det fungerer for deg. Når kritikere av postmodernismen hevder at denne retningen ligner relativisme og nihilisme, svares at der disse retningene fordømte både meninger og autoriteter, er den

postmoderne filosofi åpen for mening og autoriteter fra uvante hold, slik at disse kan inngå i en diskurs ("Postmodern philosophy", 2007). Selv om det kan være vanskelig å finne konkret hva en enes om, ser det i alle fall ut som en har enes om dette fellesmultiplum: "... postmodernism is at least skeptical ... if not outright 'incredulous' at the very possibility of finding one story that explains the world" (Newall, 2005). Flerstemmighet er nødvendig (1.4.1).

Postmodernismen er fortsatt et aktuelt debatttema blant postmodernister, både epistemologisk og ideologisk. De fleste filosofer som kalles postmodernister, finner selv termen lite treffende. Dette fordi de ikke vil representere noen ny ideologi. I USA har postmodernismen som ideologi ofte vært knyttet til venstrepolitisk orientering. Her er det primært opplysningstidens sentrale ideer og verdier; fornuft, sannhet og fremskritt som kobles til kapitalistiske strukturer. Postmodernismen vil bekjempe dette ved å sette "heterogenitet over homogenitet, pluralitet over enhet, det partikulære og det lokale over det universelle" (Kunnskapsforlaget, 2006). På 1980-tallet hadde postmodernismen størst innflytelse, mens i dag har en beveget seg bort fra de ekstreme posisjoner og betrakter mer det postmoderne som et "selvkritisk moment i det moderne prosjekt" (ibid.). Uansett hva en vektlegger, mener jeg skissen dette gir av mennesket, kan være nyttig.

2.4 Mennesket i postmodernismen

Det rår usikkerhet med hensyn til hvordan identiteten blir til i postmodernismen. Bauman viser til Douglas Kellner som sier at "identiteten er og blir den samme som den var under moderniteten ... istedenfor at identiteten forsvinner i vår tids samfunn, blir den rekonstruert og redefinert" (Bauman, 1998b, s. 122). Kellner er i likhet med mange ambivalent til om dette er gjennomførbart, siden valg av identiteter og muligheten for å skifte identiteter fra grunnen av akkurat når det skulle passe, kan medføre en risiko for å miste kontrollen. Løkens lag på lag uten kjerne, har for mange blitt bildet på dette. Slik sett har identitet fortsatt med å være problemet, men Bauman hevder at dette er et annerledes problem enn det en hadde under moderniteten. Da var problemet hvordan en skulle forme en identitet og holde den stabil, mens en nå først og fremst er opptatt av hvordan "en skal unngå fiksering og holde alle muligheter åpne". Der modernitetens slagord var å skape, er postmodernitetens slagord gjenbruk, hevder han (1998b, s. 122). Identitet sier han kan bare eksistere som problem der en blir "kastet ut i en tilstand av uvisshet, ut i en mengde muligheter og valg, ut i den åpne tilstand der det en er, ikke er gitt på forhånd, og der det en kan bli, ikke er forutsigbart"

(1998b, s. 123). Først da blir en seg bevisst å ha en identitet, eller å trenge noen, hevder Bauman. Dette vil være å sette seg i en sårbar situasjon, og nettopp da vil det vel være slik at tanker og følelser blir mest satt i sving. Å lete etter identitet og hvem en er, kan derfor være et nyttig utgangspunkt for refleksjon og vekst. Ordet identitet, et navn som er gitt den etterlengtede utveien ut av denne uvissheten, fungerer derfor som et slags verb bare brukt i futurum, hevder han. Identitet kan bare være postulert, og som prosjekt utvikles den gjennom egne anstrengelser for å heves etter det som kreves eller søkes. Når identitet er integrert del av vår personlighet, utvikler vi personen gjennom de valg og handlinger vi gjør fordi ”det som er” er utilstrekkelig og uferdig. Dersom vi følger denne tenkningen til Bauman mener jeg det er av enorm betydning at vi voksne ser det krav til ansvar vi har for våre medmennesker, at både barn og voksnes danning er et prosjekt vi er en med-aktører i. I postmodernismen har en mistet den langvarige og tålmodige prosessen som identitetsbygging var, med bygging av stein på stein mot et endelig mål. Redselen dette kan medføre, må suppleres med trøsten om at en ikke lenger er bundet av tidligere forsøk og alltid kan begynne på nytt i byggingen av sin identitet (1998b, s. 125). Slik jeg forstår denne identiteten, kan nettopp Levinas tanker om viktigheten av *den Andre* som formende på oss, finne grobunn og vekstvilkår. Den utenforstående vi møter er skiftende og det vil også gi oss rom for at vi kan skifte mellom identiteter. Men viktigst er at i møtet med den Andre skapes en felles fremtid og det er i denne at vår identitet skal leves ut som er prosjekt. Vi blir om-skapt som en følge av en væren sammen med den Andre. Den Andre blir derved formende på oss og på vår dannelsingsprosess. ”I de postmoderne forbrukeres livsspill forandres spillereglene hele tiden mens en spiller”, sier Bauman (1998b, s. 125). Dette får konsekvenser for hvordan en tenker tid og hvordan en er villig til å binde seg. Det eneste som teller er evnen til ikke stå stille, å ikke pantsette framtiden og å nekte å la fortiden få innflytelse på nåtiden. Dermed blir nåtidens fokus overeksponert: og i mangel av lineær tid å måle med, blir alle forsinkelser meningsløse, og egne behov skal tilfredsstilles her og nå. Kjernen i den postmoderne livsstrategi er ikke å danne en identitet, men å unngå å bli fastlåst, hevder Bauman (1998b, s. 126). Identitet blir i postmodernismen, slik jeg forstår ham, noe en kan skifte, ja, kanskje noe en bør skifte, akkurat som klær.

Når livsspillet er både raskt og altoppslukende er det ikke tid til å stoppe opp og tenke seg om. Skuffelser over at spilleregler forandres brått kan føre til maktesløshet og strategier en velger er preget av maksimal effekt og øyeblikkelig glemsel. Dette fører til fragmentering av tid i episoder som igjen er løsrevet fra fremtid og fortid. Derfor er tiden ”ikke lenger en elv, men

en ansamling av dammer og kulper”, sier Bauman (1998b, s. 128). Konsekvensen er å ikke forplikte seg ”for mye overfor mennesker, steder, saker – du vet ikke hvor lenge de vil vare, eller hvor lenge du vil synes de er verdige din forpliktelse” (1998b, s. 128). Tid blir da nesten slik jeg oppfatter ham en slags konto som skal styres bevisst etter egne behov.

Privatiseringen har gått lengre, og gjelder i postmodernismen også hvem som har ansvaret som opplærings- og treningsinstitusjoner for samfunnslivets forhold. ”Prosessene er nå stort sett blitt de-institusjonaliserte” hevder Bauman, og bygd opp fra grasrotnivå ut fra de enkeltes anstrengelser for å danne seg selv (1998b, s. 129). En konsekvens av dette er at frykten for det uvisse ikke lenger kan plasseres utenfor den enkelte, men må mestres eller nøytraliseres gjennom individuell handling. Når uvissheten slik må overvinnnes ved egen hjelp, uten beskyttelse av institusjonene, øker sårbarheten. Smerten ved å være utilstrekkelig er i postmodernismen annerledes enn i modernismen. Når institusjoner som skulle ta ansvar for danningen ikke lenger har denne funksjonen, er kravet til individet å ”være føyelig leire og dyktig skulptør på samme tid” (1998b s. 129). Det er ikke lenger oppgaven å tilpasse seg, som ansporer individet, men en slags meta-anstrengelse: å anstrenge seg for å være i form til å anstrenge seg. Frykten for det uvisse er omskapt til frykten for manglende evne til egendannelse.

At dette kan føre til en opplevelse av håpløshet, er ikke vanskelig å forestille seg. Nå har en ikke lenger den frihet fra valgets og ansvarets kval som institusjonene påtok seg, og blir derfor prisgitt de tilbud ”markedet” har til dette egendanningsregimet. De fleste av disse er ”glitrende nok til å blende bort ansvarets dystre spøkelse”, sier Bauman. ”Det markedet tilbyr er friheten til å ikke tenke på ansvar – ikke å bli belastet med tanken på følgene, å splitte livet opp i episoder som ikke blir overlevd av resultater, og som ikke setter fremtidige spor i fare” (1998b, s. 130). Det moderne mennesket er som opplevelses-sanker blitt sårbar på en måte som skaper angst for å være annerledes og derfor derigjennom å bli ensom. Dette er kjernen i den postmoderne frykten for utilstrekkelighet (1998b, s. 131). Denne angsten mener jeg kan være grunnen til at mange i praksis ikke velger å gi uttrykk for det de egentlig mener, eller gjøre det de egentlig mener burde vært gjort. Det er tryggere å tilhøre det tause fellesskapet, og ikke minst å overlate ord og handling til institusjoner og offentlige personer.

Bauman tenker innenfor denne skisserte virkelighet når han ser på moralens mulighet. Han hevder at i moderniteten ble det moralske ansvar forskjøvet fra det moralske selv over på sosiale strukturer og administrert av overindividuelle representanter. Dette ble et byråkratisk ingenmannsstyre, og konsekvensen ble at etikk, i betydning lovlignende samling av regler og

konvensjoner, erstattet moralske følelser, intuisjoner og impulser hos autonome individer. I kontrast til en slik tenkning og praksis hevder han at "livspolitik", ikke samfunns- og systemstrukturer, er den kontekst de moralske holdninger blir formet, eller ikke formet i, i idag. Derfor er "postmoderne livsstrategier, og ikke den byråkratiske måten å administrere samfunnsprosesser og koordinere handlinger på, de mest betydningsfulle faktorene som utformer den moralske situasjonen for den postmoderne mann og kvinne" (1998b, s. 132). Alle disse strategier har det til felles, hevder Bauman, at de har en tendens til å fragmentere mellommenneskelige relasjoner og til å avbryte dem. De gjør alt for å fremme avstanden mellom individet og den Andre og ser denne først og fremst som gjenstand for en estetisk vurdering og ikke som moralsk vurdering; som en smakssak, ikke som et ansvar. Individuell autonomi blir slik satt opp mot moralsk ansvar og gjennom det fjernes et svært område av menneskelig samspill. "Å følge en moralsk impuls betyr å ta ansvar for Den andre, som i sin tur fører til at en engasjerer seg i Den andres skjebne og forplikter seg overfor hans/hennes velferd", sier Bauman. Han legger til at "den distanseringen og unngåelse av forpliktelser som foretrekkes av postmoderne strategier, innebærer ... tilbakeslag både i form av undertrykkelse av den moralske impuls og benektning og nedvurdering av moralske følelser (1998b, s. 133).

I folks vanlige oppfatning er den postmoderne borgerens fremste, og kanskje eneste, plikt det å leve et behagelig liv. Bauman viser til Stuart Mill som hevder at vi ikke har "alternative hjelpemidler for voksne mennesker, som vil dra nytte av de forskjellige måtene folk har løsrevet seg fra de tradisjonelle former for levesett og tenkning på, og likevel ville ta ansvar for andre på en fri og åpen måte" (1998b, s. 137). Bauman dweler ved at vi kanskje har hjelpemidler, men at vi ikke har tid til et nettverk av relasjoner som kunne gi plass og næring til dette. Samfunnet har satt grenser for de livsstrategier en kan forestille seg og ha muligheter for å sette ut i livet, hevder han. "Alle de konstruerte og utprøvde kunstige erstatningene for spontane moralske impulser, og det individuelle ansvar for Den andre, har sviktet". Verre er det at det også "har nedbygget vårt etiske vern mot faren for at den menneskelige impuls til kontroll og dominans skal forfalle til umenneskelig grusomhet og undertrykkelse"(1998b, s. 137).

Vi står igjen med behovet for å vende tilbake til våre gamle ressurser, moralsk sans og fellesskapsfølelse som ledesnor i våre daglige moralske valg. Siden vi ikke har noen pålitelige og generelt godtatte lover og regler for slik ledelse, blir det uvisse ikke en midlertidig plage en kan jage bort, men en varig livsbetingelse, hevder Bauman. Dette er jordsmonnet det moralske livet slår rot og vokser i:

Morallivet er et liv i vedvarende usikkerhet. Å være et moralsk menneske krever styrke og motstandskraft for å kunne stå i mot press og fristelser til å trekke seg fra felles ansvar. Moralsk ansvar er *ubetinget* og prinsipielt *udelelig*. Og slik kan en gjenkjenne moralske mennesker ved at de alltid er utilfreds med sin egen moralske adferd, ved den nagende mistanke om at de ikke var moralske *nok*.

Et samfunn som forplikter sine medlemmer til den vanskelige, men nødvendige oppgaven å ta vare på hverandre og å styrke fellesskapets saker slik at felleslivet kan overholde rettferdighetens og klokskapens normer, slik oldtidens *polis* gjorde – et slikt samfunn trenger verken disiplinerte undersåtter eller fornøyselsøkende forbrukere av samfunnsforsynte tjenester, men utholdende og stundom trassige, men ansvarlige borgere (Bauman, 1998b, s. 138).

Bauman skildrer her det moralske mennesket som et menneske som er på leting og utilfreds med seg selv. Identiteten er et prosjekt og et postulat, og en er selv ansvarlig for å utvikle den. Å være ansvarlig betyr ikke å følge reglene; det kan ofte kreve at en overser dem, eller handler på en måte som de ikke gir rom for. ”Bare et slikt ansvar gjør borgeren til det grunnlaget som et samfunn overhodet kan tenkes å bli bygd på for at det skal være ressurssterkt og reflektert nok til å kunne møte dagens utfordringer” (Bauman, 1998b, s. 138). Det finnes verken garanti for at dette er realistisk, eller sikre metoder å bruke for å oppnå dette målet. Den eneste forsikringen er ”byggherrenes iherdige anstrengelser” og ”bevisstheten om den nære sammenhengen mellom den autonome, moralsk selvdrevne og selvstyrte borger og et fullt utviklet, selvreflektert og selvkorrigerende politisk felleskap” (Bauman, 1998b, s. 138). Betingelsen han ser for dette er at dette må skje i fellesskap, da det ene ikke kan klare seg uten det andre.

Mennesket i postmodernismen må derfor både utvikle seg selv, sin person, og være pådriver for at samfunnets politikk utvikles. Å bruke personalismens tankerammer mener jeg kan være et godt utgangspunkt til dette. Slik kan personen få hjelp til å framstå som ansvarlig og myndig ved å tenke innenfor filosofiske og moralske termer. Samfunnsstruktur, med fokus på sameksistens og ansvar, kan også benytte sosiologiens tankerammer. Baumans egen moralsosiologi har rammer som er skapt i krysningen mellom sosiologi og moral, der ansvaret for den Andre er en forpliktelse vi ikke kan unnsnippe. Jeg mener at disse tankene, knyttet til kravet fra den Andre, på en unik måte kan utgjøre den kamp som utspiller seg i mennesker når de utvikler seg til personer. Derfor tror jeg at Baumans moralsosiologi og Monsens personalisme kan ha nytte av å ta i bruk hverandres begreper og tenkning om praksis. Innenfor postmodernistisk tenkning er det et mål å fremelske det flerartede og gjennom det tilby og legge til rette for at den enkelte kan finne fram til sin partikulære løsning. Det mener jeg en slik sammensetning kan legge tilrette for. Hensikten og målet er å heve tenkningen om

ansvar. Hvilket middel en bruker for å nå det målet mener jeg i dette tilfellet vil være underordnet, så lenge en alltid er bevisst på å behandle mennesker som mål og slik unngår å følge de Machiavelliske råd (Machiavelli, 2003). Det skulle ikke være vanskelig når en velger personalismen og moralsosiologien som tankerammer.

2.5 Hvordan motvirke tendensen til å "være oss selv nok"?

Å ha andre mennesker som mål og aldri som et middel, mener jeg er et nyttig utgangspunkt for å prøve å hindre at vi blir "oss selv nok". Med fokus på hvordan vi framtrer i forhold til andre, kan vi korrigere kurs og utvikle oss som mennesker. Den høyeste visdom er, i følge Sokrates, å vite grensene for sin egen innsikt og kunnskap. Derfor er det klokt å lytte til andres erfaringer og innsikt. Gjennom en lærevillig holdning kan den kloke forstå langt mer enn en ville forstått alene. Ydmykhet er et uttrykk for et åpent sinn og en evne til å se inn i sin egen feilbarlighet. Det motsatte er hovmod, og denne er klokskapens rake motsetning. Dette svarer til det Ibsen i *Peer Gynt* kaller "å være seg selv nok" (Brunstad, 2007).

Klokskap eller moralsk visdom er en holdning som kan hjelpe oss å handle godt i situasjoner som ikke er dekket av regler og prosedyrer. Derfor mener jeg en revitalisering av klokskap er nødvendig uten at dette skal underkjenne viktigheten av så vel teori som praktiske ferdigheter. "Den kloke er oppfinnsom og dyktig, men tenker ikke snevert egoistisk og kortsiktig opportunistisk slik som en machiavellisk fyrste. Den kloke fortaper seg ikke i egen interesse, men er forpliktet overfor det felles gode", i følge Aristoteles (Wivestad, 2002, s. 11). Hos den kloke er viten både integrert og formidlet av personen. Denne klokskapen kan utvikles i et godt pedagogisk rom der ansvar leves ut og ikke bare snakkes om. "Det er blant annet ved å følge slike kloke menneskers forbilde at vi selv kan bli kloke" (Wivestad, 2002, s. 11).

Gjennom forbildefunksjon og mot til å handle etisk, selv om en slites av at dette ikke var etisk nok, vokser klokskapen. Mot utvikles gjennom refleksjon og autentisitet, gjennom å utvikle seg som person via mange og ulike påvirkningskanaler. Har en selv ansvaret for danningen av seg selv, "både å være leiren som skal formes og skulptøren", er dette en individuell prosess. Slik tenkes det gjerne innenfor en postmodernistisk forståelse. Jeg mener det ikke må underkjennes at vi også er med å påvirke hverandre gjennom våre liv. Mollenhauer har gitt oss en utfordring og en ramme å tenke innenfor. Hans ideer blir kort presentert her, og anvendt senere i avhandlingen (5.4).

Klaus Mollenhauer, tysk pedagogisk filosof, 1928 - 1997, har utviklet en skisse til en moderne allmenn pedagogikk, der han vektlegger forholdet mellom den eldre og den yngre generasjon,

mellom barn og voksne. I koblingen av danningsteori, skjønnlitteratur og bildende kunst, tar han barnets og kunstnerens perspektiv. Han skreller av ulike strømninger og sentimental tenking og stiller det grunnleggende spørsmål: ”Hva er det vi ønsker for våre barn? Og er det som vi ønsker virkelig godt for barna?” (Wivestad, 2002, s. 3). Mollenhauer hevder at den enkelte får hjelp til å danne seg selv som menneske, og at ”den voksne oppdrar barna både ved å presentere kulturen og representere det i kulturen som kan ha betydning for fremtiden” (ibid.). Presentasjon innebærer at barna får presentert de voksne sin livsform slik at den voksnes verden blir nærværende for barna. Da blir oppdragelsen funksjonal. I denne avhandlingen er det denne siden av Mollenhauer sin allmenne pedagogikk jeg vektlegger. I Mollenhauers dannelsesberedskap legger han en forutsetning om ”å stole på barnets egen beredskap til å ville lære” (2002, s. 4). Derfor bør det trekkes inn i de voksnes verden, og de voksne bør ”uttrykke bestemte forventninger til det ... som hypoteser, skisser som er åpne for å bli korrigert i interaksjon med det enkelte barn” (2002, s. 5). Danningen som selvstendige mennesker mener Mollenhauer skjer gjennom ”selvvirksomhet, ... en virksomhet hvor barnet danner seg selv” (ibid.). Mollenhauer vektlegger sterkt, slik jeg forstår ham, hvordan barn i samvær med voksne har en indre driv til å danne seg selv, men han presiserer at selv om han her har fokusert på barna, ”... er vår danning som mennesker en livslang prosess” (2002, s. 5). Vi har vanskeligheter med vår identitet, hevder han, og avviser at identitet er noe vi har, eller kan oppnå. Identitetsproblemet gjør at vi må forme et ”utkast til selvbylde, en skisse av hvem jeg vil bli” (2002, s. 6). Mollenhauers svar på hvordan vi kan hjelpe barna med det er at vi må ”begynne med oss selv, ... organisere livet vårt slik at vi tar tid til å arbeide med eksistensielle problemer ... og dele våre erfaringer med de unge” (2002, s. 6). ”Utdanningsamfunnet står i fare for å prioritere konkurranseprestasjoner framfor eksistensielle prestasjoner ... [og] kan dermed komme til å motvirke danningen” (2002, s. 7). Konsekvensen kan da være at den moralske visdom, med den praktiske klokskapen og dømmekraften, den som skulle gi oss holdninger til umiddelbart å se hva som er godt og effektivt å gjøre i den enkelte situasjon, ikke blir utviklet (Wivestad, 2007, s. 312). Da kan konsekvensen være at vi alle blir som Peer Gynt, og må spørre : ”Hvor var jeg som meg selv, som den hele, den sanne? Hvor var jeg, med Guds stempel på min panne?” (Ibsen, 1867/1966 s. 144). Dette forpinte spørsmål, dette sprik mellom identiteter, bør appellere til voksnes ansvar. Da mener jeg at vi kan motvirke i oss selv tendensen til å ”være oss selv nok”.

2.6 Oppsummerende tanker og videre refleksjon

I dette kapitlet har jeg forsøkt å belyse hvordan vi som etisk og tenkende mennesker utvikler oss til moralske individer. Hva som driver oss til handling er det ulike meninger om og jeg har kort prøvd å redegjøre for den tenkning som mine to teoretikere bygger på. Mennesket som autonomt individ, slik Kant beskriver det er utgangspunktet for Monsen sin personalisme. Mennesket som beveget av appellen fra den Andres ansikt og Levinas tenkning, har Bauman valgt å ta utgangspunkt i. Denne teoretiske utleggelsen fant jeg viktig for å kunne ha den som utgangspunkt i forsøket på å skildre tiden vi lever i og hvordan mennesker tenker. Når jeg til slutt stilte spørsmålet om vi har rett til ”å være oss selv nok”, valgte jeg å knytte an til ansvaret vi har som formende på andre, til et pedagogisk perspektiv. Hele tiden er det viktig for meg å bruke litteratur som en hjelperamme å tenke innenfor.

Ibsens radikale åpenhet i det offentlige rom, med en frihet til å sende ut sannheter, mener jeg er viktig for bilde å strekke oss etter. Evnen til dialog er det essensielle. ”Å gå utenom” som Bøygen i *Peer Gynt* anbefaler, vet vi egentlig bare er en midlertidig utsettelse og en anger som vil vokse i våre sinn. Hvorfor er åpenhet i det offentlige rom så vanskelig for oss? Hva er det vi lar oss begrense og styres av? Er det mot vi mangler, eller er det en ”kultur” vi utlever når vi forblir tause og handlingsløse der både gjerninger og ord hadde vært på sin plass? Å skille seg ut av mengden som den handlende eller talende, kan være en belastning. Men våre medmennesker og ikke minst vi selv, er avhengig av en slik handlingsvilje. Dette er et medmenneskeansvar, ikke bare et ansvar for bestemte profesjoner og yrkesutøvere. Læringshistorien (6.4) jeg forteller er basert på det synet.

Også i vår tid opplever folk det som en betydelig provokasjon når noen endelig er frittalende om ting de mener man ikke bør uttale seg om. Derfor er det både frigjørende og av stor betydning å løfte blikket vekk fra daglige hendelser som kan ha gjort oss både døve og stum, søke inn til personer som Nina Karin Monsen (3) og Zygmunt Bauman (4) og lytte til deres refleksjoner om det samfunnet vi lever i. Slike forbilder trenger vi. Mine to teoretikere vil nå bli presentert i hvert sitt kapittel. Målet er å skissere et bilde av dem og deres tenkning for så senere se på hvilken måte de begge kan inspirere til etisk tenkning og moralsk handling.

DEL 2

Ingen kan gjøre alt, men alle har noe bare de kan gjøre.

*Vi kan ikke gi generelle lover og regler;
alle må søke å finne fram til sitt unike ståsted
og handle så etisk skapende som overhodet mulig.*

Nina Karin Monsen

*Å følge en moralsk impuls betyr å ta ansvar for Den andre,
som i sin tur fører til at en engasjerer seg i Den andres skjebne
og forplikter seg overfor hans/hennes velferd.*

Zygmunt Bauman

Den store tragedien er ikke den menneskelige brutalitet, men de gode menneskers taushet.

Martin Luther King jr

3 Monsens personalisme: Å være seg selv

”Å være seg selv”, er Ibsens ord i *Peer Gynt* for å beskrive menneskers forskjell fra trollene. Menneskers forskjellige måter å være på, mener jeg filosofen Nina Karin Monsen har beskrevet på en innsiktsfull måte. Hennes skildring av de ulike måtene vi kan velge å fremtre på, viser på en tydelig måte menneskers valg. Hun vektlegger også samspillet mellom mennesker og peker videre på samfunnsstrukturen som kan være både fremmende og hemmende for menneskers mulighet til å fremstå som personer. Derfor vil det i presentasjonen av Monsens personalisme primært bli vektlagt hva hun selv har skrevet om personen i forhold til etikk, kommunikasjon, demokrati og makt. Målet er å kunne si noe om et personalistisk syn på ansvar og om det myndige mennesket. Dette anser jeg som viktig for hvordan vi kan være ansvarlige voksne i praksis.

3.1 Kvinneaktivist og personalist

”Skal du tenke noe viktig, må du møte motstand og kanskje smerte. Ingen viktige tanker kommer rekende på en fjøl”, sier Monsen (Aurdal, 2005). Hun engasjerte seg sterkt i kvinnebevegelsen i Bergen på 1970 tallet og oppgir sine grunner for å være med til et ønske om å fornye tenkning om kvinner; å se dem som person. Interne stridigheter oppstod i bevegelsen og hun reagerte på maktkampen som hun opplevde drepende for debatten. Selv ble hun ekskludert (ibid.), og ironisk nok levnet liten ære:

Hvis det var noe jeg ville i kvinnebevegelsen, var det å gjøre kvinner opptatt også av den ære som ble regnet som maskulin. Ikke bare ære som noe seksuelt, som dyd, som er det tradisjonelt kvinnelige, men ære som mot og innsats. Jeg ville overføre hele det

moralske univers til begge kjønn ... Det er et fryktelig lavt refleksjonsnivå i samfunnet (Aurdal, 2005, s. 3).

Hennes oppfatning av ære og moral var det ikke plass til, og var heller ikke ønsket. Hun avkrefter en karakteristikk som ensom feminist, og forklarer at det ligger mange ulike betydninger i ordet feminist. Hennes fokus er ”at kvinner skal frigjøre seg selv som person, utvikle seg som kjærlig, verdig, skapende og dialogisk, sannferdig og modig” (Aurdal, 2005 s. 5). Monsen bruker begrepene likestilling og likeverd om hverandre selv om de i feministisk tradisjon vanligvis står for to ulike forståelser av kjønn og strategi (2005, s. 3). Hun forklarer:

Jeg bruker likestilling om det som er målbart; lønn, muligheter, det sosialt og politisk rettferdige ... Likeverd dreier seg om at du skal ikke diskrimineres på grunn av biologiske forskjeller. Dette markerer menneskets åndelige dimensjon som ikke kan måles. Dette er to dimensjoner. Begrepene bør brukes om hverandre. Men du kan ikke plassere meg i en politisk bås. Den eksistensialistiske, personalistiske tradisjonen i vår idéhistorie, vi kan også kalle den for skapende humanisme, går ut på dette. Det er en ibsens tradisjon om at mennesket ikke endelig formes av samfunnet eller av biologien, men at det finnes en tredje dimensjon, personligheten eller åndeligheten. Mennesket må utvikle og frigjøre seg som person. Finne fram til sitt livs mening (Aurdal, 2005, s. 3–4).

Monsen har et langt forfatterskap bak seg, bosatte seg igjen i Bergen i 2004 og ble fra samme år statsstipendiat. Ved bekjentgjørelsen ble det henvist til hennes aktivitet i den norske offentlige debatten innenfor et bredt spekter av temaer; livssyn, etikk, kjønnsroller og menneskerettigheter (”Nina Karin Monsen”, 2007).

Hun sier selv at det personlige er en rød tråd gjennom all hennes tenkning (Aurdal, 2005). I forordet til *Det elskede mennesket: Person og etikk*, sier hun følgende: ”Denne boken er skrevet for å oppfordre og oppmuntre mennesker til å øke trangen til å være person, slik at flest mulig kan bli følsomme nok til å få øye på det personlige og utvikle mot nok til å leve i en etisk virkelighet” (Monsen, 1987/2000a, s. 9). Tankene hun legger fram mener hun kan forstås innenfor ulike dimensjoner, og her blir personalismen som et eget tanke-system, eller filosofisk skole, framhevet. Ideen om personen er grunnlaget i vår kultur, og at alle kristne og humanistiske verdier er nøye knyttet til begrepet person (Monsen, 1990/2000b, s. 8). Personalismen er en metode ”til dypere livsopplevelse, til personlig vekst og klarere opplevelse av meningen med livet. Derfor er denne filosofien også en livsform” (Monsen, 2000a, s. 10). Virkeligheten har en grunnleggende etisk dimensjon og blir derfor meget vesentlig. ”Å være en person blir et korstog, et korstog for å skape virkelighet og godhet, fremme kommunikasjon og ekte fellesskap” (2000a, s. 10). I tråd med en slik forståelse inviterer hun derfor leserne til en dialog ”først og fremst om hva det vil si å være menneske” (ibid.). Dette mener hun er nødvendig for å fremme åndelige tanker og erfaringer uten at dette

skal ende i diskusjoner og konflikter om hvem som har den *sanne tro*. Jeg mener Monsen her inviterer til en svært nyttig debatt og oppviser en stor åpenhet og inkluderende holdning vi trenger i et pluralistisk samfunn. Når hun oppfordrer til å ta tilbake den moralske tenkningen og ideen om den moralske verden, tenker hun ikke dette bare privat og i forhold til våre nærmeste, men også i et større sosialt fellesskap (Monsen, 2004, s. 9). Det må bli en ny konsensus om hva det vil si å leve anstendige og personlig ansvarlige liv. Et pretensiøst anliggende, innrømmer hun (ibid.). Hun forventer motbør for sin optimisme på bakgrunn av at mange mener mennesket er ondt og likegyldig. Til det hevder hun ”at ingen er så onde at de ikke har godhetens mulighet i seg” (Monsen, 2000a, s. 11).

Tankegodset sitt oppgir hun å ha fra eksistensialistisk, personalistisk og humanistisk filosofisk tradisjon, spesielt fra den franske filosofen Emmanuel Mounier, (Monsen, 2000a, s. 10).

Derfor mener jeg en kort presentasjon av personalismen vil være nødvendig. Det kan være med å gi rammer til å forstå Monsen sine tekster.

3.2 Personalismen

Personalisme betegner

en rekke nokså forskjellige oppfatninger som søker å avgrense mennesket skarpt fra tingenes verden og andre levende vesener. Personalisme advarer gjerne mot den forståelse av mennesket som kommer til uttrykk i alminnelige, antropologiske bestemmelser, og den fremhever i etikk og verdifilosofi det konkretiserte ved hver handling og hvert menneske (Kunnskapsforlaget, 2006, s. 807).

I nyere tid er det primært Martin Buber sin presentasjon av personalismen i *Jeg og Du*, 1922, og Emanuel Mounier i *Le personalisme*, 1950, som er kjent. ”I nyere norsk filosofi er Nina Karin Monsen representant for personalismen, for eksempel i *Det elskende mennesket: Person og etikk*, 1987” (ibid.). Monsen sier at personalismen er en slags variant av eksistensialismen, og tilføyer at personalismen er den håpsgivinge delen av eksistensialismen. Martin Luther King jr. og Pave Johannes Paul 2. er kjente personalister (Aurdal, 2005). Det er en kjempende humanistisk tenkning, der personen settes fremst, men personalisme er ikke individualisme. Tenkningen er at alle verdier i samfunnet og familien springer ut fra personen og har derfor med moral, barmhjertighet og sjenerøsitet å gjøre (Aurdal, 2005). Mennesket er først og sist person (Monsen, 2000b, s. 8). Dette utsagnet får meg til å tenke at individualisme forstått som en tenkning og praksis som bare kretser om en selv, ikke er opptatt av andre mennesker og derfor ikke forenlig med moral, barmhjertighet og sjenerøsitet. Da blir det viktig, slik jeg ser det, å skille mellom individualisme og individualitet, og knytte det siste til det å ta egne valg,

men med andre mennesker som mål. Slik sett tror jeg at personalismen kan gi meningsinnhold til begrepet individualitet.

Personalistisk filosofi kan ikke taes til inntekt for verken ”et populær- sosiologisk eller et konservativt” menneskesyn, men knytter denne filosofien eksplisitt til moral (Monsen, 2000a, s. 135). At politikere ikke ser betydningen av moral, men snarere oppfatter snakk om slike emner som ”en rød klut”, har Monsen ulike teorier om:

Kanskje er det mange som ikke tåler tanken på at de selv ikke til enhver tid kan fremstå som best eller like gode som alle andre? Eller for at de i realiteten har gitt opp sin egen vekst og derfor ikke vil bli minnet om andre som strever videre? Eller fordi de har en dyp angst for å ta ansvar? Kanskje oppstår denne aggresjonen fordi moral deler mennesker inn i forskjellige kategorier; noen blir bedre enn andre. I et likhetssamfunn anses det gjerne for å være uhørt (Monsen, 2000a, s. 135).

Slike tanker mener jeg det er viktig å ha mot til å kommunisere. Det harmonerer med ideen om at personalismen har målsetning om å gi mennesker mot til å leve og til finne fram til sitt livs mening. Personalistiske tanker er ikke nye og kan føres tilbake i filohistorien til Heraklit, 536-470 f. Kr. Fra nyere tid er det hovedsakelig Søren Kierkegaard, 1813-1855, sine tanker om ”det personliges rolle for og i erkjennelsen” som klart understreker de personalistiske ideer. Betegnelsene ”personalist” og ”personalisme” ble først brukt i 1860-årene i USA (Monsen, 2000a, s. 193), men ble som filosofisk tenkning kjent da den ble videreutviklet i mellomkrigstiden av den franske filosofen og forfatteren Mounier, 1905-50. Han var meget engasjert i samfunnsproblemer og på bakgrunn av dette utviklet en meget personlig farget filosofi; personalisme. Den enkeltes personlighet hadde forrang over de materielle og kollektive interesser og slik laget han en syntese av kristen tenkning og sosialisme (Kunnskapsforlaget, 2006, s. 594). Mounier var en åndelig kraft i fransk kulturliv, ikke minst gjennom tidsskriftet *Esprit* som han grunnla i 1933. Han klarte å integrere følelser og intellekt og forankret alltid følelsene i bevissthet og visdom (Monsen, 2000a, s. 10). Som aktiv katolikk var det naturlig for ham. På spørsmål om hvor nært personalismen er knyttet til et kristent verdigrunnlag sier Monsen: ”Ganske nært. Om du kan begrunne hvorfor mennesket har en iboende, naturlig verdighet uten å bruke Gud, kan du likevel ha en ikke-kristen personalisme. Jeg ser ikke hvordan det er mulig, mennesket har en iboende verdighet fordi vi er skapt av Gud” (Aurdal, 2005). Mouniers budskap var, i følge henne, at virkelighet, mening og sann erkjennelse forutsetter kjærlighet og kommunikasjon (Monsen, 2000a). Inspirasjonen til den personalistiske bevegelsen tilskrev Mounier den franske forfatteren Charles Peguy som han kom under innflytelse av i 1929 (”Emmanuel Mounier”, 2007). Mounier hentet også mye inspirasjon fra den franske filosofen og eksistensialisten Gabriel

Marcel, 1889-1973, som gjennom begrepene kroppslighet, engasjement og dialogforhold pekte på personens bundethet til denne verden og det krav dette stiller til oss om å kommunisere med andre gjennom et Jeg-Du forhold (Sveen, 2004, s. 31–32).

I dag brukes begrepet personalisme i to ulike betydninger; en som vektlegger personen som individ, som fri og bevisst med en individuell vilje, og en annen betydning som en lære som skiller mennesket som person og individ (Sveen, 2004, s. 31). Hos Mounier står personalismen i denne siste betydning som motsetning til individualismen, fordi mennesket som person kun kan bli seg selv gjennom samværet med andre personer. Slik begrepet brukes skiller det altså mellom å være person og individ. I norsk språkbruk er det mange ulike betydninger av disse to begrepene og til dels er det også en overlapping av betydning. Derfor må en, ut fra en personalistisk tenkning, nyansere og definere begrepene tydelig (Monsen, 2000a).

3.3 Begrepsbruk i personalismen

Å kartlegge hvilke verdier og konsekvenser begrep er ladet med og peker ut, er interessant, men ut fra en personalistisk tenkning må en trekke klare grenser. Monsen viser til at vår sivilisasjons arv reflekteres både i kulturen vår og i språket vårt. Spesielt vektlegger hun viktigheten av å se ”at personen og det personlige er en tredje dimensjon, som overskrider både det individuelle og det kollektive” (Monsen, 2000a, s. 16). Mounier hevdet at en ikke naivt kan bli personer, men at dette er en virksomhet og et arbeid som både er hardt og krevende. Monsen kommenterer at dette arbeidet er nødvendig, og legger til at det ”kanskje det eneste nødvendige arbeidet som, er felles for alle mennesker, uansett levekår og tid” (2000a, s. 25). Begrepene person, individ, menneske og masse menneske blir derfor svært viktige i Monsen sin utleggelse av personalismen og vil i det kommende bli presentert hver for seg.

3.3.1 Begrepet person

Forståelsen av termen person er ifølge Monsen avgjørende og hun anser denne som den viktigste i filosofisk sammenheng. Termen er kvalitetsbestemmende, angår indre egenskaper og mellommenneskelige relasjoner, og er derfor ”verdiutpekende” (Monsen, 2000a, s. 16). Det å være person handler om å stå ansikt-til-ansikt med omverden som et fritt og levende menneske og antyder noe om å være et konfronterende, tydelig og synbart menneske som gjør inntrykk og setter spor. Derfor skiller personen seg ut og blir en naturlig autoritet. ”Personen

er et indre moralsk menneske, ikke på grunn av ytre regler og normer, men av en naturlig selvfølgelighet. Personen blir derfor i mange situasjoner en påminnelse om ekthet og god moral” (Monsen, 2000a, s. 17). Dette kan forbindes med det skapende og engasjerte mennesket som kan stå i mange forskjellige relasjoner til omverden, og som virkelig evner i møter å se andre og virkeligheten i øynene (2000a, s. 17). Derfor åpner personbegrepet for ekte fellesskap og reell intersubjektivitet og personen er en ”troende”, en som tror på det å være person, tror på andre personer og på verdien av å være personlig. Slik knyttes det metafysiske og religiøse overtoner til begrepet, og hun bruker begrepene ”person, personlighet og personlig for å framheve mennesket som ånd, et jeg, eller et selv, samtidig som personen er fylt av vilje, moral og mening (2000a, s. 18). Som en konsekvens av dette trekker hun at mennesker som personer ikke står i motsetning til fellesskapet, men til tomhet, mangel på engasjement, meningsløshet, og til det stereotype, rollepregede og mekaniske mennesket. Hun konkretiserer:

Menneskesynet blir positivt verdiladet, mennesket selv fremstår som noe iboende verdifullt og tilværelsens mål blir å fremme og verne om åndelige verdier... Personalismen motarbeider alle syn på mennesket som gjør det til et eksemplar, en kopi av alle andre eller en rolle, den står for kvalitets- og verditenkning og for det motsatte av reduksjonisme og kynisme (Monsen, 2000a, s. 18).

Det sosiale liv er den eneste vei til det personlige: ”Bare gjennom anstrengelsen ved å kommunisere og uttrykke seg selv i forhold til andre, utvikles personen. Ingen blir person i enerom.” (2000a, s. 88). Personligheten er vår særegenhet og vårt adelsmerke. Denne dimensjonen hevder hun vi må bli bevisst, for å kunne se virkeligheten som noe levende (2000a, s. 94). For å forklare hvordan dette personlige kan sees, viser hun til Platons hulelignelse og konkluderer med at det personlige er vår mest fundamentale og viktigste erfaring; ”det er selve erfaringen av hva det betyr å være menneske, å være i livet som menneske. Uten denne erfaringen vil ingen kunne ta i bruk sine muligheter, de blir bare tomme skall, masse menneske eller dets antitese: individ” (2000a, s. 95). ”Bare den som virkelig bruker sin vilje, kan både ha fremtidshåp og ta ansvar for sitt eget liv” (2000a, s. 88) Denne viljen som her nevnes på en slik måte, kan da være med å utforme en ny kurs og slik kan en kontinuerlig være i utvikling som person. Til dette trenger en å forholde seg til andre mennesker som samtalepartnere; gjennom dialog og kommunikasjon.

Kommunikasjon er noe langt mer enn utveksling av informasjon eller konversasjon. Sett utenfra blir personens form: ”en skiftning mellom selvhevdelse og selvutslettelse. Denne fundamentale rytmen kan skjernes i alle dens manifestasjoner. Men sett innenfra blir det en

veksling mellom dialogpartnere, enten de andre eller en selv, eller begge deler” (2000a, s. 95). Et menneske blir da, slik jeg forstår det, en person når det fremstår i forhold til andre mennesker med empati og handlingsvilje. Gjennom møter vil personen både kunne se andre og virkeligheten i øynene, og derigjennom åpne for ekte fellesskap og intersubjektivitet. Derfor kan en si at en person kjennetegnes både på indre og ytre egenskaper, i motsetning til karakteristikken individ.

3.3.2 Begrepet individ

I motsetning til person som er beskrevet ut fra kvaliteter, er begrepet individ i all hovedsak å forstå som en kvantitetsbestemmelse. Det er å betrakte som et eksemplar av arten menneske, en utskillelse av ett menneske fra massen av mennesker. Individet kan lett bli sett på som en selvdyrker fordi det er opptatt av adskillelse og stiller seg utenfor massen. Individets vilje er ”å være annerledes” (Monsen, 2000a, s. 19). Hun hevder at dette i noen tilfeller kan sees på som noe positivt fordi individet gjennom sine stadige brudd med massen, kan bli en forandrer (2000a, s. 19). Slik sett mener jeg at begrepet individualitet også kan brukes i denne sammenhengen. Problemet er, i følge henne, at individets grunnleggende manglende interesse av å bli en del av massen, eller av at massen skal slutte seg til individet, viser en tydelig holdning om å ha mer enn nok med seg selv og sitt. Dette forhindrer individet fra å virkeliggjøre et bedre liv for alle og det er primært den manglende oppmerksomhet på andres behov og ve og vel, som forhindrer det, mener jeg. Dette manglende møtet mellom individet og ”de andre” / samfunnet, kan lett føre til fremmedfølelse, tomhet og meningsløshet hos individet. At denne forståelse av individet gir grunnlag også for et menneske- og et samfunnssyn, er ikke vanskelig å følge (2000a, s. 20). Individ og masse gir innhold til hverandre og forutsetter hverandres eksistens. Med dette menes at individet velger både å ikke være person og å ikke tilhøre en masse. Det velger å stå alene. Massen derimot består også av dem som ikke velger personens måte å være på, men de finner likevel en tilhørighet med hverandre i sin utenforståendehet. Når det gjelder kvalitet og indre egenskaper, er det ikke noen forskjell om mennesket forstås som individ eller som medlem av massen, for dette kommer etisk sett ut på ett (2000a, s. 20). Man har ikke tanke for andre enn seg selv og foreviser derfor ikke mot til å leve i en etisk virkelighet, slik en person vil gjøre. Å ta den etiske virkelighet på alvor er da slik jeg forstår Monsen, personens store forskjell fra individ og masse menneske.

3.3.3 Begrepet menneske

I filosofisk sammenheng, knyttet til personalismen, skal termen menneske forstås som jordisk vesen forskjellig fra andre levende vesener. Menneskelig betyr derfor det som verken er dyrisk eller guddommelig. ”Men på grunn av de arter mennesket skilles ad fra, vil begrepet tendere mot en diffus kvalitetsbestemmelse, uten avgjørende mellommenneskelige konsekvenser” (Monsen, 2000a, s. 20–21). Det som skiller mennesket fra dyrene blir gjerne primært forbundet med språket og fornuften, men kan også innbefatte ”edle” kvaliteter som barmhjertighet og uselviskhet. ”Mennesket er alene om å være human” (2000a, s. 21). Begrepet blir tendensiøst gjennom at det opphever mennesket over alt annet liv og kan derfor, sier hun, virke skadelig på holdningene til annet jordisk liv. Det positive som kan følge av et slikt syn, er det ansvar og den forpliktelse som dermed ligger på menneskene og at de ikke må oppføre seg inhumant med brutale og grusomme normer og verdier. Gjennom en slik vektlegging mener jeg Monsen åpner for ansvar i en mye større sammenheng enn den umiddelbar mellommenneskelige. Vi må ta inn over oss det alvoret i vår tid som knytter seg til helheten vi lever i, og i den sammenheng vurdere våre verdier og normer. *Alvoret i vår tid*² er et fellesbegrep både på Monsen og Baumans engasjement i samtiden. Jeg mener deres ulike utgangspunkt også på dette temaet kan være berikende og utfyllende.

I relasjon til det guddommelige viser menneskene sin litenhet, og at de ikke har grunn til å tro at de er noe. Å huske at en er menneske og ikke dyr, eller Gud, blir derfor en klassifisering som kan brukes så vel til arroganse som til mindreverdighetsfølelse (2000a, s. 22). Både arroganse og mindreverdighetsfølelse er lammende på menneskers mulighet for å ta ansvar over sitt eget liv. Det er også lammende på muligheten for å leve i en etisk virkelighet og være med på å gi fremtidshåp. Til det trengs personer, verken individ, mennesker eller masse-mennesker, for å bli i Monsen sin terminologi.

3.3.4 Begrepet masse-menneske

Begrepet masse-menneske gir en kontrast til begrepene person og individ, og er derfor en avgrensning av begrepet menneske. Monsen viser til den spanske filosofen José Ortega y Gasset sin utleggelse av begrepet om massen:

² *Alvoret i vår tid: Oppdragelse og dannelse i et samtidsperspektiv*, er tittelen på en konferanse som blir holdt i mai 2008 på Røros. Her vil Vetlesen, Monsen og Bauman være hovedforedragsholdere. På delseminar foreleser blant andre Inge Eidsvåg og Lars Løvlie. Dette mener jeg gir en ramme for at nærhetsfilosofi, personalisme og moralsosiologi kan bli tenkt inn i en pedagogisk setting. Det opplever jeg som meget tiltalende.

Masse er enhver som ikke av særlige grunner tillegger seg selv en spesiell betydning – det være til godt eller ondt – men betrakter seg selv som et gjennomsnittsmenneske og som dog ikke grøsset, men føler seg vel når han merker han er som andre (Massemenneskets Oprør, 1934, s. 14 referert i Monsen, 2000a, s. 22).

Å ikke tillegge seg selv en spesiell betydning, opplever jeg som fatalt av flere grunner. For det første tenker jeg om dette kan skyldes en oppdragelse preget av ”Jantelovens” regler med fokus på at en ikke skal tro en er noe, men også på om man har manglet opplevelser som viser at det nytter å stige ut av massen og handle. Begge tanker gjør meg like opprørt.

Massemennesket er et gjennomsnittsmenneske og trives med det. Hvorfor det trives er kanskje knyttet til manglende personlig trygghet, til manglende mot. Denne moderne mennesketype betyr nivellering på alle plan. Med middelmådigheten som hovedideal, blir nytelsessyke, selvgodhet og komfort sentrale verdier: ”Massemennesket anerkjenner ingenting utenom seg selv” (Monsen, 2000a, s. 22), tar ingen ting alvorlig, mangler moral og nekter å underkaste seg noe som helst. Å tjene noen, eller å ha forpliktelse, er ikke i bevisstheten til massemennesket (2000a, s. 23). Smak og behag styrer massemenneskets målestokk for hva som er ondt og godt, og de har derfor ”en forstokket sjel” og er ”intellektuelt forkalket”, sier Ortega y Gasset (Monsen, 2000a, s. 22). Dette opplever jeg som en beskrivelse av et menneske som er utenfor muligheten til å bli påvirket og derved lære, og det vil jeg stille meg spørrende til. Jeg velger å tro at mennesker kan påvirkes og at vi alle har et ansvar for å påvirke til etisk tenkning og moralsk handling. Jeg vil si meg enig i den iberiske tradisjon om at mennesket ikke endelig formes av samfunnet eller av biologien, men at vi må appellere til en tredje dimensjon, til åndeligheten. Det er det optimistiske utgangspunktet jeg har valgt. Bruker vi ikke vår mulighet til å påvirke vil massemennesket kanskje forbli massemenneske, kanskje nettopp fordi de ikke ble utfordret på sin væremåte. Det mener jeg er et stort medansvar å påta seg.

Massemennesket driver sine synspunkter igjennom uten å bry seg om å angi grunner for sine meninger. Resultatet er mennesker preget av ansvarsløshet, selvgodhet og selvopphøyelse (2000a, s. 22–23). Det kvantitative ved massemennesket er blitt kvalitativt; den alminnelige type er en som ikke skiller seg ut fra massen, men som har en kvalitet som er felles for alle. Massemennesket må ledes, hevder Monsen, og det rir gjerne på enhver bølge i tiden, så sant det ikke må yte noe. Der det kan høstes kortsiktige fordeler, er massemennesket ”med”. Massemennesket er ”grunnleggende opportunistisk” (2000a, s. 23). Slik jeg forstår dette vil massemennesket bare kunne ledes dersom det ligger en personlig gevinst i det. Dette er for

meg en altfor pessimistisk konklusjon og kanskje også handlingslammende. Hvor er det blitt av ideen om at det nytter å prøve? Det mener jeg er et betimelig spørsmål.

Siden begrepene person, individ og menneske i vanlig norsk språkbruk brukes om hverandre, var det nødvendig å klargjøre begrepene, for å kunne uttrykke noe sentralt og fornuftig om menneskelivets kvaliteter. Slik begrepene er brukt trekker de opp grenser i det menneskelige og de skjelner mellom mennesker. Monsen utdyper videre ”at det er ikke sant at alle er personer, eller alltid er det. Derimot er det sant at vi alle er det av og til, og at alle kan, uttrykke seg som person oftere og oftere” (2000a, s. 24). Dette forstår jeg slik at det er avhengig av vår egen vilje og at vi selv kan velge hvilken form vi trer fram i. Dette underbygger hun med at vi alle er tinglige, rollepregede, stereotype og avgrensede, og vi velger derfor stadig både masse menneskets og individets livsførsel. Dette gjør oss til et mangedimensjonalt vesen. Likevel kan vi ikke unnsnippe de etiske og skapende krav til oss og la være å se ”de andre” og oss selv som personer. Veien vi må gå og vårt mål, blir til i spenningen dette skaper. Å finne broen mellom det individuelle og det kollektive, er en utfordring ingen kan unndra seg. ”Når en svarer på denne utfordringen, vil en måtte erfare det personlige; personen er denne broen” (2000a, s. 24). Dette synet deler jeg til en viss grad. Person blir da den funksjonen en inntar når en velger å stige ut av massen, ta individuelle valg, og det er i denne sårbare situasjonen vi må vurdere hva som styrer oss og ta ansvar for våre valg. Slik tenkning kan føre til moralske handlinger som uttrykk for å ha sett den Andre. For å lykkes i dette må en kunne kommunisere på en åpen og inkluderende måte.

3.4 Kommunikasjon i et personalistisk perspektiv

Kommunikasjon er mer enn utveksling av informasjon, eller konversasjon, fordi møtet er et sammentreff bestående av to mennesker som står ansikt til ansikt med hverandre, med seg selv og med virkeligheten rundt seg. ”Sammen skaper de Vi-et ikke på bekostning av Jeg-et eller Du-et, men i den samme handling. Møtet konstituerer både Jeg-et, Du-et og Vi-et; ingen av dem vil eksistere uten i selve møtet” (Monsen, 2000a, s. 96). ”Om personenes form er dialogen, er masse menneskets form konversasjonen, og individets form er monologen” (ibid.). Dette er det ikke vanskelig å si seg enig i. Personens form er som en konstant samtale mellom likeverdige og respekterte partnere. Når vi svarer ekte og ærlig på det andre gjør og sier, og de svarer oss, opplever vi at ”det personliges form bli selve pusten i det mellommenneskelige”. Det blir som ”når vi akkompagnerer hverandre, som var vi del av et orkester og spilte det samme musikkstykket” (2000a, s. 96). Dette er en vakker skildring og

det harmonerer med det Bakhtin skildrer i sin dialogisme (1.4.1) Å virkelig se den Andre og slik invitere til samspill, det er å være åpen for et personlig møte. Slike møter tror jeg verken individ eller masse mennesker vil åpne for. De er bare opptatt av egen ord og tanker, eller av fellesskapets røst. Likeverdighet og respekt for andre, er en fjern tanke for dem. ”Den mest typiske erfaringen av det personlige er *opplevelsens* fundamentale realitet”, sier Monsen (2000a, s. 97). Da er det slik at våre opplevelser og hva vi gjør med dem, vil spille en enorm rolle både for vår egen og for de andres skjebne. Selve forholdet vil i en slik situasjon også settes på prøve tror jeg. Derfor må vi ”ta det subjektives egenart alvorlig, respektere det og ikke forsøke å transformere det” til noe objektivt (2000a, s. 98). Opplevelser må tas alvorlig, og det er viktig å erkjenne hva de gjør både med en selv og med andre. Å erkjenne våre opplevelser, at den personlige virkelighet huser oss, vil skjerme oss mot opplevelsen av at ”ingenting ... gjør inntrykk på oss” (2000a, s. 98). Det tror jeg vil forhindre at vi blir kalde og kyniske. Slik kan vi jobbe med oss selv. Å bli personer er ikke en naiv prosess, men selvvirksomhet. Det er jeg enig med Monsen i.

I ”den personlige virkelighet kommer tilværelsen hel til oss ... Vi er ikke *tabula rasa*” (2000a, s. 99). Jo mer vi makter å ”skape sammenhenger, trekke linjer mellom det mest uventede, desto mer vil vi kunne få fram det personlige i enhver situasjon” (2000a, s. 99). Dette betyr i hverdagen å kunne legge til rette for å konsentrere seg, å få sammenhengende tid nok til å gå i dybden og ikke minst skaffe tid til stillhet for refleksjon og helhetsopplevelse. Den personlige virkeligheten er vår i et fellesskap fordi ”å være person er å motta og dele” og via det personlige blir vi oppmerksomme på at vi aldri er alene (2000a, s. 100). Monsen presiserer at dette fellesskapet ikke er som masse menneskets, som blir slukt av fellesskapet, eller som individets forsøk på å heve seg over det. Personen hevder sin egenart og bestreber seg på å samarbeide. ”Det er bare som person vi har en felles virkelighet, ikke som individ” (2000a, s. 100). Hvordan vi bruker denne virkeligheten og ideer til hvordan vi kan bruke den, ville vært interessant å tenke videre rundt. ”Den personlige virkelighet er *eiet*, den er vår *eiendom*”, (2000a, s. 101), men her foregår det en kamp fra andre som prøver å innbille en at de vet bedre; samfunnets autoritetspersoner, eller lærere som vil gjøre en til lydige elever. ”Den som lar seg herske over av autoriteter har ingenting til overs som springer ut fra personlighetens rikdom” (2000a, s. 103). Dette er svært viktig fordi det har med menneskers personlige virkelighet å gjøre. Å gi opp og overlate til andre, er å abdisere fra eget liv. Det kan være direkte helsefarlig, tror jeg.

Å forsøke å bli eid av en annen person, vil alltid bety at en ender som vrak. Å la seg eie er å devaluere seg selv, tilbake er ingen eiendom av verdi.

Å ville eie andre er på samme måte å devaluere dem, å anta at de er herreløse objekter. Det er også å anta at en selv er herre, og ikke person. Bare individer kan eie andre, personer kan bare engasjere seg i og for andre ... Dette betinger en ny norm: vi er nødt til å slåss om eiendomsretten til vår egen personlige virkelighet. Vi må ikke bare stå som formelle eiere, men bli reelle makthavere.

Det gjør vi ved at vi konstant arbeider for at våre følelser, tanker, valg og handlinger virkelig er *våre* (Monsen, 2000a, s. 101–102).

Et menneske har plikt til å slåss for eiendomsretten til seg selv og vente tilsvarende av andre. Vil en være voksen må en hevde denne (2000a, s.102). Den personlige virkelighet er derfor ingen bekvem hemmelighet, eller en oase av fred og ro. Den er mer som ”en kampsoner, en markeringsplass” (2000a, s. 102). Dette sier mye om viktigheten av å være årvåken og tilstede i egen virkelighet. Valget av den personlige virkeligheten er et valg mellom egne lover og innsikter, og de lover og innsikter vi tror tilhører andre eller det almene. ”Ofte kan det være et spørsmål om å vinne makt eller tape ansikt” og derfor ”blir valget dypt etisk” (2000a, s. 104). ”Å velge å være seg selv er ikke bare å velge ærligheten”, sier Monsen, en velger også utvikling i de mellommenneskelige relasjoner (2000a, s. 105). Menneskekunnskap blir da viktig. ”Å velge er følgelig menneskelivets dypeste innhold og realitet. Å leve er å erfare valgets kvaler, å gi form til en mangfoldig, plastisk og bevegelig materie; seg selv” (2000a, s.105-106). Daglig omgis vi av konstante motstridende dimensjoner, som kompliserer det hele for oss. ”De daglige valgene må derfor som personen, være dialogiske, utformet slik at de bekrefter, ikke bare en polaritet, men selve sammenhengen, og slik uttrykke en serie med polariteter” (2000a, s. 106–107). Denne tenkningen om dialog samsvarer med Bakhtins begrep *polofyni*. Som instrumentene i et musikkverk gir klang og rom som er i et avhengighetsforhold til hverandre, vil ord i kommunikasjon ha samme mulighet til berikelse (Bakhtin, 1998). Stemmer skaper, stemmer beriker, også når de er polare. Dette skal det mot til å velge. ”Om vi skal kunne leve som personer, må vi altså velge selve *valget*. (...) Å velge valget vil si å velge det personlig som tilværelsens grunn” (2000a, s. 108). Det å uttrykke det personlige er da det samme som å bestrebe seg på å leve det gode liv (2000a, s. 113).

Manglende tydelighet i samvær med andre, tapper eksistensfølelsen. I denne sammenhengen hevder Monsen at svakhet ofte er et annet ord for feighet:

Feighet er noe en burde beskjefte seg spesielt med. Om en lar være å handle i en situasjon der en er overbevist om at noen burde ta affære eller si sin mening, vil det slå innover. En vil føle skam, føle seg liten, erobret av de andre, føle seg som ingen. Selv ubetydelig feighet vil fjerne en partikkel i ens personlighet og frembringe en

uvirkelighet. For hver gang en ikke viser hvem en er, vil en heller ikke selv føle at en er. Tomheten vil langsomt sige innover (Monsen, 2000a, s. 113).

Vi føler oss som noen, ikke minst når vi oppviser mot. Denne indre egenskapen utvikles best i situasjoner hvor autoritet og plass i hierarkiet risikeres. ”Mot utvikles best i nære relasjoner” og gjennom at en ”sier fra om hva en mener og griper inn der det er grunn til det” (2000a, s. 114). Gjennom å konfrontere her og nå, er en med å skape rettferdighet og godhet. ”Veien til den personlige virkelighet går derfor gjennom enkelt, dagligdags mot” (2000a, s. 114). At personalisme eksklusivt knyttes til moral og ikke til et populær sosiologisk syn, er klart. Likeledes er det tydelig at det også betyr det motsatte av reduksjonisme. Dette leder tankene mine til Levinas beskrivelse av ansvar som erfart idealitet og vårt oppdrag å være en moralsk aktør. Gjennom et slikt engasjement for det gode, vil en også våge å erfare det onde og makte å se sin egen skyld og skamme seg. ”Skyld og skam er vesentlige momenter i selverkjennelsen, ikke fordi en skal gråte over egen usselhet og utvikle en negativ form for selvopptatthet”, sier Monsen, men for ”dypt å kunne innse ansvaret for sin egen tilværelse” (2000a, s. 115). Dette er noe som mangler hos moderne mennesker (ibid.). ”Et moralsk menneske vil utvikle et bestemt sinnelag, utvise toleranse, fordi det kjenner mangfoldet i seg selv, makter å la livet leve” (2000a, s. 115). I en dialogisk målestokk kan en finne ut om ens handlinger er moralske, eller om handlingene bare er en egotripp. Derved øker fellesskapets kvaliteter og gir plass til et *du*. Moralske handlinger gjør en tydelig både for seg selv og andre, og ”veien til seg selv som person, går derfor gjennom etisk styrke og godhet” (2000a, s. 115). Gjennom dialogens kunst kan en arbeide med å finne fram til det som er ”virkelig, godt, sant og skjønt”. Kommunikasjon ”er å gjøre noe felles, og det er vesentlig å ha klart for seg hva som i en gitt situasjon kan gjøres felles. Dette er begge, alle, parters ansvar” (2000a, s. 133). Å gjøre det til begge ansvar vil hindre at noen tar makten i et forhold, eller gjennom sin væremåte gir fra seg makten. Det siste mener jeg kan få like fatale følger. At kommunikasjon i et personalistisk perspektiv er en kamp, kan forklares med måten vi framstår på. Massemennesket vil ha problemer med kommunikasjonen. Der vil spenningen i kommunikasjonssituasjonen forsvinne fordi mennesker fortøner seg som like, eller fordi de forventer at andre er like seg selv. Da slutter en å høre skikkelig etter og kommunikasjonen stivner, eller dør. Individets hang til å stille seg selv utenfor alle andre og markere seg med utbrudd og opprør, ”gjør det til en nesten umulig samtalepartner” (2000a, s. 131). Dette tvinger andre til å bli passive tilhørere. Slik kan våre forskjellige holdninger i kommunikasjonsprosessen gi seg utslag i ulike former for reduksjonisme, der enten alt er prat, eller bare deler av prosessen er verd å vektlegge. Hvis brokker tas ut av sin sammenheng kan

det ødelegge den møteplassen kommunikasjon skulle være. For å bli dyktigere til å kommunisere må en ta fatt på disse problemene og begynne med å stille seg selv spørsmål om en er flink nok til å skille mellom det private og det personlige. Bare det personlige gir en invitasjon til andre om å kunne gjenkjenne det beskrevne, som noe generelt og allment, og derved åpne for kommunikasjon – ansikt-til-ansikt og gjennom det møte hverandre. Slik gjøres kommunikasjonen til en felles opplevelse som kan leve i en utover tid og sted, også etter en har forlatt hverandre. Gjennom det gir en rom for hverandre som person (2000a, s. 133). Å se kommunikasjon slik, som en prosess som foregår mellom mennesker og som også angår fremtiden og mange ukjente mennesker, gjør den til ”en etisk oppgave og utfordring” (2000a, s. 133):

Det er velvilje, følsomhet, sak-lighet, skjønn, fornuft og språklig fantasi og variasjon som gjør et menneske til en god samtalepartner. Kommunikasjon kan en trene seg i ved forskjellige personliggjørende øvelser.

En kan trene sitt mot; stadig oftere uttrykke hva en virkelig tenker og føler. Det betyr å ta opp kampen med de sårede følelsers tyranni. Angsten for å såre er ofte egentlig angsten for å uttrykke seg, og miste popularitet. Eller angsten for andres reaksjoner. Eller angsten for virkelig kommunikasjon; det er langt lettere å konversere (Monsen, 2000a, s. 133).

Måten vi kommuniserer på blir derfor helt sentral, og slik jeg ser det, også et ytre kjennetegn på hvilken form vi har og hvilke verdier vi velger skal styre oss. Slik sett kan vi si at vår kommunikasjonsform kommuniserer våre verdier på et metaplan. Derfor mener jeg det er viktig å belyse denne siden av vår væren. Gjennom denne vil det bli avslørt om vi praktiserer et Jeg-Du forhold til våre medmennesker og om vi gjennom det evner å behandle andre mennesker som et mål. Monsen sier det så sterkt: ”Kommunikasjon som personens natur, er så sentral at vi kan si at vi opphører å være person, når vi ikke kommuniserer” (2000a, s. 134). Vi blir i stedet masse menneske som gjør kommunikasjon til en illusjon, ”privat snakk på gruppeplan”, eller vi blir individ, som gjør kommunikasjon til ”privat snakk på individplan. Personens uopphørlige vilje til dialog, forteller også at personen er det virkelige mennesket; masse mennesket og individet er bare dårlige kopier” (2000a, s. 134).

Kommunikasjon er vanskelig med slike krav, men personen kan lykkes: ”Det personlige viser seg i evnen til å bruke det negative i det godes tjeneste, i utviklingen av den reelle dialogen” (2000a, s. 154). Personen blir da en kjempende som daglig må velge å være nærværende med hele seg. Gjennom det kan personen kjempe for allmenne verdier, i motsetning til individualisme og massetenkning. Slik vil personen vise seg i evnen til å erkjenne den andre som en realitet, som et mål. Det er en forutsetning for kjærligheten til den andre, og det er i

denne kampen det elskede mennesket vokser (2000a, s. 153). Dette er for meg en tydelig beskrivelse av selvvirkosomhet. Person kan en ikke bli naivt. Det koster både mot og vilje. Det er gjerne derfor det sies at en ikke kan være person hele tiden, en må også innta de andre rollene av og til. Dette mener jeg vil påvirke hvordan vi kan utøve vårt ansvar.

3.5 Personalistisk syn på ansvar

Når det skal beskrives hvordan en kan utvikle erfaringen av det personlige, sammenligner Monsen det med å utvikle sitt skjønn på kunstneriske felter. Da blir det viktig å kunne lytte intenst, å være vår, å kunne gi seg hen til, og å la vokse i seg (Monsen, 2000a, s. 94). Denne beskrivelsen tilkjenner hvor tilstede en er nødt til å være, og hvor oppmerksom en må være. Da vil en ny forståelse og virkelighet der en kan velge, handle og ville, tre fram. Engasjementet for andre vokser når en utvikler denne forståelsen. Monsen tilskriver vår naturlige latskap og skyhet hovedårsaken til at vi hindres i å skape kvalitativt sannere og bedre mellommenneskelige rom (2000a, s. 128). Dette er noe vi må ta inn over oss og jobbe for å endre. Ønsker vi å gjøre det må vi da ta tak der det personlige kan vise seg, i forholdet, i dialogen, i kommunikasjonen og motet. Hvert av disse områdene må vi fokusere bevisst på og prøve å forstå hva de innebærer. En presisering kan være nyttig.

Forhold: å relatere seg til den Andre som et subjekt, som person som aldri kan reduseres til et objekt for våre handlinger, men som aktiv medskaper av en felles virkelighet.

Dialog og kommunikasjon: ikke som konversasjon der vi stiger fram som individer eller masse mennesker, men som samhandling og kontakt på et dypere plan der vi møter hverandre som personer og har et felles ansvar for hverandre gjennom en uavsluttet prosess.

Mot: som en handling i vår bevissthet der vi er frigjort fra vår angst for å uttrykke oss og gjennom det eventuelt miste popularitet. Disse fire områdene viser at personalistisk filosofi er knyttet til moral. Monsen sier at dersom ”vi nekter betydningen av moralske idealer og standarder, nekter vi også for at vi selv så visst ikke er like gode fra dag til dag. Da hevder vi verdinihilisme også når det gjelder egenutvikling; alt vi gjør, enten det er ondt eller godt, er like verdifullt” (2000a, s. 136). Det er en sterk påstand. For å unngå dette er konsekvensen, slik jeg forstår henne, at vi ”igjen og igjen må stille spørsmål ved motiver, handlinger og livsmønstre, først og fremst egne, men også andres. Dette for å hindre at likegyldighet, ondskap, sneverhet og upersonlighet skal få for stor betydning i våre liv” (2000a, s. 136). En videre konsekvens av dette er, etter min forståelse av henne, at vi må være parat til å konfrontere andre når det måtte være nødvendig ”fordi vi deler alltid våre liv, det er ingen

som har livet for seg selv alene” (2000a, s. 136). Slik blir våre liv vevd inn i hverandres og som ”person tar vi opp utfordringer, strever stadig etter både å kommunisere og konfrontere” (2000a, s. 136). At vi ikke naivt blir personer, men at dette er en kamp, kreves det ikke så mye erfaring for å være enig i.

Moral er engasjementets kilde, hevder hun, som skaper energi og gir tro og håp. Når moralen har en slik virkning, er den ikke basert på lystfølelser eller tilfeldige behov, men på helhetsforståelse og vilje (2000a, s. 136–137). Derfor angår de fleste etiske krav det å kunne handle og gripe inn i øyeblikket når det kreves av en, for bare i handling kan kjærligheten vise seg (2000a, s. 158). Monsen viser til Mounier som har sagt: ”Det eneste beviset på et menneskes kvalitet ligger i hans gjerninger. Disse er den eneste uimotståelige bekreftelse på verdien av ham og hans tankers autenticitet” (2000a, s. 158). Sjenerøsiteten og sympatien er den grunnleggende menneskelige følelse for en person, og sjenerøsiteten blir, slik jeg forstår henne, selve erkjennelsen som våre tanker, ideer og forståelse bygger på (2000a, s. 158).

Ut fra en personalistisk filosofi kan en beskrive både et samfunn og utvikle en samfunnskritikk (2000a, s. 164). Monsen forstår menneskets tilværelse som oppdelt i det sosiale og det personlige som to adskilte og forskjellige dimensjoner. Da er det slik at den personlige dimensjonen står over samfunnets masse mennesker og individer. Samfunnet er, slik jeg forstår henne, gjennomorganisert og strukturert på en slik måte at det definerer masse mennesket som inkludert og individet som utenforstående. Dette tenker jeg da må forstås slik at samfunnet legger tilrette for å bli et masse menneske. Hvorfor det er slik kan henge sammen med at samfunnet er for ensidig opptatt av organisasjonenes maktkamper og individers uregelmessigheter. Da er samfunnet altfor lite oppmerksom på sin rolle som læremester og formidler av visdom og livskvaliteter. Et samfunn kan derfor på en måte forstås som en evig kamp mellom masse og individ (2000a, s. 165–167). Mot dette kan vi bare sette den personlige kommunikasjon, den personlige samtale. Bare gjennom den kan den reelle friheten komme til uttrykk og være medskapende i meningsdannelsen. Gjennom samtalen, konversasjonen og debatten, skaper en et reelt intersubjektivt samvær, som igjen skaper et samfunn og et fellesskap. Uten dette finnes ikke samfunnet, ”bare en ansamling mennesker uten kontakt verken med seg selv eller andre” (2000a, s. 183). Dette kan bli forhindret gjennom åpenhet og gjennom å vise at det er personer og ikke organisasjoner som ytrer seg. Anonymisering blir til uangripelighet og avpersonifisering, ”for å kommunisere trenger vi et ansikt og et par øyner å se inn i” (2000a, s. 185). Dette mener jeg er en sterk grunn både til den fremmedgjøringen vi ser og til det manglende initiativ som er blitt et

kjennetegn på den vanlige samfunnsborger. Dette må vi reise oss mot, og her er det noen enkle grep vi kan gjøre: Gjennom å analysere uttalelser kan vi få vite noe om avsenders identitet, som masse menneske, individ, eller som person. Dette er viktig fordi gjennom anonymisering kan sterke og mektige individer gjemme seg (2000a, s. 186).

Samfunnet må ønske kritikk velkommen, i en kontinuerlig og naturlig prosess, og denne kritikken bør både komme innenfra organisasjoner og utenfra. I den første settingen er dette, slik jeg forstår henne, en plikt til å kritisere, men et slikt liv våger mennesker først når det personlige verdsettes, for bare personer tør å mene. Samfunnet kan ikke skamme seg, eller tenke moralsk. Det er det bare personer som kan, og alle kan gjøre noe på det personlige plan (2000a, s. 189). Hun oppfordrer derfor til ”å starte et korstog mot den offentlige mening, de hellige enigheter og alle meningsmassene” (2000a, s. 190), og ser filosofien som en viktig ressurs som bør vektlegges i all undervisning (2000a, s. 191). Disse tanker gir jeg min tilslutning til. Filosofi i skolen er i dag tilbake på timeplanen i noen grad, men burde vært mye sterkt representert som en metode i ulike sammenhenger. Spesielt kunne en praktisk anvendelse av filosofi vært sterkere vektlagt i den pedagogiske utdannelsen på universitet og høyskoler. Det kunne trolig skapt rom for dybde og åpnet for dialog på en slik måte at studenter ville opplevd faget som meningsfylt og gjennomgripende i både utdannelsen og dannelsen de gjennomgår.

Monsen mener videre at sosiologer og samfunnsvitere bare ser oss som representanter for grupper vi tilhører og ikke som den personen vi er. Derfor kan verken de, eller rasjonaliseringsekspertene, eller økonomer forstå den meningsfylde som ligger i personen. Dette synet kan jeg ikke si meg absolutt enig i. Jeg mener det er en altfor generell karakteristikk. Både sosiologer og samfunnsvitere kan velge å ta et annet perspektiv enn det som er mest vanlig og gjennom det vil andre observasjoner og refleksjoner følge naturlig. Monsens konklusjon om at det bare er kommunikasjonsekspertene og mennesker med evne til å personliggjøre ideer, følelser, tanker, handlinger og verdier, som kan gi oversiktlige og helhetlige beskrivelser, vil jeg derfor måtte moderere noe. Dette opplever jeg som en smule svart/hvitt-tenkning. Likevel vil jeg slutte meg til hennes oppsummerende kommentar om at både kunst og filosofi kan lære oss å lete etter virkelig, levende mening og til å gjenkjenne den når vi møter den (Monsen, 2000a, s. 192). Hun utdyper dette slik:

Å fylle seg selv med kunst og filosofi er en måte å få eie sin egen ånd på; det gir stillhet, fred, fordypning og helhet. Det samme skjer når en bestreber seg på å handle moralsk, ta ansvar for sine handlinger og sin personlighet; det er ingen ting som ordner et menneskes indre i samme grad som den moralske bevissthet og handlingsevne.

Og en bruker selvsagt først sin ånd når en utvikler seg selv som skapende person, uttrykker sine talenter, seg selv som person og er i stand til å beherske dialogen og samspillet kunst. Den dialogiske evne er det beste tegnet på menneskelig modenhet og myndighet (Monsen, 2000b, s. 217).

Å få en slik veiledning til hvordan en kan utvikle seg som menneske opplever jeg både som nyttig og inspirerende. Alle kan gjøre noe på det personlige plan, men til dette kreves vilje. Den som tar denne utfordringen tar virkelig ansvar for eget liv.

3.6 Det myndige mennesket

Når en slik har maktet å personliggjøre sin tilværelse, får en også makten over sitt eget liv. Da kan en også langsomt begynne å bygge opp livet sitt som en fri og skapende person og dermed bli et myndig menneske (Monsen, 2000b, s. 217–218). Slike mennesker ”lever i pakt med det som er større enn dem selv” og har ”tatt parti for det gode, det fruktbare og skapende” (2000b, s. 218). Det myndige mennesket har noe å gjøre der det er, en oppgave å fullføre og de vet hva de vil og kan. Å blande seg inn i det de ikke har med å gjøre, er å ikke respektere andres grenser, og derfor utenkelig. Myndige mennesker søker verken etter å behage eller tjene, det myndige ligger i personligheten og gjennom denne skinner det moralske (2000b, s. 219). Myndigheten kan ikke taes av og på som en maske og heller ikke tilskrives en av andre.

Myndige mennesker har en naturlig autoritet, de fremstår som kunnskapsrike og kompetente, med egen vilje. Samtidig er de fleksible og realistiske. De uttrykker den frie menneskelighet, en saktmodig styrke og handlekraft ...

Det myndige i mennesket er personligheten. Det er bare personligheten som har nok kraft og åndelighet til å løfte oss over destruktive maktkamper, frigjøre oss fra krigen i vårt eget og andre sinn (Monsen, 2000b, s. 218 og 219).

Derfor er, slik jeg forstår Monsen, det å være myndig å ha en fullverdig plass i et åndelig fellesskap, ikke bestemt ut fra flertallsbeslutning, men av det evig menneskelige. Er vi slik, tenker jeg at vi gjør de gode gjerningene, ikke med en maske eller opptatt av å holde fasaden, men som sårbare mennesker som våger oss fram. For å kunne lykkes i dette er det viktig å se og å erkjenne både egne tanker og følelser og den Andres. Slik kan handling bygge på både talt og utalt dialog og gjennom det fremmer en den vennskskapsrelasjonen som samfunnets borgere er avhengig av for sammen å kunne skape ”det gode liv”. ”At mennesker i vårt samfunn ikke tror på personligheten, er fatalt både for enkeltindividet og for kulturen” (2000b, s. 218). Uten dette mister vi det dypest sett menneskelige og dermed grunnlaget for alt som er verdifullt (2000b, s. 219). Denne konsekvensen er skremmende.

Vi er alltid underveis til oss selv, hevder Monsen, ”til kjennskapen om oss selv, og underveis til den andre og de andre. Vi er på reise, alltid i bevegelse mot et mål som forflytter seg, stadig viker unna og får nye konturer. Dette er det overskridende, personlige; den levende virkelighet” (Monsen, 2000a, s. 90). Det spennende er ikke om vi blir regnet for å være noen av andre, men om vi makter å uttrykke oss slik at vi vet at vi er, og at vi vil være, deltagere i en ytre så vel som indre prosess. Dette er å være aktiv skapende og formende, å være personlig. Er vi slik vil vi åpne ”opp for det personlige og det mellommenneskelige; vår forforståelse av oss selv som person, gjør det mulig for også andre å hevde sin personlighet” (2000a, s. 91). Hennes forklaring og resonnement treffer meg og avkrever en refleksjon. Jeg må her ta et ansvar, både for meg selv, men enda viktigere også for andres potensielle utvikling.

3.7 Oppsummerende tanker og videre refleksjon

Etter å ha lest disse tekstene sitter jeg igjen med mange inntrykk og jeg opplever at tekstene har talt til meg. Nina Karin Monsen presenterer menneskets væren som ”person” som en som elsker, i den åndelige betydningen av ordet, og som trer fram, gjerne gjennom kamp, som myndig gjennom sin moralske personlighet. Dette er, slik jeg ser det en forståelsesramme å kunne vurdere våre handlinger innenfor.

Hennes konklusjon om det fatale som ligger i at samfunnet ikke tror på denne personligheten, er et alvor og et kall til bevissthet og handling jeg mener ingen kan undra seg. Gjennom å forholde seg intersubjektivt og gjennom dialog og kommunikasjon vise mot og handling, tar en ansvar som myndig. Slik myndighet er bare tillagt personer. Verken individ, som bare er opptatt av egne behov, eller masse mennesker som ikke har en egen vilje, kan bidra til dette. Tenkning om det ansvaret den enkelte har i praksis, og hva som kan fremme eller hemme dette ansvaret innenfor vår samfunnsstruktur, gir Bauman, slik jeg tolker ham, et godt eksempel på. Han evner å konkretisere i en essayistisk språkdrakt myntet på allmennheten, hvordan en kan tolke og forstå handlinger i et sosiologisk perspektiv. Dette utgangspunkt har gitt ham en unik posisjon i dagsaktuelle samfunnsdebatter de siste tiårene (Bauman og Tester, 2002) og en aura av ærefrykt fra sosiologer i samtiden (Bunting, 2003). En slik posisjon mener jeg det er verdt å nærme seg for å kunne heve vår tenkning om ansvar.

*Vi skal se på hva som er rett og
klokt, ikke hva som er vanlig.*

Olaus Pertri

4 Baumans moralsosiologi: den Andre

I dette kapittelet vil jeg presentere sosiologen Zygmunt Bauman og noen av hans tanker knyttet til det ansvar vi har for hverandre. Bauman tar utgangspunkt i moral, og dette gjør ham til en uvanlig sosiolog. På bakgrunn av tanken om å ta ansvar for sin ansvarlighet, går han til felts mot den ansvarsfraskrivelse som gjerne kan oppstå gjennom byråkratisering og ordensstrukturer. Dette kan frata mennesker den nærhet som trengs for å se den Andre og føle seg medansvarlig for andres livsvilkår. Han mener at livspolitik, i motsetning til samfunns- og systemstrukturer, er den konteksten der moralske holdninger blir formet i dag. Livspolitik mener jeg da må forstås som menneskers frie valg uttrykt i handling. Bauman mener det er et misforhold mellom faktisk og formell frihet i dag og begrunner dette med at den offentlige arena, stedet for praktisk politikk, har gått tapt (Krange og Øia, s. 122). Dette fører til at han retter et kritisk blikk på de postmodernistiske livsstrategier som har en tendens til å fragmentere mellommenneskelige relasjoner. Likevel ser han et håp i den usikkerhet og ambivalens som kjennetegner ”postmodernismen”.

4.1 Flyktning og ”moralsosiolog”

Zygmunt Bauman ble født i 1925 i Poznan, Polen. Foreldrene var fattige jøder, men siden de ikke praktiserte sin jødiske tro, valgte de å gi sønnen en oppvekst primært preget av polsk kultur. Dette har påvirket hans identitet (Bunting, 2003). Familien flyktet til Sovjetunionen etter nazi-invasjonene i Polen i september 1939. Der vervet han seg til den polske hæren og kjempet på den russiske fronten (Bauman og Tester, 2002, s. 20). Han vendte tilbake til Polen som medlem av den polske frigjøringshæren i 1945, og var etter det knyttet til det militære i flere år. I denne perioden fikk han anledning til å studere sosiologi og filosofi.

I 1953 undersøkte faren muligheter for å emigrere til Israel. Dette fikk store konsekvenser for Bauman sin militære karriere; han ble ”ekskludert uten ære”. Bauman selv var anti-sionist og sterk motstander av farens positive holdning til Israel (”Zygmunt Bauman”, 2007, s. 2). Etter å ha blitt fratatt sin militære stilling, begynte han sin akademiske karriere og ble på midten av 1950-årene ansatt ved universitetet i Warszawa. Han ble senere professor og hadde denne stillingen til han ble avsatt under jødehetsen, ledet av de kommunistiske myndigheter i 1968.

Etter noen år i Israel, ved universitetet i Tel Aviv, ble han i 1971 professor i sosiologi ved universitetet i Leeds. Denne stillingen innehadde han til han formelt gikk av for aldersgrensen i 1990. I dag er Bauman fortsatt bosatt i Leeds og er i tillegg til universitetet i Leeds, også knyttet til universiteter i Haifa og i Warszawa, samt en mye brukt gjesteforeleser (”Flytende universitet”, 2001).

Det hevdes at mange av Baumans intellektuelle problemstillinger avspeiler hans egne livserfaringer (Bauman og Tester, 2002, s. 20). ”Bauman er en del av den historien han forteller” (2002, s. 19). Det hevdes også at ”Baumans bøker og essays er et av de betydeligste forfatterskapene når det gjelder innsikt i den verden vi lever i, og at Bauman er en særlig skarp observatør av trender og drivkrefter i dagens verden, fordi han selv har spesielt tydelige erfaringer med dem” (2002, s. 19). For mange vil dette på en spesiell måte borge for kvalitet, men konsekvensene som kan trekkes av et slikt krav har opplagt sine negative sider:

Samfunnstenkning må da være selvbiografi og knyttet til det en selv ønsker å sette fokus på i eget liv. Slik kan alt bli redusert fra potensiell allmenn betydning til noe som bare dreier seg om individuelle forhold.

Når Bauman ikke liker å snakke om sin vei gjennom livet, ligger det ”gode sosiologiske og moralske begrunnelser bak” (2002, s. 21). Derfor anses Tester sin samtale med Bauman som ganske unik (2002, s. 21). Likevel er det tydelig at den biografien som er viktig for ham er hans kones, Janinas Baumans biografi. Hennes erfaringer som jødisk ungpige under naziokkupasjonen i Warszawa, nedskrevet i *Winter in the Morning*, 1986, har hatt betydning for hans samfunnstenkning og enorm innvirkning på hans virksomhet (2002, s. 22):

Etter å ha lest Janinas bok, begynte jeg å tenke over hvor mye jeg ikke visste, eller rettere sagt, som jeg ikke hadde tenkt gjennom på en skikkelig måte. Det gikk opp for meg at jeg ikke egentlig forstod det som hadde hendt i ’i den verden som ikke var min’ (fra forordet i *Moderniteten og Holocaust*, sitert i Bauman og Tester, 2002, s. 23).

Å gå utover eget liv og innordne historien under noe som har større offentlig interesse, er en viktig forutsetning i all samfunnsforskning (2002, s. 23). Dette harmonerer også med Bauman sitt metodologiske utsagn, presentert i boken *Hermeneutics and Social Science: Approaches*

to *Understanding*, 1978. Bauman viser i sin sosiologi til ”identitetsbyrder i moderniteten, postmoderniteten og den flytende modernitet” og at ”sosiologens arbeid er – eller bør være – av større offentlig interesse enn sosiologens liv”. Derfor kan det konkluderes at Zygmunt Bauman er ”et privatmenneske som innbyr til deltakelse i det offentlige liv” (2002, s. 23).

Problemstillingene hans er på ulike vis knyttet til ”å leve for Den andre”, og det er den etiske argumentasjonen rundt dette som er fundamentet i hans arbeid (2002, s. 23). Et slikt perspektiv mener jeg tilkjenne gir den viktighet vi bør tillegge hans uttalelser. At de kommer fra en sosiolog, og ikke fra en filosof, gjør stemmen hans enda mer unik og nødvendig. Spekulasjoner knyttet til at det er hans tilknytning til den kommunistiske strukturen i Polen som har brakt ham til en slik selvpålagt taushet om eget liv, mener jeg på ingen måte kan redusere ham i samfunnsdebatten. Kanskje snarere tvert i mot er hans erfaring med et slikt regime en berikelse og gir ham en posisjon som er både unik og ekstra verdifull.

Bauman fokuserer på temaer som samler en rekke av dagens ellers sprikende spørsmål og problemstillinger og systematiserer det som foregår for å presentere det for samfunnsforskere. Han er selv ingen systembygger, men som essayist gir han tankene en form som når ut i samfunnet (2002, s. 24). Forfatterskapet hans er meget omfattende alt fra 1970-tallet, men særlig har 1990-tallet vært en produktiv tid (Nilsen, 2005a). Bauman sitt hovedtema har vært moderniteten og postmoderniteten som sosiale strukturer og han vektlegger sterkt ”å ta ansvar for vår ansvarlighet” (2005a, s. 61). Hans høye alder og hans årvåkenhet har gitt ham en unik posisjon til å stille spørsmål om dagens virkelighet og tendenser er de eneste mulige (Bakke, 2003). Svaret og utfordringen han gir er å ikke la seg drive dit en ikke vil, men være med og peke ut trekk en vil forandre. Han lanserer en ”antitese til marknadsløkken: Elsk din neste. Han og ho er ein del av ansvaret ditt som menneske” (Bakke, 2003).

Bauman er på mange vis i opposisjon til vanlig tenkning innenfor sosiologien som vektlegger en struktur- og systemfunksjonalisme: ”Det er moralen, de enkelte individs forvaltning av den moralske impuls, som gjør samfunnet mulig, overhodet, samfunnet som sådan bidrar til å manipulere moralen” (Nilsen, 2005b). Dette er noe av det som gjør Bauman så spennende og annerledes.

4.1.1 Baumans forutsetninger

Zygmunt Bauman blir omtalt som ”en særdeles viktig bidragsyter til samtidens tenkning om menneske og samfunn”. Etter Pierre Bourdieus død fremstår han som den sentrale samfunnskritikeren i vår tid (Nilsen, 2005a, s. 10). Han problematiserer sosiologiens

mangelfulle stillingtaken til det moralske feltet, og kommer med et eget tilbud om et sosiologisk og moralteoretisk ståsted (2005a s. 15). Moralen er ikke et produkt av sosialiseringprosessen, eller av samfunnet, hevder Bauman (2005a, s. 87). Han går til felts mot alle funksjonalistiske forsøk på å forklare eksistensen av moral eller moralsystemer som uttrykk for grunnleggende menneskelige behov, eller som sosial organisering.

”Sosialiseringprosessen består i å manipulere den moralske evne – ikke å produsere den”, sier Bauman (*Moderniteten og Holocaust*, 1989, s. 227 sitert i Nilsen, 2005). Den moralske evne har førsosiale røtter, hevder han.

Bauman er også ”dypt influert av moralfilosofen Emmanuel Levinas og hans ansvarsfilosofi. Grunntanken hos Levinas er at vi har et grunnleggende ansvar for andres velvære, den andres ansikt er en autoritet vi er ubetinget forpliktet i forhold til, uansett hvordan den andre forholder seg til oss” (Nilsen, 2005b, s. 1). Bauman viser også tanker og ideer knyttet til Hannah Arendts filosofi, Jacques Derrida sin dekonstruksjon og Jean-François Lyotards filosofi (NFI- project report, 1998). Han kan oppfattes som en slags ”einstøing” (eng. *loner*) og en intellektuell uavhengig, og sier selv at han ”aldri har hatt behov for å tilhøre” noe (Bunting, 2003, s. 9). Det at han setter moral som utgangspunkt, gjør ham til en uvanlig sosiolog, hevder Bunting:

Han er ikke interessert i de store undersøkelser og analyser, men ønsker heller å sette fram omfattende påstander som lesere kan argumentere med, akseptere eller forkaste. (eng.: he prefers the grand, sweeping assertion which his readers can accept, reject or reason with.) Han bygger aldri argumentene sine på innsamlede fakta, men på provokasjon Han er heller ikke forberedt på å akseptere de tradisjonelle grensene til sosiologien ... Mulgan plasserer ham i mellomrommet mellom sosiologi, filosofi og psykologi, og beskylder ham for ikke å være en systematisk og logisk tenker. Han blir for eklektisk. For andre er det nettopp den uforutsigelige og uavhengige tenkningen med sin kraftfulle retoriske og anskueliggjorte framstilling, som er så påtvingende (eng.: compelling) (Bunting, 2003, s. 9 i min oversettelse).

Bauman inviterer altså til dialog med tekstene som utgangspunkt. Det er et godt og spennende utgangspunkt, en tanke som også Bakhtin har presentert (1.4.1). Jeg er av den formening at det nettopp er uttalelser fra dem som ikke bare tilhører ett bestemt fagmiljø og dermed gjerne blir forledet av konformitetshensyn, vi må ønske velkommen. Nye perspektiv og overraskende sammensetninger kan være meget fruktbart når en vil engasjere seg i samfunnsdebatten. Bauman mener jeg inntar en slik viktig posisjon. Likevel har Bauman ikke bygget opp en egen ”skoleretning” innen faget, selv om mange kolleger tar hans arbeid som et startpunkt for en mer empirisk rettet undersøkelse innen sosiologien (Bunting, 2003, s. 9).

Nilsen hevder i boken der han presenterer Bauman sin moralsosiologi, at Foucault er den

tenkeren som står Bauman nærmest i synet på hva moderniteten er, selv om Bauman ikke er like fokusert på maktbegrepet som Foucault er (Nilsen 2005a, s. 24). Men på tross av likhetene hevder han at det er mange forskjeller mellom dem: ”Bauman på sin side er primært sosiolog eller samtidsdiagnostiker og knytter i mindre grad an til etablerte vitenskapsteoretiske og filosofiske skoleretninger” (2005a, s. 27). Han problematiserer sosiologiens mangelfulle stillingtagen til det moralske feltet og kommer med et eget tilbud om et sosiologisk og moralteoretisk ståsted (2005a, s. 15). Samfunnet former oss ikke som moralske vesener, mener Bauman. Han er derfor i sin tenkning ”primært opptatt av hvordan samfunnet hemmer den moralske impulsen” (2005a, s. 16).

Bauman sin samfunnstenkning har mottatt viktige impulser fra post-leninistisk marxisme via Antonio Gramsci (Bauman og Tester, 2002, s. 26). Gramsci vektlegger at ”mennesker ikke er tanketomme fjols i sosiale strukturer som determinerer alt, og de (altså vi) er heller ikke bare vesener som beveger seg utelukkende som reaksjon på ytre stimuli” (2002, s. 26). Gramsci viste at mennesker er ”aktører av egen drift”. Etter å ha lest Gramsci ble det klart for Bauman at mennesker besitter evne og kraft til å ”skape verden for seg selv”, sier Tester. ”Gramsci viste Bauman at ting kunne være annerledes, og at det fins alternativer som mennesker kan skape” (2002, s. 26). Han ble ”dessuten i stand til å bryte ut av den ”offisielle” kommunismen av sovjetisk type, som tenkningen hans var farget av i tidligere år” (2002, s. 27). Bauman har forklart at han lærte

av Gramsci *hva* hans samfunnstenkning burde ta for seg. Men det var Simmel som lærte ham *hvordan* han burde se på den verden som synes og føles så naturlig for menneskene at de ikke kan forestille seg muligheten av et alternativ ... Det Simmel viste ham, var at det er sosiologiens oppgave å se med mistanke på enhver påstand om at samfunnets verden ville fungere ordnet og med en tendens i retning av en slags likevekt hvis bare menneskene ikke oppførte seg så uforutsigbart og ambivalent. Simmel viste at ambivalens og usikkerhet er samfunnslivets innerste vesen, og at det derfor påhviler sosiologien å forsøke å fange inn denne foranderligheten uten å stoppe den eller ønske den bort (Beilharz, *The Bauman Reader*, 2001, s. 334–335, sitert i Bauman og Tester, 2002, s. 27–28).

En kan derfor si at Bauman anvender sosiologi for å vise sine lesere at ”verden kan være annerledes enn den er, og at det tross alt finnes et alternativ” (Bauman og Tester, 2002, s. 28). Denne optimisme opplever jeg genererer både vilje og engasjement og gir meg fremtidshåp. Selv om Gramsci og Simmel har hatt stor betydning for hans samfunnstenkning, innrømmer han også en mye eldre kilde. Stadig oftere griper han til bibelske metaforer fordi: ”Bibelens framstilling av den menneskelige erfaring, av menneskets situasjon som et endelig vesen kastet inn i uendelighetens tid/rom, alltid ’inntil videre’, er uten like” (2002, s. 141). Han

forklarer:

Hvis det er de etiske kvalitetene ved menneskenes situasjon som står i fokus for sosiologiens undersøkelser, har de bibelske fortellingene rikelig bevist sin livskraft. Historien om moralens opphav blir fortalt to ganger i Bibelen (2.1.1), forskjellig hver gang. Og siden den gang har all moralfilosofi bare vært en gjentakelse og resirkulering av disse to fortellingene. Selv har jeg enormt utbytte av å avdekke kjernen i dilemmaet moral-gjennom-usikkerhet *versus* moral-gjennom-lydighet, som ellers er vanskelig å få øye på gjennom det tykke, tette laget av avansert filosofisk tale, ved å vise til de arketyperne som er beskrevet i Bibelen (Bauman og Tester, 2002, s. 142).

Bauman vektlegger moral gjennom usikkerhet og fortellingen om utdrivelsen av Edens hage som utgangspunkt for moralsk tenkning. Han finner seg ikke til rette i skillet mellom ”det religiøse” og det ”sekulære”, og definerer religion som ”innrømmelsen av menneskets utilstrekkelighet” (2002, s. 140). Da ”blir religion noe langt mer universelt enn bestemte kirkesamfunn, evangelier, eller liturgier”, sier Bauman (2002, s. 140). Den såkalte sekulariseringen i moderne tid ”var ikke stort annet enn en utforming av et vokabular som kan brukes til å fortelle om menneskets situasjon uten i gjøre bruk av ordet ”Gud” ... Det fantes nok av avløsninger for det manglende ordet ... naturen, historiens lover, fornuften, utviklingen”, forklarer Bauman (2002, s. 141). Han konkluderer:

Vi er håpløst utilstrekkelige. Og derfor er vi enten alle ugjenkallelig religiøse (hvis du kaller enhver følelse av utilstrekkelighet ”religiøs”, uansett hvilken verbal kledning den har), eller vi er alle håpløst dømt til en desperat leting etter en vei ut av denne håpløsheten, med religion som en mulig vei (Bauman og Tester, 2002, s. 141).

Disse utsagnene om religion og Gud kan gi oss et inntrykk av at han er religiøs, men ikke troende i vanlig forstand som knyttet til en bestemt religion. Det undrer jeg meg noe over, primært fordi han har valgt å bygge så mye av sin tenkning på Levinas. Det ville imidlertid være å skifte fokus å forfølge denne tanken for langt. Jeg er primært opptatt av hvordan hans tanker og tekster kan føre til refleksjon over ansvar og til å praktisere ansvar. At han velger å innta denne posisjonen kan kanskje være grunnen til at noen føler seg tiltalt. Dette er en stemme som, på tross av sitt nærmest religiøse språk og argumentasjon, kan oppleves som sekulær. Det kan gi en posisjon som kan supplere en argumentasjon knyttet til kristen tankegang, og derfor nå langt ut til mange. Til tross for modernitetens dristighet har følelsen av menneskelig utilstrekkelighet bare vokst seg sterkere, hevder Bauman, ”og vi er langt fra å oppfylle den eksistensielle utfordringen det er å skulle fylle hullene i menneskets mestringssevne” (2002, s. 142). Denne mestringsen mener jeg Bauman er med på å gi.

4.1.2 Baumans virksomhet som sosiolog

Bauman erklærer seg som sosiolog fordi han mener ”sosiologien bedre enn noen annen

akademisk disiplin er i stand til å fange opp og favne hele den menneskelige erfaring” (Bauman og Tester, 2002, s. 24). Forklaringen knytter han til, slik jeg forstår det, at den menneskelige erfaring ikke bygger på strenge grenser mellom det sosiale, det politiske, det økonomiske, eller det poetiske. Det gjør heller ikke sosiologien (ibid.). Konklusjonen han trekker av dette er at sosiologien er en unik disiplin, ”og det som mange vil definere som dens avgjørende svakhet (tendensen til å ta opp i seg tanker fra annet hold, manglende evne til å bygge høye murer mellom seg selv og for eksempel politikk eller filosofi), er egentlig dens dypeste styrke” (2002, s. 24). Temaet som har vært konstant i Baumans tenkning opp gjennom årene er; ”for å forstå mennesket må vi holde sammen alt vi har oppdaget ved å trenge inn i de ulike aspekter ved menneskets forente livsprosess” (2002, s. 24). En slik helhetstenkning tror jeg vil kunne fylle de gapene som enkeltstående fagdisipliner kan komme i fare for å skape.

Men selv om Bauman er sosiolog, er han en ganske spesiell sosiolog, sier Tester:

Baumans arbeid er med andre ord en sosiologi i eklektisismens og allsidighetens tegn. Men det er ikke en selvforherligende eller selvrosende eklektisisme. Det er en eklektisisme nødvendiggjort av det faktum at menneskelivet i seg selv er grunnleggende vidtfavnende, mangfoldig og umulig å fange inn under en enkelt overskrift. Bauman sier vi trenger en åpen sosiologi om vi skal bli i stand til å forstå det åpne og uavsluttede ved menneskelivet (Bauman og Tester, 2002, s. 25).

Bauman tar opp temaer og tenkning som mange kan kjenne seg igjen i. Dette har brakt ham i en unik posisjon i forhold til dem som engasjerer seg i samfunnstenkning. Dette er langt utover det som i vanlig forstand er sosiologiens grenser (2002, s. 25). Innenfor sin sosiologi forsøker Bauman å vise at ”verden ikke nødvendigvis må være slik den er, og at det fins et alternativ til det som for øyeblikket fortøner seg så naturlig, så opplagt, så uunngåelig” (2002, s. 26). Dette har ført til at Bauman av mange blir gruppert innenfor det som kalles samfunnsdiagnostikere. Med det menes ”teoretisk og sosialfilosofisk orienterte forskere som stiller store spørsmål, med henvisning til konkrete fenomener som fungerer som illustrasjoner av den aktuelle diagnosen” (Nilsen, 2005a, s. 51-52).

Bauman er imidlertid ikke primært en empiristisk orientert sosiolog opptatt av å teste hypoteser eller mekanismer om kausale forbindelser mellom sosiale fenomener på en systematisk måte. Bauman står nærmere sosialfilosofien gjennom sine prinsipielle refleksjoner over det sosiale liv, og sin opptatthet av grunnleggende forhold, etiske og moralske spørsmål og betingelser for kollektivitet og individualitet (Nilsen, 2005a, s. 51).

Bauman er en samfunnstenker, hevder Tester, fordi han ønsker ”at menneskene skal skape sin

egen verden, presse en kniv mot framtiden og på den måten praktisere frihet i stedet for å godta nødvendighetens føringer” (Bauman og Tester, 2002, s. 28). Det mest markante ved Baumans tenkning, hevder Tester, er hans moralske strenghet og alvor. Moral kan ikke ”reduseres til personlig smak, til bestemte gruppers ståsteder og erfaringer eller til metodologiske prosedyrer” (2002, s. 28–29). Om Bauman kan en si at:

... moral dreier seg om forpliktelse for den andre over tid. Moral dreier seg ikke om midlertidige innfall, men om mennesker *som* mennesker, og ikke om mennesker i den grad de er lik en selv. Hans syn er at moral er det grunnleggende menneskelige spørsmålet, fordi vi hele livet, alltid og ufravikelig, står overfor andre mennesker generelt og noen få betydningsfulle andre spesielt. For Bauman er samfunnstenkingen med andre ord udelt moralsk i sitt innhold og sine anliggender. Det dreier seg om *humanitet* (Bauman og Tester, 2002, s. 29).

Janina Baumans utsagn i *Winter in the Morning*, om at ”den hardeste striden er å forbli menneskelig under umenneskelige forhold”, oppsummer mye av den etiske visjonen som ligger i kjernen av Bauman sin sosiologi (2002, s. 29). Bauman er opptatt av hvordan samfunnets orden kan være medskyldig i dehumanisering. Likevel, i stedet for å gi opp i fortvilelse, prøver han å gjenvinne humaniteten:

Det er alltid mulig å velge å være medmenneskelig, det er alltid mulig å velge å være moralsk. I dette valg ligger vår menneskelige verdighet. Og det er sosiologens rolle å vise at det alltid er mulig å velge å være moralsk, for alle strukturer og tanker som forteller oss at dette valget er umulig, er selv betinget av omstendighetene (Bauman og Tester, 2002, s. 29).

Bauman lærte av sin kone at ”verdifrihet” er – når det gjelder humanvitenskapen – ikke bare en utopi, men også en fullstendig menneskelig villfarelse (2002, s. 29). Han hevder at sosiologisk virksomhet bare gir mening i den grad den fremmer humaniteten i tilværelsen: ”i siste instans er det de menneskelige valg som gjør hele forskjellen mellom et menneskelig og et umenneskelig liv” (2002, s. 30).

Når Bauman mener vi må se mer på disse valgene i et sosiologisk enn i et filosofisk perspektiv, er det fordi ”hvis vi ønsker å si noe om hva det vil si å være menneskelig i dag, må vi interessere oss for situasjonene der menneskene befinner seg” (2002, s. 30). Han argumenterer for dette med at samfunnet kan både snevre inn og nesten eliminere valgmulighetene vi har. Da kan det lettere forstås at Bauman vender seg til politikk, selv om han på ingen måte kan tas til inntekt for å se på sosiologien som en politisk plattform eller bevegelse. Han drives av en ”entydig respekt for menneskelivet”, men føler likevel ikke noen grunn til å begrunne sine moralske bekjennelser. Han er skeptisk til verden og hva den betyr for menneskene, hevder Tester, men han er ikke skeptisk til menneskene og deres evne til å

være moralsk. Ifølge Bauman sin terminologi er dette ”å velge å være menneskelig” (2002, s. 30).

Sentralt i all hans tenkning og styrende for all hans virksomhet er ”et dypt og fryktløst engasjement for *humanitet* ” (2002, s. 31). Det er dette som gjør hans stemme så særegen, utfordrende og betydningsfull. Dette er også grunnleggende for å forstå både hvem han er, hva han arbeider med og hvorfor han gjør det. Tester hevder at Bauman også har et annet budskap, at han ”lærer oss om verdien av troskap” (2002, s. 30). ”Å forplikte seg på humanitet, er å forplikte seg overfor seg selv”, sier Bauman (2002, s. 31). Han viser hva dette livskallet krever av samfunnstenkeren i det offentlige rom, hvordan det bør følges, og – det viktigste av alt – hvorfor det er verdt anstrengelsen. Bauman sa i sin tiltredelsesforelesning ved universitetet i Leeds i 1972:

mer enn noensinne må vi vokte oss for å la oss fange av moteriktige snarer som kan vise seg langt mer ødeleggende enn de onder de påstår seg å lege. Kanskje vårt livskall, etter alle disse uromantiske årene, igjen kan bli en arena der mot, fasthet og troskap overfor menneskelige verdier settes på prøve (Fra Bauman: *Cultural Values and Science of Society*, 1972, gjengitt i Bauman og Tester, 2002, s. 31).

Sosiologien er et viktig hjelpemiddel til å frata ”de framherskende strukturer, relasjoner og institusjoner den aura av usårbarhet som de så desperat behøver” (2002, s. 30). Bestrebelsen etter å skape verdighet som overskrider hverdagens ydmykelser og skape et alternativ som er menneskene verdig, krever et offentlig rom. Dette offentlige rommet (*agora*) er Bauman med og skaper, og han inviterer oss inn gjennom dialogen. Han skaper et *agora* hvor vi kan få være med å sette agenda.

4.1.3 Det personlige ansvar

Bauman slo for alvor gjennom med boken *Modernity and Holocaust* i 1989 der han utformet en moralsosiologisk ansats som han senere har utdypet bl.a i *Postmodern Ethics* fra 1992 (Nilsen, 2005a). I utgivelsen av denne omtaler Anthony Giddens Bauman som ”the theorist of postmodernity” og viser til den ubestridte posisjon han nå har fått (Bauman, 1993). Bauman selv konkluderer med at det fokus han har satt på moralens betingelse ikke har gjort moral lettere, men hans drøm er at den har blitt litt mer moralsk (1993, s. 16).

Han var, som nevnt, sterkt influert av det hans kone, Janina, hadde opplevd som jøde i Polen under 2. verdenskrig, og ikke minst av sin egen manglende erfaring med problematikken (Bunting, 2003, s. 5-6). For Bauman dreide ikke tragedien Holocaust seg om personlig ondskap, sadisme eller grusomhet, eventuelt satt i system gjennom nøkkelpersoner, men

heller om distansen mellom leddene i en handlingskjede. Han forklarer at tyskerne flest hadde et relativt avslappet forhold til jødene og reagerte negativt på nazistenes pøbelopptreden, men da jødene begynte å forsvinne fra gatebildet, inntraff likegyldigheten. Gjennom de byråkratisk-teknologiske apparatene som var frambrakt av moderniteten, ble det en ansvarspulverisering og en endring fra moralsk ansvar til teknisk ansvar (Nilsen, 2005b).

Byråkratiseringen i moderniteten gjør mennesker til brikker i et maskineri som er så stort og uoversiktlig at ansvaret for systemets slutthandlinger forvitrer. Dette ansvaret oppleves ikke av den enkelte, i alle fall ikke som et *moralsk ansvar*, men bare som et ansvar for å tilfredsstille systemets forventninger, mener Bauman. Slik er det med de fleste av modernitetens institusjoner: Moralsk ansvar bli erstattet av teknisk ansvar, og man slutter å stille spørsmål om systemenes og institusjonenes overordnede målsetninger (Tretvoll, 2005).

”Det er altså selve den sosiale distansen som er grunnleggende for Bauman. Han deler den sosiale virkelighet opp i en moralens domene; *det sosiale*, og i makrosamfunnet; *det samfunnsmessige*” (Nilsen, 2005b). ”Baumans hovedtese er at Holocaust ville vært utenkelig uten moderniteten. Eller sagt på en annen måte: At moderniteten var en nødvendig, om enn ikke tilstrekkelig, betingelse for umenneskelighetene” (Tretvoll, 2005). Bauman avviser den vanlige tenkningen om at ”vi stod overfor et midlertidig sivilisasjonssammenbrudd, at menneskenes langsomme ferd fra barbari til sivilisasjon bare for en liten stund tok en katastrofal retning, for så å vende tilbake til det rette spor” (ibid.). Han hevder derimot at moderniteten har vært ”preget av en nærmest fetisjistisk renhets- og ordensideologi, der en byråkratisk fornuftskultur forsøker å kvele samfunnslivets komplekse og kompliserende dynamikk ved å opprette kontroll for enhver pris” (ibid.). Bauman mener moderniteten muliggjorde en økende distanse mellom handlingers intensjoner og deres konsekvenser, og viser til alle leddene som var involvert i kjeden av handlinger som munnet ut i likvideringen av jødene i konsentrasjonsleirenes gasskamre (Nilsen, 2005a, s. 60). I en slik form for teknokratisk-rasjonell organisasjon blir moralske overveielser og den enkeltes moralske holdninger til moralsk likegyldighet, pga avstanden til den konkrete ugjerningen (2005a, s. 61). Denne kommentaren og at den kommer fra en som har opplevd et totalitært regime, opplever jeg som en sterk og sylskarp advarsel.

Utover i 90-årene fortsatte han å utforske problematikken:

Hva er det i samfunnet vårt som gjør slikt mulig fortsatt? Det virkelige problemet er hvorfor folk i spesielle situasjoner, skikkelige folk som er gode ektemaker, naboer etc, kan delta i avskyeligheter? Det er kjernen i problemet. Det er ikke så mange psykologisk korrupte mennesker i verden at de skal stå for all grusomheten alene. Så det er problemet mitt: folk som under andre omstendigheter ville vært eksemplariske

medlemmer av samfunnet, deltar i avskyelige handlinger og likevel er det vanskelig å kalle dem avskyelige (Bunting, 2003, s. 6, min oversettelse).

Svaret han ga var: ”Det hele koker ned til den enkelte person og det personlige ansvaret ... På en eller annen måte er ikke evnen til å motstå [avskyeligheter] så totalt avhengig av sosiale betingelser eller tilhørighet” (s. 6, min oversettelse). Denne spørsmålsstillingen og konklusjonen er viktig. Det er her jeg opplever at Bauman på tross av en slags pessimisme på samfunnets vegne bereder grunnen for en fremtidsoptimisme. En må begynne med seg selv, bare der kan endringene skje.

Bauman ønsker at arbeidet hans skal være ”gjennomstyret av etisk engasjement”. Men, sier han: ” som moralsk menneske våger jeg ikke å si at det faktisk er slik, eller at det er slik i *tilstrekkelig grad*” (Bauman og Tester, 2002, s. 61). Han tror det uansett ville vært gjennomstyret av etikk, enten han bevisst ønsket det eller ikke, fordi den som studerer menneskets tilværelse, ikke kan være etisk nøytral. ”Alle valg det moralske vesen står overfor, gjelder dette – å ta eller nekte å ta ansvar for sitt eget ansvar” (2002, s. 61). Han sier at på tross for modernitetens dristighet har følelsen av ”menneskelig utilstrekkelighet bare vokst seg sterkere, og vi er langt fra å oppfylle den eksistensielle utfordringen det er å skulle fylle hullene i menneskenes mestringssevne” (2002, s. 142). Derfor vil han etablere *agora*, en møteplass, et torg, der mennesker kan samtale (4.6). ”Å gjenreise *agora*, kvintessensen av politisk handling, står for meg som det som må være utgangspunktet for alle mulige veier til dette målet”, sier Bauman (2002, s. 142). Dette oppfatter jeg som Baumans primære tiltak når han sier han vil henvende seg til politikk. Han understreker at han ikke har noe håp om at veiene som kan velges, vil gjøre slutt på menneskenes utilstrekkelighet. ”Vi må visst streve med den på godt og vondt, i gode og onde dager til døden skiller oss ad” (2002, s. 142). ”Mot samfunnets bakgrunnsteppe blir moralens utfordring et spørsmål om rettferdighet, og kampen mot urettferdighet kan bare føres kollektivt, av et autonomt, det vil si politisk konstituert, samfunn”, konkluderer han (2002, s. 144). Slik jeg forstår dette kan det trolig knyttes til hans utlegging av begrepet ”togetherness”. Han skisserer ulike måter å være sammen på, og relaterer disse til måter mennesker mer eller mindre møter hverandre på ulike tilfeldige felles arenaer. Konklusjonen han trekker av denne generelle sosiologiske observasjonen er at vår væren med andre også kan ha en kvalitetsdimensjon. Han skisserer dette som ”from being-aside to being-with to being-for” (Todd, 2003, s. 46). Et samfunn hvor borgerne ikke bare lever side om side, men også integreres og samhandler, krever at noen stiger ut og handler uselvvisk. Dette er slik jeg forstår ”being-for”. En møteplass åpen for alle til å delta, der det samtales om viktige samfunnsanliggender, er det håpet jeg opplever at Bauman presenterer

gjennom sitt forslag om å gjeninnføre *agora*. Her kan ulike perspektiv og stemmer møtes og gjennom det kan tenkning få grobunn og medansvar vokse fram. Det er den rake motsetningen til tenkningen innenfor ordensstrukturen. Her vil også trolig det sosiale kunne få samfunnsmessige konsekvenser.

4.2 Moralsosiologi og moralsk handling

Bauman skiller mellom begrepene *det sosiale* og *det samfunnsmessige*. Med det sosiale refererer han til selve det sosiale spillet mellom to, eller noen få, individer. Det er her den moralske impuls, nedlagt i hvert individ, kommer til uttrykk (Nilsen, 2005a, s. 88). Bauman viser til de franske filosofene Jean Paul Sartre, 1905-1980, og Emmanuel Levinas, 1905-1995, og deres tenkning om moralens opphav. Levinas blir ikke bare for ham den sentrale tenkeren av disse to, men også den han funderer hele sitt moralsosiologiske prosjekt på (Nilsen, 2005a, s. 89). Bauman var skeptisk til Sartre, fordi han anså Sartre sin moralforståelse som negativ, der moraliteten var ansett mer som noe begrensende, enn som en plikt: Den andres blikk bidrog til å begrense ens handlingsrom og frihet, og dermed ble den andre en fiende, en som truet ens eksistens. Bauman var opptatt av at moralen var en positiv kraft, og dessuten grunnlaget det sosiale hviler på. Derfor vendte han seg til Levinas for å finne et fundament for sin moralsosiologi (2005a, s. 90):

For Levinas betyr "samværet med andre", den primære og mest urokkelige egenskap ved menneskets tilværelse, først og fremst ansvar. "Siden den andre ser på meg, er jeg ansvarlig for ham, uten en gang å ha påtatt meg et ansvar for ham" ... Moralitetens grunnsubstans er en plikt overfor (i motsetning til en forpliktelse), og en plikt som går forut for all egeninteresse – moralitetens røtter strekker seg langt under samfunnsmessige ordninger (*Postmodernity and its Discontents*, 1997, i Nilsen, 2005a, s. 91–92).

I følge Levinas er ansvar subjektivitetens essensielle, primære og fundamentale struktur (2005a, s. 91). Ethvert menneske er derfor forpliktet i forhold til den andre, til å ta ansvar. Levinas' moral er positiv fordi "forskansningen *mot* den andre vendes til en aktiv stillingstaken *for* den andre, gjennom ansvaret for den andre" (2005a, s. 91). Med en slik tenkning om Sartre og Levinas, kan Bauman oppfattes som konstruktiv i forhold til grunnleggende mellommenneskelige prinsipper, hevder Nilsen (2005a, s. 91), for når et positivt syn på mennesket legges til grunn, er det "samfunnet selv som bærer potensialer for ondskap" (2005a, s. 91). Bauman oppfatter jeg derfor som en humanist som tror på det gode i mennesket.

At Levinas tenkning ble en påvirkning av Bauman, ble tydelig i hans refleksjoner over

Holocaust. I den settingen bestod moralske handlinger i ”å *bryte*, ikke å *følge*, sosialt skapte og kontrollerte normer” (Bauman og Tester, 2002, s. 67). Evnen til å sette seg opp mot sitt eget samfunn kunne altså være en forutsetning for moralsk handling, hevder Bauman.

Konklusjonen han trekker av det er at dersom ”moralen ikke kan baseres på annet enn samfunnsmessig skapte regler og samfunnsmessig administrerte sanksjoner, har den mildest talt små muligheter og en utrygg framtid” (2002, s. 67). Konklusjonen hans blir derfor at det vi må sette i stedet, er å erkjenne at det et samfunn gjør, ikke er å *skape* den moralske evne, men å *manipulere* den. På bakgrunn av dette opplever jeg at han setter all lit til menneskers sosiale evne til å lede hverandre til moralske gjerninger:

Og moralen og det moralske individ må forankes i noe fastere og mer pålitelig enn de notorisk omskiftelige og lunefulle ”flertallsoppfatningene” og deres institusjonelle våpen. Dette var det store spørsmålet som trådte fram for meg under arbeidet med hva vi kan lære av Holocaust, og Levinas kom som sendt fra gudene med sitt svar. Jeg husker tydelig følelsen av ”eureka!” og ”her er det!” da jeg leste at ”etikken kommer foran ontologien” (Bauman og Tester, 2002, s. 67).

Han budskap forstår jeg da som at evnen vi har til å være etisk er det grunnleggende som former oss. Dette kommer før omgivelsene kan ha sin formende betydning på oss. ”Å være moralsk” betyr ikke nødvendigvis ”å være god”. Men ”det innebærer å ha spist av Kunnskapens tre og dermed ha kunnskap om at ting eller gjerninger kan være gode eller onde. Og for å ha slik kunnskap trenger menneskene en annen, preliminær, bevissthet, nemlig om at ting og handlinger kan være annerledes enn de er” (2002, s. 58). I bruken av svarene ja/nei ligger det implisitt, slik jeg forstår ham, en forståelse av at tingene ikke er nødt til å være slik de for øyeblikket er, at de kan endres, til å med gjøres bedre. Det ligger et valg, og uten dette valget, ville all snakk om ”moral” være tomt, hevder han, ”fordi moral dreier seg i siste instans om valg” (2002, s. 58). En slik viten om at ting kunne vært annerledes, kan i følge Bauman tilføres mange former for ferniss – som alle prøver på å gi enkelte alternativer forrang framfor andre. Dette er Baumans forklaring på at begrepet etikk får ulike tolkninger. ”Etikk” er

et prosjekt som sikter mot å gjøre visse hendelser mer sannsynlige enn de ellers ville være, og gjøre alternativene minst mulig sannsynlig eller eliminere dem helt. Det er dette ”samfunnet” dreier seg om. Samfunnet er en vedvarende bestrebelse på å *strukturere* – og struktur er ikke annet enn sannsynlighet for ”orden”: manipulering av sannsynligheter, det å gjøre det usannsynlige eller usikre ufravikelig, gjøre det til en regel, til en regelmessig, repetitiv hendelse. ”Kultur” kaller vi en tilsvarende bestrebelse på å redusere det vilkårlige ved menneskelig adferd, og å tvinge denne adferden til å følge et mønster. Alt i alt dreier kultur seg om å gi visse valg forrang framfor alle andre (Bauman og Tester, 2002, s. 58–59).

Bauman hevder at det ville vært utenkelig om ikke moralen var menneskenes primære

forutsetning, ”en skjebne som består i å gjøre valg under den fulle innsikt i at det bare er valg” (2002, s. 59). Han sier at ”samfunnet etser inn etikkens mønster på moralens nakne og formbare flate”. Konsekvensen han trekker av dette, så vidt jeg kan forstå, er ”at sosiologien som studiet av samfunnet ... [er] studiet av hvordan etiske regler konstitueres og ”festes”, hvordan valg taes av og for menneskene, og hvordan alternative muligheter presenteres, knebles, eller på annen måte manipuleres” (2002, s. 59). ”Å være moralsk betyr å vite at ting kan være gode eller dårlige. Men det betyr ikke å vite, og enda mindre å vite sikkert, *hva* som er godt og hva som er dårlig. Å være moralsk er derfor å være nødt til å gjøre valg under en sterk og smertefull uvisshet”, sier Bauman (2002, s. 60). ”Morallivet, et liv i valg mellom godt og ondt, er derfor fullt av selvkritikk og selvbebreidelser. Å være moralsk vil si å aldri føle seg *god nok*” (2002, s. 60).

Nettopp denne grunntanken om vi er gode nok, de store dilemmaer om hva som er godt og hva som ondt, og den konsekvens dette skaper i oss, er etter Baumans mening det som kan være med å gjøre oss til moralske mennesker. Gjennom våre valg og vår ambivalens tar vi ansvar for vår ansvarlighet. Et slik utgangspunkt mener jeg kan være et godt og kjærkomment supplement til den mer kantianske tenkning at morallovene er det formende som leder oss. Derved har det oppstått et valg vi kan foreta når vi skal begrunne våre handlinger, et valg som trolig vil harmonere godt innenfor en postmodernistisk tenkning.

4.3 Begreper i moralsosiologien: Orden og Den fremmede

Begrepet *postmodernitet* er viktig for Bauman. Senere kom begrepet *flytende modernitet* i bruk, som rommer mer det særtrekket i senmoderniteten at en er hinsides orden og system. Flytende modernitet opplever jeg som mindre kategorisk enn postmodernitet, for i dette siste er det en tydeligere antydning om å komme etter noe som da må være avsluttet. Orden ble et sentralt begrep for Bauman. Når mange muligheter blir stilt side om side og ikke skal rangeres i forhold til verdi, kan det lett bli oppfattet som kaos og uorden.

Siden moderniteten forakter alt og alle som skaper uorden, blir *den fremmede* som ikke passer inn i nasjonale og ideologiske modernitetsprosjekter, et problem (Nilsen, 2005a). På spørsmål om hvordan det kan ha seg at flere og flere ble overgripere og ofre under moderniteten, viser han til Milgrams berømte eksperimenter om lydighet, presentert i 1974. Resultatet viste at mange av oss har en evne til grusomhet i oss. Denne kommer til syne i bestemte sosiale situasjoner der en er under ledelse av autoritetspersoner og der det er avstand mellom forsøkspersonene og dem som mottar behandlingen (Tretvoll, 2005). *Ordensbegrepet* er helt

sentralt for Bauman, og han introduserer også begrepet *renhet*:

En kan ikke tenke på renhet uten å ha en forestilling om ”orden”, uten å gi tingene deres ”rette” plass – som tilfeldigvis er en plass som de ikke ville fylle ”naturlig” på egen hånd. Det motsatte av ”renhet” – skitten, griseriet, forurensningen – er ting som ”ikke er på sin rette plass” (Bauman, 1997, s. 6, sitert i Nilsen, 2005a, s. 28).

Å strebe etter orden blir dermed ensbetydende med å fjerne skitten, og heri ligger overgangen til begrepet *den fremmede*. For Bauman er det en nær korrelasjon mellom intensiteten i ordensbestrebelsene og engasjementet for å løse problemet med den fremmede (Nilsen, 2005a, s. 29). I moderniteten er de fremmede de som ikke passer inn i ordensprosjektet, de som står for usikkerhet der orden skal herske. Det er to mulige veier å gå: *assimilasjon* å gjøre de forskjellige likeartet, eller gjennom *eksklusjon*, å utelukke, eller en form for rensning og dermed ødeleggelse av den fremmede. Disse to strategiene knytter Bauman til den liberale og den nasjonalistiske/rasistiske versjonen av det moderne prosjektet (2005a, s. 31). Dette temaet kommer tydelig fram i boken *Moderniteten og Holocaust*, der jødernes skjebne og status primært som *fremmede* behandles. Denne boken, selv om den drøftet et historisk faktum, mener jeg har en analyse og tokning av et samfunnsforhold som kan anvendes i ulike settinger også i dag. I *Savnet fellesskap*, et essay han har skrevet på direkte henvendelse fra Cappelen's Uppopulære Skrifter, setter han fokus på manglende mot fra den intellektuelle elite. Han etterlyser mot til dissens og mot til å stå imot tidens trender. Disse sier han fører oss bare til fortsatt utrygghet og et fortsatt fraværende fellesskap (Bauman, 2001). Han viser en indignasjon over samfunnsutviklingen og appellerer til ansvar for å endre kursen, sier Vetlesen i etterordet til boken (2001, s. 205). Dette tror jeg er en av grunnene til at Bauman har fått den viktige posisjonen han har når aktuelle temaer settes på agendaen og forklarer hans store aktivitet som gjesteforeleser. I denne sammenheng vil jeg igjen vise til den nordiske konferansen: ”Alvoret i vår tid: om oppdragelse og danning i vår samtid” (3.3.3). Til dette åpne seminaret er målgruppen primært personer knyttet til opplæring og utdanning og temaet er hvilke naturlige konsekvenser det bør få for begrepene oppdragelse og danning at verden står ovenfor mange urovekkende trekk; miljøproblemer, urettferdighet og kulturkonflikter.

Postmodernitetens fremmede er annerledes enn modernitetens. De fremmede kan verken klassifiseres som venn eller fiende, og dette gjør dem til suspekter og uforutsigbare individer. Derfor skaper de frykt, blott gjennom sin væren. Når ordensprosjektet brytes opp blir *de fremmede* nærmest å forstå som en ”restkategori”, en kategori som er vanskelig å klassifisere når den fastlagte strukturen er borte. Mine tanker når jeg leser dette går til ”damen med

polposen” (1.3.3). Var hun å oppfatte som brudd på orden, den fremmede som var å anse som en ”restkategori”? Tanken og konsekvensen av en slik tankerekke opplever jeg skremmende. Alle har vi fått en ny form for usikkerhet å forholde oss til; en ny tilstand av usikkerhet, omgivelsene er på en ny måte uforutsigbare, ukontrollerbare og skremmende. Dette fører til en universell deregulering, sosiale sikkerhetsnett har blitt revet opp og nye former for ulikheter har oppstått (Nilsen, 2005a, s. 33). Selv om postmoderniteten har et mangfold av livsstiler og væremåter, er det i følge Bauman fortsatt ett *renhetskriterium* tilbake:

en må kunne fryde seg over sjansen til å ta på og av seg identiteter, over å bruke livet sitt på evig jakt etter stadig mer intense sanseopplevelser og stadig mer himmelstormende opplevelser. Ikke alle klarer å bestå den testen. De som ikke klarer det, er den postmoderne renhets ”skitt” (Bauman, 1997, s. 14, sitert i Nilsen, 2005a, s. 34).

Dette peker på den sårbarheten som ligger i den postmoderne livsstilen. Hva med dem som ikke makter dette, som knapt har krefter til sin ene identitet? Er de samfunnets ”skitt”? Karakteristikken er nedslående og en pessimisme på menneskehetens vegne synes jeg nesten ville vært naturlig. Et annet anliggende er at å ta av og på seg identiteter til slutt kan føre til at en mister seg selv – sitt egentlige jeg. Rotløshet og meningsløshet kan bli de fatale følger. Løken har ingen kjerne. Men Bauman skisserer et håp: ”Postmoderniteten er usikkerhetens tidsalder, og har som sådan bidratt til å gjøre de moralske dilemmaene tydeligere for oss; vi trenger en form for moralsk ansvar som går dypere om katastrofen skal unngås...”, sier Bauman (Tretvoll, 2005). Sammenbruddet i modernitetens ordens- og renhetsideologi, muliggjør gjenopplivningen av moralen. Dette er et håp som henger sammen med overgangen fra et moderne samfunn til det som kommer etter, og representerer for Bauman et ørlite håp på menneskenes vegne (Nilsen, 2005a). Håpet for en bedre framtid finner Bauman i de nære relasjoners gjenkomst under postmodernismen, på tross av dens fremmedgjøring og fragmentering: ”Når modernitetens ordensarrangementer bryter sammen, forsvinner også en hemsko for den moralske impuls. Postmoderniteten rommer kimen til en ny moralsk ansvarliggjøring av individet og et motstandspotensial mot modernitetens destruktive driv” (Nilsen, 2005a). Dette er det håp Bauman bringer inn i vår tid: Mennesker, til forskjell fra løken, har en kjerne; evnen til å gjøre valg. Disse valgene må leves ut i de nære relasjoner for bare her kan den moralske impuls gjenopplives. Dette er løkens motstykke, fordi de mange lag på lag, har likevel en kjerne. Denne kjernen er det som skal formes og dannes i samspill med andre. At dette også vil kreve en pedagogisk tilretteleggelse, er for meg opplagt (5.4).

4.4 Moral og flytende modernitet

I boken *Flytende modernitet* (2001a), introduserer Bauman begrepet den *flytende* eller *lette moderniteten* som etterfølger og står i kontrast til den *tunge moderniteten* (Nilsen, 2005a, s. 40). Kjentegnet på denne er at moderniteten vendes innover og strever etter å oppløse de krefter som prøver å holde orden og system på plass. Idealet er at alt som binder, avhengighetsmønstre, skal bli fjernet, og tidligere kollektive prosjekter og valg, erstattes av individuelle. Slik blir den sosiale modernitet til en ny individualisert modernitet (Bauman, 2001). Som nevnt dreier det seg ikke om et epokalt skille mellom moderniteten og postmoderniteten:

Dette [den flytende moderniteten] er følgelig en individualisert, privatisert utgave av moderniteten, hvor byrden ved å veve mønstre og ta ansvar for det som mislykkes, primært faller på individets skuldre (*Flytende modernitet*, 2001a, s. 18, sitert i Nilsen, 2005a, s. 41).

I følge Bauman kan vår tidsepoke karakteriseres som en ”flytende” (eng. *fluid, liquid*) periode, dvs et samfunn der de gamle sosiale institusjonene er i oppløsning uten at vi av den grunn søker noen ny fasthet (Nasjonalt etikknettverk, 2006). Vi har lyktes, i følge Bauman, å minimere utryggheten med hensyn til naturens krefter og menneskekroppens skrøpelighet, men derimot sviktet når det gjelder mellommenneskelig fiendskap og individuell og systematisk ondskap. Han framhever det paradoksale i at på tross av at vi lever i et av verdenshistoriens tryggeste samfunn, er utrygghet og frykt mer fremtredende enn før. Denne utryggheten er primært rettet mot andre mennesker, deres hensikter og handlinger. Bauman hevder at denne frykten er selvforsterkende og besvares med et nettverk av sikkerhetsforanstaltninger, som i tur er med på å skape selvoppfyllende profetier angående ”andre” individer og folkegrupper (ibid.). Spørsmålet han stiller er hvilke utfordringer dette skaper og om det er mulig i den flytende modernitet å bryte denne sirkelen av frykt og mistenksomhet (ibid.).

Skillet mellom det *sosiale* og det *samfunnsmessige* er helt grunnleggende for Bauman (4.1.3). Han ser dette som et skille mellom ”de nære relasjoners sfære og de anonyme upersonlige sosiale strukturer som kjennetegner moderniteten” (Nilsen, 2005a, s. 93). Når relasjoner mellom mennesker medieres av sosiotekniske virkemidler og apparater, som byråkratiet, uthules moralen (2005a, s. 92). Moral er indre forbundet med ansvar, og ansvar forutsetter nærhet og vice versa. ”Følger vi Bauman kan moderniteten dermed sies å virke nedbrytende på moralen eller den moralske impuls, i og med at den transformerer nære primærrelasjoner til mer upersonlige sekundærrelasjoner” (2005a, s. 93). Bauman hevder at byråkratiseringen i

moderniteten gjør mennesker til brikker i et maskineri som er så stort og uoversiktlig at ansvaret for systemets slutthandlinger forvitrer. Dette ansvaret oppleves ikke av den enkelte, i alle fall ikke som et *moralsk ansvar*, bare som et ansvar for å tilfredsstille de forventninger som ligger i systemet. Han sier: slik ”er det med de fleste av modernitetens institusjoner: Moralsk ansvar blir erstattet med teknisk ansvar, og man slutter å stille spørsmål om systemenes og institusjonenes overordnede målsettinger” (Tretvoll, 2005). Derfor er det moralen og det enkelte menneskets forvaltning av den moralske impuls, som er det avgjørende. Samfunnet ”som sådan bidrar bare selv til å manipulere moralen” (Nilsen, 2005b).

Bauman presiserer:

Det er en uoverkommelig avgrunn mellom en plikt overfor den sterkere, overfor noen som er ressurssterk nok til å bestemme, belønne og straffe, og plikten overfor den svakere, den som ikke kan gjøre noen av delene. For å unngå en forveksling, som bare ytterligere vil fordunkle et problem som er komplekst nok fra før, foretrekker jeg å snakke om forskjellen mellom ”ansvar overfor” (reglene, regelmakerne og regelvokterne) og det moralske ansvaret, som alltid er ”ansvar for” (Den andres velvære og verdighet). Disse to ansvarene kan inngå i et samvirke, og lykkelig er det samfunn der så er tilfellet (Bauman og Tester, 2002, s. 70).

Moderniteten selv som samfunnsform er ifølge Bauman ”et gedigent kollektivt ordensprosjekt, et forsøk på å kontrollere dens egne ambivalenser, den uro og det drivet den er i besittelse av.” Konsekvensen blir at de etiske koder som utvikles ikke er om moral, men bare ”kodekser som regulerer og omslutter det enkelte individ” (Nilsen, 2005b). For meg er dette et bilde av et kaldt og menneskefiendtlig samfunn. Han levner derfor ikke moderniteten mye håp, og understreker at destrueringen av den moralske impuls kan skje igjen. Bauman ser likevel et håp i dagens fase av moderniteten: ”Individet er på en ny måte overlatt til seg selv og må selv ta ansvar for å stake ut sine livsprosjekter og utforme en sosial identitet” (Nilsen, 2005b). Derfor kan postmoderniteten romme kimen til en ny moralsk ansvarliggjøring av individet. Følgen av at modernitetens ordensarrangementer bryter sammen, er at det oppstår ”et motstandspotensial mot modernitetens destruktive driv” (Nilsen, 2005b). Hvordan dette kan skje i form av ”nye typer institusjonelle arrangementer, sosiale kollektiver og lignende som kan sikre en oppkomst av en form for kollektiv moral”, utdyper ikke Bauman (Nilsen, 2005b). Likevel drister jeg meg til å mene at det er de nære relasjoner han mener kan romme denne muligheten. Da vil oppdragelse og danning i samtiden stå sentralt. Til det må det skapes et *agora*, et sted der mennesker møtes og dialogen kan vokse fram. Dette bygger jeg på Baumans tanke om subjektivitet, om å være et subjekt. Han bruker dette ikke i betydningen av å høre til eller til identitet, men til å handle i det offentlige rom der vi er med andre, eller

med Baumans ord, med de fremmede (Biesta, 2006, s. 61). Menneskers subjektivitet vises slik jeg forstår ham i det offentlige rom og i de mange ulike fellesskap vi tilhører der vi på ulike vis også er fremmede for hverandre. I slike fellesskap har vi et ansvar.

4.5 Moralsosiologi og ansvar

Bauman er talsmann for en nærhetsfilosofi, der ansvaret kommer til uttrykk gjennom den moralske impuls vi alle bærer i oss, i møtet med den (konkrete) Andre (Nilsen, 2005a, s. 94). Dette innebærer at ”det sosiale området, eller interaksjonens område, i hovedsak betraktes som et moralens felt, der den moralske impuls virkeliggjøres” (2005a, s. 94). For å virkeliggjøre dette må vi praktisere en væremåte som rommer ”being-with” og ”being-for” (4.1.3).

Bauman er opptatt av vår evne til å føle medlidenhet med andre. Dette forutsetter nær omgang med andre mennesker. Fordi ansvaret for den andre blir sett på som om det er en transcendent betingelse for å eksistere overhodet, betingelse for å være menneske, utleder Nilsen at Bauman ikke er eksistensialist i opprinnelig forstand, selv om nettopp det å ta ansvar for egne valg er et av eksistensialismes grunnleggende kjennetegn (Nilsen, 2005a, s. 94-95). Den moralske impuls er nedlagt i oss, som en forpliktelse vi alle bærer i oss. Levinas begrunnelse for moralens opphav, er tydelig hos Bauman:

For Levinas betyr ”samværet med andre”, den primære og mest urokkelige egenskap ved menneskets tilværelse, først og fremst ansvar. ”Siden han ser på meg, er jeg ansvarlig for ham, uten engang å ha påtatt meg noe ansvar for ham” ... I følge Levinas er ansvar subjektivitetens essensielle, primære og fundamentale struktur (Bauman, 1997, s. 231–232, i Nilsen, 2005a, s. 91).

Det er, i følge Bauman, gitt ethvert menneske å bære dette ansvaret uansett hvordan den andre forholder seg til dette. Ansvaret er ubetinget. Baumans fokus kan umiddelbart virke som et opplagt forsvar for en positiv moral, en vilje til å være konstruktiv i utformingen av det han oppfatter som de grunnleggende mellommenneskelige prinsipper. Det er et positivt syn på mennesket som legges til grunn, da det er samfunnet selv som er bærer av eventuelle potensialer for ondskap (2005a, s. 91). Nilsen tolker at Bauman i Holocaust-studien konkluderer med at ”det er når den sosiale distansen blir for stor, når relasjonene der den moralske impulsen vis a vis den andre brytes opp, at moralen forvitrer til fordel for sosio-tekniske arrangementer” (2005a, s. 92). Derfor vektlegger han så sterkt det personlige ansvar (se 4.1.3).

Moralen kan ikke skapes på samme måte som andre menneskelige institusjoner:

Den [moralen] er snarere den substansen som menneskenes ordninger er utformet i – deres ”materielle årsak”, for å bruke Aristoteles’ terminologi ... Spørsmålet ”hvorfør bør jeg være moralsk?” er moralens endepunkt, ikke dens begynnelse – et spørsmål like suspekt som det er påtrengende og allesteds nærværende i et samfunn som er tilbøyelig til å frata det moralske jeget dets ansvar, i bytte mot regellydigheten.

Jeg kom til å sette Levinas høyt ... framfor alt for hans tese om den moralske tilstandens iboende tvetydighet og det umulige i å ”argumentere bort” ansvarets iboende uvisshet. Her fant jeg et glimt av håp, som vi ellers er berøvet i ”den flytende modernitetens” tidsalder, der samfunnet har gitt avkall på alle pretensjoner om sin etiske funksjon og gladelig overlater reguleringen av alt menneskelig samliv til markedskreftene (Bauman og Tester, 2002, s. 68).

Bauman sier at Levinas ikke gir noe konsistent eller overbevisende svar på hvordan en moralsk verden kan bygges med utgangspunkt i ”den moralske dyaden”. Heller ikke hvordan den ”væren-for” som karakteriserer denne foreningen, kan overleve at Den tredje, altså samfunnet, også kommer til (Bauman og Tester, 2002, s. 74). ”Sosiologisk bevissthet er ikke framtrepende blant Levinas’ mange dyder” (2002, s. 74), sier Bauman og antyder at Levinas ser for seg det ”moralske samfunn” som verken noe mer eller mindre enn en ansamling av moralske individer. Dette får Bauman til å vende seg mot politikk som muligheten for at moralske innsikter og impulser skal gjelde samfunnet som helhet (2002, s. 74). Bauman sier at jo mer overbevisende han finner Levinas’ moralsyn, desto klarere ser han hvor sterke hindringene er på veien til et ”moralsk samfunn”, til en verden åpen for moralske holdninger og impulser og fremfor alt en verden som er utilfreds med seg selv fordi den ikke er åpen nok” (2002, s. 74). Kanskje er det dette som driver den aldrende Bauman i sin utrettelige virksomhet som gjestetaler i et utall av land. Denne uro opplever jeg som et godt svar på appellen fra verdens ansikt. Han har sett verdens ansikt og det opplever jeg tvinger ham til handling. Levinas har ført Bauman til politikken, riktig nok med ambivalensen om det valget er moralsk nok.

4.6 Politisk ansvar: Et rettferdig samfunn

På spørsmål om hvorfor Bauman ble ført i retning av politikken og ikke teologien under studiet av Levinas viser han til

at selv om vi vet *hva* vi bør gjøre (og ikke gjøre), mangler vi organer som kunne styre menneskelige aktiviteter i den retningen vi ønsker. Det er ikke *kunnskapen* om godt eller ondt vi mangler, det er evnen og viljen til å *handle* i samsvar med denne kunnskapen som glimrer med sitt fravær i denne verden, der avhengighetsforhold, politisk ansvar og kulturelle verdier går hver sin vei og ikke lenger holder hverandre i sjakk (Bauman og Tester, 2002, s. 138).

Bauman peker på at Levinas' lokalisering av spørsmål om godt og ondt til menneskenes *grunnvilkår*, "leder oss til politikken" (Bauman og Tester, 2002, s. 138). Det Levinas skrev i sine siste år viser hvor "opptatt han var av hva som skjer med moralen når den utsettes for den kalde vinden der ute, utenfor 'den moralske dyadens' lune og hyggelige vern/kuvøse" (2002, s. 138). Politikken har aldri vært så nødvendig som nå, sier Bauman, "når den har fått trangere kår og mistet mye av sin evne til brobygging" (2002, s. 138).

Bauman viser til pave Johannes Paul 2. som han omtaler som den største, klareste og mest uttalte moralfilosof i pavestolens historie: "Hele hans pontifikat har vært viet til arbeidet med å gjenreise moralen til dens tapte herredømme over menneskets væren-i-verden" (2002, s. 139). Pavens stadige gjentatte tema var at det ikke finnes noen unnskyldninger for å oppgi eller sette det moralske selvets ansvar ut av spill:

Umyndiggjøring av det moralske selvet var selve hovedsynden i den kommunistiske varianten av det totalitære herredømmet, men påstanden om at markedet kan tilby hjelpemidler som kan løse moralske dilemmaer eller fjerne moralske plikter, er blitt den største synden i den verden som har vokst fram etter kommunismens fall. Johannes Paul 2. går fram med utsøkt kraft og styrke, men det han har gjort, er å gjenreise den "etiske retning" som var det mest særpregede ved kristendommen, den tro hvis grunnleggende handling var guddommeliggjøringen av selvoppgifelsen (Bauman og Tester, 2002, s. 139).

Baumans sammenligning mellom synden i kommunismen og i dagens marked, er talende. Ofte blendes vi av egen virkelighet og mister evnen til å se konsekvenser. Slik sett er hans perspektiv både nyttig og nødvendig. Tale om "selvoppgivelse" er opplagt ikke dagens språk. Derfor er dette en viktig stemme. Denne stemmen må bli hørt og samtalt med. Til det trengs det også tid og rom. Skal ideen om det moralske bli overført til samfunnet er det avhengig av språk og av møteplasser, av *agora*, en overføringens arena. "Et livskraftig *agora* som ser seg oppgaven bevisst og tar den på alvor, synes å være nøkkelen til hele problemet. Et slikt *agora* er det som vårt samfunn beklageligvis mest åpenbart og katastrofalt mangler" sier Bauman (2002, s. 75).

"Rettferdighet" er "ansvar for", oversatt til samfunnets språk (2002, s. 76). "Rettferdighet blir en del av etiske problemer i det øyeblikk Den tredje kommer til syne, og det blir dermed påkrevd å sammenligne grader av nød og av prioriteringer, noe som aldri er nødvendig innenfor 'den moralske dyaden'" (2002, s. 76). Han utdyper at "et rettferdig samfunn" er et samfunn som selv mener det ikke er rettferdig *nok*, "som stiller spørsmål om ethvert oppnådd nivå av rettferdighet er godt nok, og som oppfatter at den rettferdige tilstanden er noe som alltid ligger lenger framme. Og framfor noe er det et samfunn som alltid reagerer med vrede

over ethvert tilfelle av *urettferdighet*, og som umiddelbart gjør noe for å bøte på det” (2002, s. 76). Fordi dagens rettferdighet lett kan bli morgendagens urettferdighet, vil den være preget av ”inntil-videre-heten”. Bauman konkluderer slik:

Et rettferdig samfunn, slik jeg forstår det (det vil si et samfunn som uopphørlig er på vakt mot urettferdighet og aldri slår seg til ro med at dets ordninger er rettferdig nok), bør søke sin beste garanti for fortsatt rettferdighet nettopp i vedvarende flerstemmighet og meningsbrytninger, ikke i en faktisk eller antatt konsensus.

For å konkludere: ”Rettferdighet” kan bare beskrives som en prosess, ikke som en tilstand. Rettferdighet er en horisont som et rettferdig samfunn streber etter å nå, en synsrand som hildrer seg bakover for hvert skritt samfunnet tar framover. Det som gjør et samfunn rettferdig, er at det vedblir å ta slike skritt og ikke gir seg, uansett hva som skjer (Bauman og Tester, 2002, s. 77).

Bauman sier at vår moralske samvittighet sjelden blir satt på en streng prøve der det blir nødvendig med en genuin selvpoffrelse: Derfor er han bekymret over om vi har et tilstrekkelig overskudd av moralsk bevissthet, noe som er ”den første betingelsen for et rettferdig samfunn” (2002, s. 81). Dette er den fremste grunn til bekymring:

Hvis ”den moralske dyaden” er veksthuset for den moralske bevissthet, hvis det er her kunsten ”å ta ansvar for sitt eget ansvar” læres, eksperimenteres med, utprøves og utøves, da avhenger samfunnets evne til rettferdighet for en stor del av hva slags ”kjærlighetsforhold” denne kulturen framdyrker ...

Dessverre er ingen av oss helgener, heller ikke jeg. Moralen når nok ikke opp til det helgenaktige. Men det bekymrer meg sterkt at kjærligheten kanskje er i ferd med å bli en glemt og sjelden praktisert kunst. Uten den er det lite håp for moralen, og enda mindre for et rettferdig samfunn (Bauman og Tester, 2002, s. 81).

Likevel poengterer han at det nettopp nå, når de faste strukturer og relasjoner er i oppløsning og mennesker er rotløse, at det er håp om moralens gjenkomst i folks bevissthet. ”Individet er på en ny måte overlatt til seg selv og må selv ta ansvar for å stake ut sine livsprosjekter og utforme en sosialidentitet” (Nilsen, 2005b). Han er positiv på menneskenes vegne, aller mest på de unges fordi hans ”forslag om å navigere etter personlig ansvar, finner gjenklang hos de unge” (Bunting, 2003, s. 3, min oversettelse). Han avviser klisjene om at ungdom er uinteresserte og uengasjerte og hevder derimot at de er tiltrukket av ideen om en etisk aksjon. Den virkelige pessimismen er knyttet til stillheten – ikke å gjøre noe fordi ingenting nytter, (2003, s. 3). Dette driver ham og han anser det som sin oppgave å ”advare folk om farene og gjøre noe. Slå deg aldri til ro med at du har gjort alt du kunne, sa filosofen Levinas” (2003, s. 3). Men et slikt pågangsmot og urolig moralsk energi, er det ikke rart at Bauman blir kalt ”Postmodernismens profet”, sier Bunting (2003, s. 3). Det store spørsmålet er om vi anerkjenner profeter i våre dager.

4.7 Oppsummerende tanker og videre refleksjon

Bauman har, med sitt utgangspunkt i Levinas sin tenkning om moralen gitt oss en ny og spennende ramme å tenke innenfor. Hans skildring og analyse av samfunnet, hans bruk og tolkning av begrepene orden og de fremmede, gir perspektiv og assosiasjoner jeg tror vil ha en bred appell. Når *Moderniteten og Holocaust* er blitt en slik klassiker, er det også fordi den er anvendelig i så mange andre sammenhenger og kan tilføre så mye til andre diskurser. Den er et sterkt innlegg i den århundre gamle debatten om hvorvidt samfunnet virker nedbrytende eller oppstrammende på vår moral og etikk. Slik debatt mener jeg er viktig å holde levende. Selv om Bauman skiller mellom det sosiale og det samfunnsmessige og hevder at det er i de sosiale relasjoner vi kan utvikle den moralske impuls, mener jeg dette må tolkes i et samfunnsperspektiv. Når moralen får leves ut i de nære relasjoner tror jeg det kan få konsekvenser for samfunnet. Handling har tilskuere og mennesker formes. Derfor tror jeg den moralske impuls i det den leves ut, har en dannende funksjon. Naturligvis kan dette også bli tolket å være en ”nær relasjon”, men mennesker blir påvirket og mennesker befolker institusjoner. Slik sett mener jeg at det sosiale kan få samfunnsmessige konsekvenser. Det som da vil være avgjørende mener jeg er om mennesker i ulike samfunnsmessige posisjoner har mot til å være ansvarlige. Å være ansvarlige vil vise seg i å ta ansvar konkret i akkurat den posisjonen en besitter og ikke bli lammet av byråkrati og konformitetshensyn. Det er etter min mening å ta ansvar for sin ansvarlighet. Det er også, så langt jeg kan forstå å velge å være person. Slik sett kan vi se at moralsosiologi og personalisme har begge beriket oss, hver fra sin kant. Både Monsen og Bauman sin henvisning til pave Johannes Paul 2., som henholdsvis personalist og moralfilosof, skulle også tyde på at ulik teoretisk forankning kan få samme praktiske utslag.

Monsen og Bauman er også enig i at vi har kunnskap om hva som er rett og galt nedfelt i oss. Bauman fokuserer på at denne kunnskapen må bringes ut i det offentlige rom, gjennom at vi aktivt skaper et *agora* der samtale kan føre til politisk virksomhet. Gjennom våre handlinger skal vi møte og ”være for ham”, uavhengig av hva han er for oss. Dette er, slik jeg forstår det, det konkrete uttrykk for den etiske erkjennelsen Bauman meddeler oss. Når han kaller dette for moralsosiologi, og ikke moralfilosofi, er det etter det jeg forstår fordi han mener at mennesker må sees i den sammenheng de fungerer i. Skal denne moralsosiologi lykkes må kjærligheten børstes støv av og gjenreises som ideal. Dette kunststykket er vårt felles ansvar. Ingen kan skjule seg bak samfunnsmessige strukturer – hver og en av oss har sosialt ansvar og må leve med våre egne moralske valg. ”Vi må ta ansvar for vår ansvarlighet”, er Bauman sitt

postulat. Dette moralsosiologiske ansvaret kan ingen unndra seg. Det er en konklusjon det ikke er vanskelig å si seg enig med.

DEL 3

Don't walk in front of me,

I may not follow.

Don't walk behind me,

I may not lead.

Just walk beside me

and be my friend.

Albert Camus

*En manns rikdom er det gode han
har gjort for sine medmennesker.*

Mahatma Gandhi

5 Personalisme i den flytende modernitet: Jeg og den Andre

I dette kapitlet vil jeg prøve å sammenfatte noe av tenkningen til Nina Karin Monsen og Zygmunt Bauman. De er også forsøkt presentert gjennom bruddstykker av deres liv. Dette fordi jeg mener levd liv preger arbeid, i denne sammenheng de tekstene disse to har gitt offentligheten. Jeg vil gjerne gjennom dette prøve å finne hvilke betingelser som må oppfylles for at ansvarlige handlinger skal kunne finne sted (1.2). Jeg mener Monsen og Bauman kan inspirere til ansvarsbevissthet også i pedagogisk praksis og i en forbildefunksjon. Hensikten er derfor å bruke deres formuleringer som rammer å tenke innenfor. Slik kan tekstutdragene gå i dialog med min egen oppfatning og tenkning, men også forsøksvis i noen grad med hverandre. (1.4.2). Som en dialogisk ytring vil jeg også at teksten skal generere ny mening (1.4.1).

Studier av teori har gitt meg perspektiv og blitt et redskap. Refleksjon knyttet til dette er viktig fordi jeg mener at dersom ansvarsbevissthet skal ha grobunn i vår samtid, må det appelleres på en mangfoldig måte. På ulik vis vil kommunikasjon og diskurs styre de temaer som det skal snakkes om. Beveggrunnene våre er mange – og bygger trolig på høyst forskjellige idéer, ideologier og menneskesyn. Derfor er det viktig å kunne lytte til ulike stemmer. I denne sammenheng, når handlingspraksis er det essensielle, velger jeg å være noe pragmatisk. Jeg ønsker ikke å rangere ideologiene. Det mener jeg ikke er tjenlig i denne sammenhengen. Her må vi erkjenne virkeligheten og handle innenfor den. Målet er å være ansvarlige voksne i praksis. Det målet tror jeg vi kan nå ad ulike veier.

5.1 Etikk i personalisme og moralsosiologi

Det sies at moderne filosofi tradisjonelt har vært opptatt av individets forhold til omverden og hvordan individet utlegger sin virkelighetsoppfatning ut fra seg selv (Tønnesen, 1999). Fra 1900 tallet, men med røtter helt fra Rousseau, 1712–1778, har relasjonen til de andre fått en sterkere betydning; og med Levinas sin nærhetsetikk kom dette til uttrykk som det helt sentrale. Det er ”den andre som innstifter moralen” og når ansvaret ikke er frivillig valgt, men pålagt, kan vi si at ”Levinas blir på denne måten en moralsk realist (1999, s. 2). Uten den Andres eksistens blir det ensomme individet som et narsissistisk, nytende og fortærende individ hvor en i høy grad er seg selv nok. Dette er Ibsens beskrivelse av *Peer Gynt*, og en skarp kontrast til så vel personalisme og moralsosiologi. ”Ingen kan lese *Peer Gynt* uten å oppdage en av livets grunnsannheter: Vi trenger en himmel over livet for å leve på jorden”, sier presten og familieterapeuten Per Arne Dahl i boken som bærer tittelen ”Ord til livet – Forankring fryder” (Dahl, 2005). Kanskje er det nettopp denne forankringen, dette justeringspunktet mange strever med å finne.

Bauman stiller mange spørsmål: Hvorfor *bryr vi oss om* hvorvidt handlinger og tanker er gode eller onde? Hvorfor føler vi at vi *burde* bry oss om det? Hvorfor *plager* det oss når vi tilfeldigvis lar være å bry oss, enda vi gjør vårt beste for å overbevise oss selv om at det ikke er noe å bry seg om? (Bauman, 1998, s. 111). På mange vis er det samvittigheten vi her antyder. Problemet er at denne kan sløves og slipes, ja enda til undertrykkes grovt. Ibsen var opptatt av hva som hindret oss i å realisere oss selv; om det var andre mennesker, eller en indre skavank hos oss selv (1). Hvordan vi kan bli bevisste og hindre de negative konsekvenser det kan medføre at vår samvittighet sløves, er av stor betydning og et felles ansvar. Dette mener jeg tanker knyttet til personalisme og moralsosiologi kan hjelpe oss med, dersom vi klarer å tolke samtiden vi lever i og viser vilje til dialog. Den følgende dialog vil ha flere aktører; filosofen Monsen, sosiologen Bauman og undertegnede. Med min vektlegging av Bakhtins dialogisme (1.4.1), er det mitt mål at også du som leser er med i denne dialogen.

I moderniteten trodde en at fornuften kunne gjøre hva troen ikke lenger var i stand til, nemlig å utstyre mennesket med en kodeks av moralske prinsipper og regler for hvordan mellommenneskelige forhold skulle håndteres (Meyer, 1995). Siri Meyer hevder at i postmodernismens etikk, slik vi møter den hos Levinas og hos Bauman, er situasjonen en helt annen: ”Den etiske dimensjon forankres ikke i fornuften eller det allmenne, som reduserer den enkelte til den samme. Den viktigste metaforen hos Levinas er *ansiktet* ... etikken begynner med eksistensen av den Andre og anerkjennelsen av den Andres autonomi” (1995, s. 61).

Moralske prinsipper som styrende kan vanskelig forenes med den rolle-pluralismen som er i postmodernismen. Vi tar av og på oss masker og det er vanskelig å skille mellom det autentiske og det ikke autentiske. Dette forstår jeg slik at ansiktet vi derved både presenterer og blir presentert for, kan fremstå på flere vis. Dette leder min tanke hen mot Monsen sin presentasjon av menneskets ulike væremåter. Vi har også mistet troen på at mennesket har en indre kjerne av egenskaper som forblir identiske med seg selv livet ut, hevder hun. ”Derfor må vi tenke det autentiske på en ny måte” (1995, s. 62). Meyer utdyper at spesielt innenfor postmodernismen, med svekkelse av de tradisjonelle institusjoner, så kommer enkeltmennesket stadig mer i fokus. I dette ligger det også, slik som jeg forstår henne, en mulighet til å aktualisere autenticitetsbegrepet, fordi menneskers indre kjerne er i kontinuerlig endring og denne endring er en selv ansvarlig for.

I Monsens personalisme og i Baumans moralsosiologi er det, slik jeg ser det, nettopp *autenticitetsbegrepet* som er det gjennomgripende tema. Riktignok oppgir de ulike grunner, men det synes å være mye som binder dem sammen. Etikken i Monsen sin personalisme, bygger på Kant sin filosofi, som igjen kan føres tilbake til en gresk-rasjonal oppfatning. Mennesket er et selvaktivt, reflekterende, vurderende og målsettende vesen, og moralen springer fram innenfra (Myhre, 1980, s. 213–216). Autenticitetsbegrepet er knyttet til tanken om menneskets ukrenkelighet; og med moralen nedfelt i oss er det denne ukrenkeligheten som gjør at mennesket gir seg selv sine lover.

Bauman bygger sin moralsosiologi på Levinas tolkning av etikk, og Levinas kan knyttes til en hebraisk og judaistisk-kristen oppfatning. Kjernen i mennesket, det som dypest sett skiller det fra andre skapninger, er i denne tradisjonen ikke dets rasjonalitet eller kulturskapende evne, men dets *ansvar*. ”Valgets nødvendighet er ansvarlivets sentrale kjennetegn” (Myhre, 1980, s. 219). Kjærligheten som har muligheten til å bestemme vårt vesen og vårt svar på Guds kall, kan bare finne sitt konkrete uttrykk overfor medmennesket, ”og først gjennom kjærligheten blir mennesket menneske. På denne måte blir du’et en grunnforutsetning for sant menneskeliv”, sier Myhre (1980, s. 220). I møtet med den Andre lever jeg ut mitt ansvar ved å handle i tråd med det ansvar jeg har for ham. Moral kan da ikke skilles ut som en egenskap i mennesket, bare som en gjennomført handling. Om skillelinjene er slik det her er antydnet, og jeg dermed har forstått dette rett, vet jeg ikke med sikkerhet. Likevel drister jeg meg til den påstand at det kanskje ikke er så vesentlig. Ikke fordi det ikke er viktig for dem det gjelder å bli forstått og plassert rett, men fordi jeg i denne sammenheng primært er opptatt av å finne ulike måter å begrunne viktigheten av ansvar og ansvarlighet.

Forholdet mellom kjærlighet og plikt kan naturligvis diskuteres, men dette vil jeg ikke gå noe særlig mer inn på. Faren ved å teoretisere for mye, gjelder også for etikken. Mye her i livet er på ”samme tid så enkelt og fundamentalt at det ikke trenger noen teoretisk begrunnelse eller første filosofi” (Meyer, 1995, s. 64). ”Den gyldne regel”, slik vi finner det i Bibelen, er slik, og det formulerer den enkle regelen om å *gjøre mot andre slik du vil de skal gjøre mot deg*. Dette trenger vi gjerne bare å omsette til: se meg, spør meg, ta hensyn. Hvilken verdi vil spørsmålet om moralens opphav ha? Trolig vil ”båsplassering” være nærmest uinteressant i en tid der det er forventet å skape sin egen identitet og akseptert å veksle mellom flere identiteter. Da er det viktig å være åpen og dialogøkende – åpen for andres verdier og verdisyn og dialogøkende for gjennom det å kunne være i utvikling. Nærheten som oppstår i en slik dialog mener jeg er grobunnen for autentisitet og forbilde. Det er viktig å erkjenne at vi er formet og fortsatt kan bli formet og at vi kan være disse noen for dem vi har rundt oss og virke formende på dem (2).

5.2 Personalisme i møte med moralsosiologi

Nina Karin Monsen sier at personalismen er en livsform og at den fører til personlig vekst og en klarere opplevelse av meningen med livet (3.1). Hennes hensikt med å skrive er at mennesker skal kunne utvikle seg til å leve i en etisk virkelighet (3.1). Det store spørsmålet er hva det vil si å være menneske; og når hun inviterer til dialog, er det uten argumenter om hvem som har den sanne tro. Hennes anliggende er å bekjempe det fatale at den moralske debatt synes fraværende i samfunnet. Derfor inviterer hun til samtale og ønsker å ta tilbake moralsk tenkning også i et større sosialt fellesskap (3.1). Hennes store forfatterskap knyttet til allmenne emner har en essayistisk og personlig form, og dette er, slik jeg opplever det, et godt virkemiddel. Filosofen har som målsetning å kommunisere i det åpne rom med vanlige samfunnsborgere. Slik kan hun bevisstgjøre et bredt publikum og heve deres refleksjon. Det personlige gir en invitasjon til andre om å kunne gjenkjenne det beskrevne som noe generelt og allment, og om å åpne for kommunikasjon ”ansikt til ansikt” og slik leve utover tid og sted, også etter en har forlatt hverandre (3.4). Et slikt filosofisk ståsted kan og blir gjerne kritisert av dem som vektlegger bredere filosofisk argumentasjon for sin tenkning, men jeg vil hevde at i denne sammenheng, der en ønsker å appellere til ”moralisk oppvåkning” generelt i samfunnet, har hun en form som er meget viktig og riktig.

Zygmunt Bauman har også evnet å markere seg sterk overfor et bredere publikum. Han aksepterer ikke de tradisjonelle grenser for sosiologien og tar utgangspunkt i moral når han

spør om dagens virkelighet og tendenser er de eneste mulige (4.1.2). Når han hevder at samfunnet ikke former oss som moralske individer, men hemmer den moralske impuls, peker han også på at det finnes et alternativ: moral gjennom usikkerhet. Som sårbare mennesker som står overfor hverandre og føler ansvar for den Andres ve og vel, har vi ingen erstatting. Dette er et ultimatum, et krav vi ikke kan unndra oss. Vi er bundet av den Andre, og vår usikkerhet er knyttet til at vi aldri vet om vi er moralsk nok.

Monsen knytter sin etiske tenkning til Kant og til den plikt vi har som mennesker å handle i tråd med det kategoriske imperativ. Hun sier at menneskets autentisitet er å velge. Hun knytter begrepet person til det å stå ansikt til ansikt med omverdenen som et fritt og levende menneske (3.3.1). Vil en være voksen må en slåss for eiendomsretten til seg selv og vente det tilsvarende av andre (3.4). På dette område opplever jeg at Monsen og Bauman har ulike perspektiv. Monsen skildrer mennesket som person, masse menneske og individ, og sier at vi veksler mellom disse. Det er for krevende å være person hele tiden. Dette krever en aktiv ”sammenværen” med andre og derfor velger vi også å framstå som masse menneske eller som individ. Å eie seg selv, er slik jeg forstår Monsen, å kunne gjøre disse valgene.

Bauman, slik jeg forstår ham, vektlegger at den Andre tvinger meg til å påta meg ansvar. Dette forstår jeg slik at jeg ikke kan velge, verken å være individ som ”kjører mitt eget løp” eller å skjule meg i massen. Jeg må stige fram og ta ansvar for min ansvarlighet. Å fjerne seg fra gaten, eller å ikke ville se gatebildet, er uttrykk for likegyldighet og uforenlig med kravet til personlig ansvar (4.1.3). Identitet er beskrevet som et endringsprosjekt og er en integrert del av vår personlighet. Personlighet blir da et uttrykk for selve evnen til å danne identiteter. Vi utvikler personen gjennom de valg og handlinger vi gjør fordi det som er, er utilstrekkelig og uferdig. Verdifrihet er ikke bare en utopi, hevder Bauman, men også en fullstendig menneskelig villfarelse (4.1.2).

Selv om Monsen sier vi som mennesker kan veksle mellom ulike former: individ, masse menneske og person, er det aldri tvil om hvilken form som er den etiske rette. Personen utvikles gjennom det sosiale liv, gjennom anstrengelsen ved å kommunisere og ved å uttrykke seg i forhold til andre. Hun sier at uansett hva vi gjør og hvilken situasjon vi er i, kan det få mange konsekvenser, både for oss selv og for andre. Manglende tydelighet i samvær med andre tapper eksistensfølelsen, og ved å vise feighet og ikke handle, vil en føle skam og fjerne en partikkel i sin personlighet (3.4). Personlighet oppfatter jeg i denne sammenhengen som en helhetlig størrelse og som gjennom våre valg kan slå sprekker og miste noe av denne helheten. Da kan en også gjerne forestille seg at bare en person kan ha personlighet. Det er

som person, ikke som individ eller som masse menneske, at vi kan møte den Andre, for personlighet vises i relasjoner med andre mennesker. Hennes utsagn om at veien til det personlige går gjennom enkelt dagligdags mot, mener jeg kan gi rom for en slik tolkning.

Dette dagligdags mot som personen viser og lever ut, kommer innenfra personen. Her synes Monsen og Bauman å ha felles mål: å være for den Andre. Hva som genererer denne handling er derimot helt motsatt. Viljen kommer ikke innenfra sier Bauman, det er den Andre som tvinger meg. Moral er indre forbundet med ansvar, sier Bauman, og ansvar forutsetter nærhet og vica versa (4.5). Han utdyper at det er et skille mellom ”ansvar overfor” og ”ansvar for”. Det er ansvar overfor regler, regelmakere og regelvoktere, men ansvar for den Andres velvære og verdighet. Antakelig kan dette overføres til Monsens inndeling i menneskers roller: som individ og masse menneske kan en ha og velge å ta ansvar overfor noe, men bare som person kan en leve ut sitt ansvar for noen.

Monsen viser til en ibsens tradisjon om at ”mennesket ikke endelig formes av samfunnet eller av biologien, men at det finnes en tredje dimensjon, personligheten eller åndeligheten” (3.1). Hennes konklusjon er at mennesket må utvikle og frigjøre seg som person og slik finne fram til sitt livs mening (Aurdal, 2005, s. 3-4). Bauman hevder at samfunnet manipulerer den moralske impuls og at det er gjennom å leve ut det gjensidige ansvaret en har for den Andre, en formes som moralsk person. Her oppfatter jeg at begge sterkt vektlegger betydningen av personens handling som eneste mulige uttrykk for moralsk virksomhet i samfunnet. Denne kan ha sitt utspring i en bevisst kristen nestekjærlighetsetikk. Den kan også ha utgangspunkt i en allmennmenneskelig livsmulighet slik Søren Kierkegaard har beskrevet den (Andersen, 1995, s. 52). Dette mener jeg i denne sammenheng er av underordnet betydning.

Derfor mener jeg en kombinasjon av personalisme og moralsosiologi kan gi et berikende utgangspunkt for at vi skal kunne vokse som, og leve som, moralske og ansvarlige voksne. Bauman sier at vi mangler ikke kunnskapen om godt og vondt, men evnen og viljen til å handle i samsvar med denne kunnskapen (4.6). Vi har heller ikke tid til et nettverk av relasjoner som kunne gi plass til å hjelpe hverandre til dette. Det er slik jeg ser det, et alvorlig faktum vi kan gripe fatt i.

5.3 Vurdering av moralsosiologisk og personalistisk syn på ansvar

Ansvar både hos Monsen og Bauman er sterkt knyttet opp mot identitet. Identitet kan bare eksistere som problem, hevder Bauman. Ansvar og identitet mener jeg er nøye knyttet sammen. Vårt syn på ansvar mener jeg er preget av vår oppvekst og den dannelsen vi har fått.

Om morallovene er nedfelt i menneskene og at det er dette som forplikter oss, eller om det er kravet fra den Andre som forplikter oss (2.1.1), mener jeg er underordnet den hensikt at vi som medmennesker skal være aktører med ansvar (2.1.2). Bauman mener at vår opplevelse av ansvar er knyttet til vår evne å føle medlidenhet med andre (4.1.3). Dette synet er jeg langt på vei enig med, men anser det likevel som utilstrekkelig. Å feste noe så grunnleggende og avgjørende både for enkeltmennesker og for samfunnet til følelser, vil være et stort risikoprojekt. Derfor mener jeg at Monsen sitt filosofiske bidrag gjennom utleggelse av personalismen (3.2), er et nødvendig korrektiv. Både vår tanke og vår fornuft er avgjørende. Kants filosofi, ikke minst med det kategoriske imperativ, gir personalismen en tankeramme som ikke bygger på subjektive opplevelser, men på et mer kollektivt akseptert grunnlag. Vi har en plikt til å hjelpe. Levinas og Kant sine tanker om moral enes i at det moralske imperativ er kategorisk og ikke kan velges vekk. Der Kant knytter det autonome til personen og viljen, knytter Levinas den derimot til kilden utenfor personen, til den Andre. Slik kan moralen bli knyttet og avhengig av våre følelser og vår evne til empati.

Nærhetsetikk og pliktetikken har likevel sine svakheter og begrensninger. Når det gjelder nærhetsetikken vil jeg primært fremheve problemer knyttet til paternalisme og til de mange Andre. Gjennom paternalisme og en ”jeg vet hva om er best for deg”- holdning, kan en lett praktisere en overkjøring av andres behov og dermed krenking av selvbestemmelse. Det andre anliggendet er forholdet til det som ligger utover den nære relasjonen. Nærheten til den Andre er et begrenset perspektiv. Hva med de mange andre? Dette opplever jeg som uklart. Men: vektleggingen på den gjensidige sårbarheten og avhengigheten mener jeg er viktig fordi vi er alle på et vis viklet inn i hverandres liv og lever derfor i gjensidig avhengighet av hverandre. Slik tenkning, gjerne satt inn i en global sammenheng, er også Bauman opptatt av (jmf. konferansen ”Alvoret i vår tid”).

Innvendinger mot pliktetikk knytter jeg primært til problemer som oppstår i situasjoner der ulike plikter kolliderer. Hva skal lede meg i de situasjonene? Hva skal velges? Dessuten kan det være en fare for å nedprioritere følelsene i ulike handlinger og dette kan føre til en distanse til mennesker og konkrete situasjoner. Å handle av plikt kan i noen tilfeller være å handle uten følelser for det en gjør. Men pliktetikken kan bidra til å kartlegge og sette navn på normer som er legitime og akseptable og til å fjerne elementer av subjektiv vurdering. Den viser respekt for menneskeverdet og vektlegger mennesket som et fritt og fornuftig vesen. Begge etikkformene har sine opplagte sterke og svake sider. Derfor mener jeg at vi bør plukke og sette sammen etter den sammenheng vi står i og gjennom vilje til kontinuerlig refleksjon

vise ansvar og mot som autonome individer. Dette gir en mulighet for å innlemme både at følelsen av aktelse for morallovene beveger mennesket til genuin moralsk handling (2.1.3) og at moral er et grusomt dilemma, et evig kval (2.1.1). Hensikten må være at vi innser at for å finne mening med tilværelsen må vi rekke utover oss selv og velge å engasjere oss. Da er det trolig slik at sårbarhet og rotløshet er en grobunn vi kan trenge (2.2). Slik kan nettopp det som kan anses som en svakhet, bli et middel til å oppnå vårt mål.

Spesielt i vår samtid, preget av postmodernistisk samfunnsstenkning der det hevdes at vi skifter identiteter, må det legges til rette for at ulike kilder og ulik tenkning kan påvirke oss. Religiøse og ideologiske tanker plukkes fra mange kilder (2.3). Innenfor postmodernismen er en åpen for meninger og autoriteter fra uvante hold; og når det ikke aksepteres at ett livssyn er viktigere enn et annet, forventes det valgmuligheter (2.3). Dette bør vi også se på som et gode, som en mulighet til å kunne legge til rette for refleksjon. Det er ikke valgmuligheten som er problemet, men valgenes innhold og konsekvens. Hva som velges kan være knyttet til ulike grunner, men kan også noen ganger være vanskelig å begrunne. Løkens lag på lag fremstår slik.

Om det er et problem eller et gode at vi, med våre væremåter, blir sammenlignet med løken, kan gjerne diskuteres. Jeg mener løken er både et illustrerende og korrekt bilde, men selv tror jeg ikke at alle våre lag på lag mangler en kjerne. Om denne kjernen er fast, eller i ulik grad "bare" gjennomsyrrer våre lag, kan vi ha ulike meninger om. Monsen sier at å velge å være person hele tiden er umulig (3.3) og som nevnt for krevende. Derfor varierer vi og er både masse menneske og individ. Kan vi i disse ulike væremåtene tenke at vi skifter identitet og inntar ulike skall, som løken? Hva er så det avgjørende i våre valg? Det som kan være avgjørende for skall-velgingen er muligens om vi er forankret i den postmodernistiske etikk, som hos Levinas og Bauman, eller i den kontinentale filosofi, modernistiske filosofi, som hos Kant og Monsen, der etikken forankres i fornuften og det allmenne (Meyer, 1995, s. 61). Jeg mener at dette, spesielt innenfor en postmodernistisk tenkning, ikke er, eller bør være, et enten-eller. Begge tenkninger er opptatt av andres ve og vel. All virkelighetsnær etikk har samme hensikt: den skal bevisstgjøre oss om ansiktets betydning og om viktigheten av å arrestere alle forsøk på avhumanisering og avmoralisering som skjer ved hjelp av avstandsskapende mekanismer. "Den psykologisk-moralske betydning av å bli gitt eller fratatt et ansikt overses i mange moralteorier, men vil alltid gjøre seg gjeldende i praksis" (Vetlesen, 1998, s. 171–172). Når fokus er ansvarlighet og hvordan vi kan være ansvarlige voksne i praksis, mener jeg det kan være fatalt å underkjenne menneskers moralske tenkning, fordi vi ikke deler deres utgangspunkt og grunnsyn. Å plukke litt fra ulike kilder og retninger er ikke

uansvarlig, men kanskje det som skal til for å skape en egen identitet i vår komplekse tilværelse. Her følger jeg filosofen John Lundstøl sin tenkning når han sier at den filosofiske tenkning skal tjene den menneskelige frihet (1.3).

Bauman hevder at det i postmodernismen også stilles spørsmål om hvem som har ansvaret som opplærings- og treningsinstitusjoner for samfunnslivets forhold (2.4). Jeg mener dette er altfor viktig til å overlate til institusjoners formelle opplegg. Dette var også en av hovedgrunnene til at jeg ikke ville knytte den pedagogiske dimensjonen i denne avhandlingen opp mot undervisning i skolen og Kunnskapsløftet, men til allmenn pedagogikk som et felles ansvar. Ansvar må leves ut – ikke bare snakkes om, for det er der hvor de voksnes livsform blir nærværende for barna at oppdragelsen blir funksjonell. Identitet er ikke noe vi har, for vår danning som menneske er en livslang prosess. Derfor har jeg valgt å knytte an til Mollenhauer sin allmenne pedagogikk.

5.4 Pedagogiske konsekvenser, omsorg og oppdragelse

Klaus Mollenhauer, benytter seg fritt av den nyeste pedagogiske forskningen når han stiller det grunnleggende spørsmålet: ”Hva er det vi ønsker for våre barn?” (Mollenhauer, 1996).

Lars Løvlie hevder at Mollenhauer ”mener fortellingene er like viktige i pedagogikken som kasuistikken er det i rettsvitenskapen og kasusbeskrivelsen er det i medisinen” (1996, s. 6).

Bruken av en hverdagshendelse, slik som den jeg har kalt læringshistorien (1.3.3 og 6.4), er et slikt bidrag.

Mollenhauer hevder at om en vil gjøre seg nye tanker om oppdragelse og danning, må en i beskrivelsen av pedagogisk relevante sammenhenger og problemstillinger, ikke utelukkende bygge på ”tekster dominert av teoretisk argumentasjonsform”, men ta i ”betraktning et mye bredere tilfang av kulturelt materiale”. Min bruk av skjønnlitterære tekster kan passe inn i denne sammenheng. Læringshistorien og skjønnlitteraturen er sammen med presentert teori tre sammenhengende og nærmest likeverdige komponenter i min pedagogiske refleksjon. Selv om omfanget ikke uten videre viser dette, vil jeg understreke at vektleggingen ikke kan måles kvantitetsmessig, men polyfonisk. De spiller alle i samklang og er gjensidig avhengig av hverandre, for å være i Bakhtins begrep (1.4.1).

Mollenhauer sier at barn vil ”en fremtid for seg selv”, og at denne kan de bare prosjektere ”innenfor de rammer som de voksne gir, det livsmønster som de voksne presenterer for barna” (1996, s. 21). Her legger han et stort alvor innover oss voksne. Ingen kan unndra seg dette ansvaret. Vi må spørre som Mollenhauer om den livsform som leves ut er til gagn for barnas

danning. Jeg deler Mollenhauers syn, at dette er mer ”enn det en fagpedagog kan yte” (1996, s. 21). Konsekvensen blir at danning og oppdragelse er et felles ansvar, et ansvar alle voksne som har med barn å gjøre, deler. Derfor vil pedagogisk virksomhet ha en sosiologisk dimensjon. Danning skjer også i ”konfrontasjon med den kulturelle overlevering, dvs med de voksnes livsformer slik de viser seg for den unge generasjon” (1996, s. 22). Vi kan ikke utslette oss selv som samfunnsmennesker og derfor vil vi presentere vår væremåte for de unge, enten vi er det bevisst eller ei. Dette hevder Mollenhauer er det mest alvorlige og primære i pedagogikken: ”Oppdragelse er fremfor alt overlevering, meddelelse av det som er viktig for oss selv” (1996, s. 22). Dette er det han kaller ”*presentasjon*”. I tillegg er det viktig å gjøre barn kjent med ”deler av samfunnskulturen som ligger utenfor barnas nærmeste erfaringsområde”, en ”*representasjon*” av livsformene (ibid.). Gjennom å henvende seg slik, forutsetter en at de unge vil ”la seg forme eller danne, selv om en hyppig støter på hindringer og blokkeringer”, og vi må forutsette at ”de unge har en evne, en latent mulighet” (1996, s. 23) til å danne seg selv. Denne virksomheten kaller Mollenhauer ”*selvvirksomhet*”.

Hvis vi skal oppfordre til selvvirksomhet, får vi voksne et stort ansvar også med hensyn til hvordan vi kommuniserer med barn. I interaksjon med dem kan vi uttrykke bestemte forventninger vi har, men vi bør være åpne for og våre for barnets spesielle egenskaper og interesser. ”Det synes å være viktig at oppdrageren er preget av forventning, oppmerksomhet, lyttende holdning og vilje til å gi den unge utfordringer både intellektuelt og følelsesmessig” (Wivestad, 2002, s. 6). En slik måte å nærme seg barn på mener jeg er riktig når vi skal hjelpe dem i deres utvikling.

Mollenhauer mener at vi har vanskeligheter med vår identitet. Det er et gap mellom den jeg er og den jeg ønsker å være. Identitet er ikke noe en har, eller noe en kan oppnå, men et pågående prosjekt (2.4). Slik sett kan vi kjenne igjen *Peer Gynt* sitt dilemma. Bauman hevder også at vi veksler mellom identiteter og at identitet er en pågående prosess. Dette opplever jeg harmonerer med det Mollenhauer skildrer som ”en balansegang, ikke bare mellom rolle og jeg, men også mellom nåtid og fremtid, mellom virkelighet og mulighet” (Mollenhauer, 1996, s. 150). Da blir det rett å forstå individualitet som en ”som ustraffet-har-rett-til-å-være-annerledes” og som en som ”kan veksle posisjoner, roller, områder og tilhørighet” (1996, s. 150). Når Mollenhauer i sin pedagogiske tenkning hevder at vi må hjelpe unge til å formulere et utkast til et selvbylde, en skisse av hvem de vil bli, slik at selvvirksomheten kan bli retningsbestemt og ens virkelige selv kan begynne å bli dannet i forhold til bildet, viser han til at vi kan hjelpe dem ved å begynne med oss selv og ta tid til å arbeide med eksistensielle problemer og dele våre erfaringer med de unge. Til dette mener jeg kreves nærhet og

troverdighet, at vi oppnår tillit hos de unge. Dette krever tid og måles mot både kvantitets- og kvalitets krav. Lette postulat som gjerne lyser mot oss i dagspressen, fra tid til annen, mangler ofte en slik dybde. Voksne må være både med og for barn, om danningsberedskapen skal kunne gis vekstvilkår: ”Danningsberedskap er altså ikke en plante som i et mildt klima vokser av seg selv, men en disposisjon (mulighet) som kommer til uttrykk i konfrontasjon med forventninger” (1996, s. 94). Da vil en fremtidig mulighet kunne skimtes og en manglende tilfredshet med slik jeg er i dag vil kunne føre til en danningsbevegelse. Slik kan en utfordring føre til en danningsberedskap (1996, s. 140). Denne mulighet mener jeg vi må være oss bevisst og bruke.

Læringshistorien (6.4) jeg forteller kan ha en slik funksjon. Slik sett kan historien fortsatt ha en betydning for andre enn de som var tilstede da episoden utspant seg. Naturligvis er det slik at dens effekt som undervisning og oppdragelse er ”en kunstnerisk prosess, et vågestykke som innebærer risiko”. Men dette må vi være villig til å risikere, hvis andres selvvirksomhet skal finne sted (Wivestad, 2002, s. 7). Hensikten bør hele tiden være å vekke til moralsk ansvar. Denne tenkningen er blitt viktig for meg og appellerer til min forståelse av det ansvar voksne har i praksis. Det er unge menneskers mulighet til selvvirksomhet, til å skape identitet som person, som tenkende, følende og handlende mennesker vi er medansvarlige for. Her er jeg uten erstatter i møtet med den Andre.

5.5 Oppsummerende tanker og videre refleksjon

Den polske forfatteren Aleksander Wat har sagt at ”uansett hva som blir sagt ... forblir det viktigste usagt” (Bauman, 1998, s. 111). Dette må vel også gjelde moralen, dens opphav og grunnen til å være moralsk. Bauman hevder at ethvert mysterium, strider mot den menneskelige fornuft og er en utfordring som vår nysgjerrighet ikke kan stå imot (ibid.). Selv om grunnene til å være moralsk er mange, vektlegger jeg her primært vårt ansvar i forhold til barn. De trenger forbilder, de trenger hjelp i sin danningsprosess. Jeg mener det er umoralsk og katastrofalt å være utydelige voksne. Det er ansvarsfraskrivelse.

Den belgiske surrealistiske maleren René Magritte , 1898-1967, sa at ”man må forvirre vanene våre for å forandre verden” (Kalsnes, 2007). Dette er kloke ord. Vi må forvirre vår sløvhets, vår ansvarsfraskrivelse, vår hang til å være masse menneske (3.3.4). Vi må forvirre den nedarvede holdningen at dette er samfunnets ansvar, institusjonenes ansvar, de profesjonelle sitt ansvar. Vi må forvirre ønsket i oss til makelighet og harmoni. Vi må forvirre vår kanskje sovende samvittighet. En slik forvirrethet er nødvendig fordi usikkerhet skaper

årvåkenhet. Og årvåkenhet er en egenskap som vil utfordre vår farlige og sløvende tilfredshet. Årvåkenhet kan føre oss bort fra å være individualistiske til å være vår og oppmerksom på menneskene rundt oss. Å kjenne på ansvaret og føle på at det er mitt, og så handle, er å være den ”barmhjertelige samaritan” i vår samtid. Det er et forbilde og en læringshistorie av stor dimensjon.

Hva som appellerer til oss er høyst forskjellig. Jeg har prøvd å lese og reflektere over tekster fra ulike sjangere og kilder, men likevel er det en sammenheng. Ibsen refererte ofte til kristent tankegods, i *Peer Gynt* med 75 direkte sitat eller allusjoner (Andreassen, 2007). Han var opptatt av Kierkegaards tenkning, som Monsen også refererer til. Hennes tenkning bygger på Kant. Bauman som bygger på Levinas sin tolkning av moralens utspring, var kritisk til kontinental filosofi, og trolig derfor også til noe av Monsen sin tenkning. Dette kunne jeg hatt lyst til å rette et spørsmål til ham om. Monsen som jeg møtte i september 2007 og som gjorde meg oppmerksom på konferansen ”Alvoret i vår tid”, meddelte at hun ikke kjente noe særlig til Bauman og hans tenkning. Dette finner jeg spennende, og det vil trolig også utgjøre en viktig faktor når jeg skal lytte til deres foredrag. Ulike stemmer, men tenkning innenfor samme tema og trolig også med samme mål: ansvarlighet.

Innenfor en postmodernistisk tenkning er en spesielt opptatt av å åpne seg for ulike kilder i ulike situasjoner. Tekster blir slik sett nærmest likeverdige, og hva som inspirerer eller hvor tankene kommer fra blir underordnet det som skjer i den konkrete situasjonen. Dette kan trolig bli oppfattet som en lite seriøs holdning. Det endelige spørsmålet vil da måtte være om vår omgang med så vel tekster som med mennesker, er troverdig; om vår handling og væren er slik at det presenterer en forbildefunksjon, en situasjon som både barn og voksne kan vokse på.

*Å erkjenne det rette og ikke gjøre
det, er mangel på mot.*

Konfucius

6 Ansvarlige voksne i praksis

I dette kapittelet vil jeg fokusere på hvordan vi kan legge til rette for å være ansvarlige og myndige voksne i praksis. Jeg vil også si noe om hva som kreves av voksne for at dette skal kunne være mulig og videre hvilken pedagogisk funksjon slike voksne mennesker kan ha. Dette er punktvis presentert som en oppsummering og en invitasjon til å ta tak i disse punktene som utgangspunkt for refleksjon og dialog. Læringshistorien, som et praktisk og konkret eksempel på situasjoner der barn observerer voksne, slutføres her.

6.1 Det ansvarsbevisste mennesket

”Frihet til å delta i meningsutvekslingen innebærer deltakelse i myndighetsutøvelsen”, sier Francis Sejersted. Men for å delta i denne må en være ”myndig”, en må ha en viss kompetanse eller dannelses. Man må også ha utviklet en selvstendig kritisk evne for å kunne fungere i offentligheten (Sejersted, 2000, s. 74). Han setter søkelyset på hvordan det kan legges til rette for den offentlige dannelsen, uten å være styrt av autoritære, paternalistiske makthavere og hvordan spenningen mellom frihet og dannelses skal kunne fungere. Dersom samfunnet ønsker mennesker som tar ”ansvar for sin ansvarlighet”(4.1.3), mennesker som står fram som ”person” slik Monsen skildrer det myndige mennesket (3.6), kreves det et offentlig rom. Kant hevder at ”den ytre makt som frarøver mennesket friheten til å kommunisere sine tanker offentlig, frarøver det samtidig friheten til å tenke” (2000, s. 59). Den eneste garanti for ”korrekt” tenkning, ligger i at vi kan ”tenke i samfunn med andre til hvem vi kommuniserer våre tanker slik at de kommuniserer deres til oss” (2000, s. 60). Menneskets evne til å resonnerer er feilbarlig, i følge Kant, og derfor kan den bare fungere i det offentlige rom. Dette

gjelder for alle, både for den under opplæring som trenger veiledning og for humanisten som trenger et lesende publikum til å undersøke og kontrollere sine resultater. Siden vi mennesker er feilbarlige trenger vi å høre på hverandre. Ved å se på tingene på andre måter, kan vi få bedre funderte oppfatninger. Vi trenger felles fornuftsbruk. Ved å høre på hverandre kan vi minske innflytelsen av våre personlige begrensninger, av irrasjonalitet og av maktpill. Derved oppnår vi også bedre innsikt. Machiavelli var også opptatt av dette og av hvordan en kunne få bedre innsikt uten å måtte gi fra seg makt. Herskeren måtte knytte til seg de klokeste menn som måtte få snakke fritt, men bare i på herskerens initiativ (Machiavelli, 2002, 122–123). Dette er på ingen måte forenlig verken med personalismen og moralsosiologiens tanker. Å tenke i samfunn med andre ble i antikken etter hvert også en samfunnsmal for det offentlige rom. Gjennom søken etter sannhet skulle kunne utvikle en mer eller mindre felles og godt belagt oppfatning av verden og virkeligheten. I motsetning til Machiavellis råd, skjedde dette ikke i lukkede rom, men i offentlighetens åpne rom, deres *agora*. Anvender vi denne tenkningen på dagens situasjon og samfunnsstruktur blir vårt ”agora” gjerne møteplasser som media styrer. Spørsmålet må da være om hvem som har makt til å sette agenda. ”Den virkelige makt ligger kanskje ... hos dem som kjenner sproget, som kan fange inn virkeligheten i begreper, som behersker diskursen og som har adgang til de viktige arenaer”, sier Sejersted (2002, s. 59). Han hevder at det ikke bare er slik at ”en ny virkelighet krever nye begreper, det er også slik at nye begreper kan kaste nytt lys over gammel virkelighet” (2002, s. 65). Derfor kan både Baumans moralsosiologi og Monsen sin utleggelse av personalismen være svært så nyttige utgangspunkt når vår samtid ser på de allmenne og allmenngyldige situasjoner som mennesker til enhver tid har måttet ta sine valg innenfor. Likeledes er det viktig å vektlegge at oppdragelsen og danningen er en altfor stor og viktig oppgave til at beslutninger om verdier skal foretas ”bare i herskernes lukkede rom”, eller av dem som kjenner språket. En slik utestengelse av det allmenne, mener jeg er fatalt. Det vil fjerne mennesker fra den virkelighet de skal leve i. Skolestruktur og læreplan er politisk styrt, og etter min mening er danning et altfor viktig oppdrag til å overlate til en samfunnsinstitusjon og de politiske beslutningene som til en hver tid styrer den. Derfor må vi ta ansvar og engasjere oss i den offentlige debatt.

6.2 Rom for myndige voksne?

”Frykt ikke for tidens furer på din panne, men frykt for angerens furer i ditt hjerte”, sa den svenske forfatteren Johan Olaf Wallin (appendiks). Med Bauman sitt tydelige budskap om å

ta ansvar for vår ansvarlighet, tror jeg vi kan våkne opp fra vår velferdsstat-søvn og se at vi har et unikt ansvar og oppdrag. Dette tror jeg kan gi meningsinnhold og retning til hverdager som lett kan føles tomme og innholdsløse og som for mange virkelig er blitt et stort sosialt problem. Har en ikke en oppgave, kan en lett også føle seg devaluert i samfunnet. Men vi skal tjene samfunnet uten å slukes av det. Albert Schweitzer hevdet at en virkelig og varig forbedring av verden kunne bare vokse fram gjennom en forandring av sinnelaget (Schweitzer, 1951, s. 299 og s. 19). Følelsen lykke kan mangle fordi en er fremmedgjort, mangler identitet, en er ikke ”noen”, bare en i mengden. Derfor mener jeg ansvar er en verdifull gave som mennesker trenger. Om en velger å leve i det konstante kravet fra Levinas, der vi styres av det uuttalte krav fra den Andre, eller innenfor den beskrivelsen som Monsen gir av person, som kan veksle mellom identiteter som menneske, mener jeg bør være opp til den handlende å avgjøre. I vår tid der veksling av identiteter er et kjennetegn på ”det postmoderne mennesket”, bør fokus flyttes fra hvordan til hva. Hvordan oppgaver utføres og hvorfor, kan gjerne fokuseres på fra et vanlig sosiologisk- eller filosofisk perspektiv, men *hva* som gjøres vil kunne si noe unikt om det moralske mennesket. Derfor mener jeg at den moralsosiologien Bauman utlegger, er et kjærkommet perspektiv inn i vår tid som supplement til moralfilosofi og etikk. Dette tilskuddet er verdifullt for dem som fortsatt er på jakt etter sin identitet og sitt ståsted som ansvarlige voksne i praksis.

6.3 ”Det heiter ikkje eg no lenger”

Det heiter ikkje: eg – no lenger.

Heretter heiter det: vi.

Eig du lykka er ho ikkje berre di...

skriver Haldis Moren Vesaas i et diktet ”Tung tids tale” fra 1945 (Havnevik, 1971, s. 252) . Hun maner til solidaritet, sosialt engasjement og ansvar. Ansvarsfraskrivelse og følelsen av at det ikke nytter, blir sterkt utfordret i diktet.

*Det er den draumen me ber på
at noko vedunderleg skal skje...*

skriver Olav H. Hauge i diktsamlingen *Dråpar i austavind* (Hauge, 1966) På en stillferdig måte viser han menneskers sårbarhet og lengten. Hvordan denne drømmen kan konkretisere seg i praksis er det nok ulike meninger om og ulike behov for.

Møtepunktet mellom disse to diktene, mellom ansvar og sårbarhet, finner vi i de fleste

hverdagssituasjoner. Situasjoner der vi stilles overfor valg og der handlinger blir utført. Som voksne har vi et pedagogisk ansvar. Vi skal være forbilder. Hvordan skal vi makte et slikt krav til oss? Er det rett å stille slike krav til hverandre? Barn trenger forbilder og rollemodeller. Det er det stor enighet om. Dette kan ikke bare være hjemmets og skolens ansvar. Vi har alle et medansvar i barns dannelsesprosess gjennom å være sosiale aktører. Som pedagog erkjenner jeg at jeg ”underviser” den jeg *er*. Derfor er dannelse og bevissthet på egne verdier viktig for enhver pedagog og burde være obligatorisk i enhver lærerutdanning. Men ansvaret er ikke forbeholdt de profesjonelle. Der barn ferdes har alle voksne et ansvar. Et ansvar for de barneøyne som ser og observerer, for barn som spør og reflekterer, og som av alt dette også formes.

Vi voksne må kunne takle oppgaven å være leire og skulptør samtidig; å skulle formes og ha ansvaret for formingen av oss selv og andre. Dette kravet kan vi ikke sette til barn. Barn har ikke utviklet redskapene som trengs til formingen av seg selv. Barn trenger hjelp til dannelsen av seg selv. Da har det stor konsekvens om vi valgte å handle når vi ”hadde noe av dets liv i vår hånd” eller om vi valgte å unngå å se ”den Andres ansikt” fordi kravet ikke passet oss. Da har det stor konsekvens om vi var ansvarlige og myndige voksne og tok ansvar for vår ansvarlighet.

6.4 Læringshistorien

Opplevelsen satt fast i meg: Hun stod der i alles påsyn med et bart underliv. Hele veien fra drosjeholdeplassen og til jeg fant min parkeringsplass tenkte jeg på damen (1.3.3) og lurte på hva som hadde skjedd. Hvor lenge hadde hun stått slik? Hvorfor glodde folk bare? Jeg fikk ikke bildet ut av hodet. Etter en rask rådslagning med min datter var planen klar: Hun tok med seg barna, og jeg skulle sjekke ut situasjonen.

Bildet var nesten det samme. Folk som hadde samlet seg, glante på behørig avstand, men damen hadde flyttet seg til inn mellom noen parkerte biler. Jeg spaserte med målrettede skritt bort til henne og møtte der et overrasket blikk. Hun smilte svakt til mitt spørsmål om hun trengte hjelp og forklarte at hun ventet på drosje som kunne kjøre henne hjem. Det hadde hun gjort lenge, fånyttet. ”Det er sikkert på grunn av dette”, sa hun og pekte nedover på sitt bare underliv. Jeg kunne ikke la dette ansvaret passere meg (1.1), jeg var tiltalt og ansvaret var bare mitt. Mitt ”skal jeg hjelpe deg med buksene?” fikk et smil som tydelig svar. At buksen var falt ned, hadde sin forklaring; kateteret hun brukte var fullt. Min manglende kunnskap om tømning hemmet meg i å kunne gi god hjelp. Likevel fikk jeg trukket blusen over buksen og

dekket hennes mest private kroppsdeler noe. Vi fortsatte samtalen og jeg antydte at drosjesjåførene sikkert unngikk å ta henne med. Hun bekreftet min teori og sa ”de er jo redde for bilene sine”. Vi var enige om at det måtte vi forstå, siden andre kunder måtte tas hensyn til. Under denne korte samtalen kom vakthavende for sikkerheten på kjøpesenteret gående mot oss og bekreftet at drosjene kjørte vekk. ”Ingen vil bli belemret med en slik kunde”, var hans kommentar. Løsningen hadde han funnet og orienterte om at det var ringt politiet for å få assistanse. Han virket brått usikker: ”Kanskje du kjenner henne siden du hjelper?” Mitt svar at jeg ikke gjorde det, men bare hjalp henne fordi jeg var her, ble møtt med et ansikt med hevet bryn og antydning til smil. Ord trengtes ikke.

Jeg formidlet beskjeden om at politiet skulle komme videre til damen, og spurte henne om det var greit. Blikket var sårt, men lettet. Hun ville bli hjulpet hjem. Ventetiden skulle trolig snart være over og vaktmannen lovet å stå på plassen til så skjedde. Redningen skulle komme i form av politieskorte hjem. Mine tanker om dette beholdt jeg for meg selv, men spurte om det var greit at jeg gikk, eller om jeg skulle vente sammen med henne. Et trett smil og beroligede øyne viste svar. Hun smilte. ”Tusen takk. Hva heter du?”. Da jeg fortalte henne det, sa hun navnet sitt og hvor hun bodde. Vi hadde gitt hverandre noe; vår identitet. ”Da får du hjelp snart og noen er her sammen med deg. Ha det riktig godt og vel hjem”, sa jeg og gikk.

Idet jeg snudde ryggen til henne følte jeg meg trist. Trist over at damen skulle være ydmyket slik, trist over at tilskuerskaren hadde økt og trist over at jeg hadde valgt å gå. Trist i tanker og trist i følelser. Valgets kvaler hadde igjen oppstått og jeg valgte å være med min familie. Likevel føltes det riktig. Riktig fordi andre hadde overtatt og levde ut sitt ansvar, og riktig fordi mine trengte meg. Mine ventende barn hadde mange spørsmål. De hadde valgt å ikke observere situasjonen. ”Godt tante at du hjalp. Damen syntes sikkert at du var snill”, sa de små. Fra et vindu høyt oppe kunne vi fra kjøplass til skliene ”overvåke” situasjonen. Dette hadde tydeligvis gjort inntrykk på barna og betydelig tid hadde gått før de med lettet stemme jublet: ”nå er hun ikke der!”. Barna hadde sett, følt og engasjert seg. Barna hadde hatt medlidenhet med damen og de viste tydelig med hele kroppen at de også følte og levde ut sitt ansvar: De skulle observere og lære av den virkelighet de så brutalt var kastet inn i.

Jeg sliter fortsatt med følelsen av at jeg kunne gjort mer; at jeg kunne ha vært hos henne til politibilen kom. Likevel har jeg en opplevelse av at akkurat slik jeg valgte å handle da jeg ble tiltalt av den Andre (1.2.3), kan ha satt tanker i sving. Jeg vet at det skjedde hos mine små, og jeg velger å tro at det også skjedde med noen i tilskuerskaren. Det ble observert at det går an å stige ut av passivitet, det går an å være deltager. Likevel erkjenner jeg mitt privilegium som

aldri først hadde tilhørt flokken. Jeg hadde ikke inntatt ”garderobefellesskapet” som Bauman så treffende kaller dette (Bauman, 2000, s. 226). Da ville det trolig være vanskeligere å makte overgangen fra masse menneske og til person (3.3). Det skal det mer mot til enn jeg sikkert hadde i min situasjon. Likevel tror jeg min handling er preget av en av mine forbilder: min mor. Hun sa alltid som forklaring på hvorfor hun selv var aktiv at ”noen må gjøre noe”. Min mors ord lever i meg, både som et vakkert minne om henne og som et ideal. Hun var person og tok ansvar for sin ansvarlighet. Hun praktiserte det ansvarlige og myndige mennesket, og gjennom sin væren formidlet en forventning til oss barna. Hun hadde trolig forstått at å leve etisk var ikke en medfødt egenskap, men at det som mye annet i livet, måtte læres og ville oppnås over tid gjennom erfaringer og handlinger i det levde liv (Pettersen, 2002, s. 37).

Jeg valgte å gå fra stedet i taushet selv om jeg oppfattet at det ble snakket i flokken. Kanskje var min selvpålagte taushet mot tilskuerne som fulgte med preget av jantelov og kanskje manglet jeg noe av det ibsenske mot? Likevel tror jeg at taushet og handling er viktig kommunikasjonsmiddel, ja viktigere enn ord mange ganger. Scenen var tydelig og publikum konsentrert. ”Gateteater” med mangelfull akustikk, kan være vårt agora. Magrittes ord om at ”vi må forvirre vanene våre for å forbedre verden” (5.5) er ikke surrealistisk, men høyst realistisk. Klarte jeg å forvirre noen? Fikk jeg vise at det fantes et alternativ til å være masse menneske? Jeg opplevde sannheten i Bauman sin beskrivelse av identiteten: Identiteten kan bare eksistere som et problem, en blir kastet ut i en tilstand av uvisshet, ut i en mengde muligheter og valg (2.4).

At jeg av mine kjekke grandtantebarn fikk anerkjennelse for min handling, håper jeg er knyttet til deres opplevelse av meg som person – et menneske med verdighet og kjærlighet (Monsen, 2001, s. 26). Jeg håper deres tillit til meg som voksen gir meg en slik posisjon og at jeg har en slik autoritet for barna (Wivestad, 2005). Slik bør situasjonen være mellom barn og voksne. Da kan visdom, kvaliteten som overgår kunnskap, øke, og barna danner sin egen identitet. Dette kan skje gjennom forbilder fra voksne som er ansvarlige i praksis. Jeg håper at det som ble kommunisert mellom oss vil være, at barnas ”dette var det godt at du gjorde” representerte en anerkjennelse om at jeg gjorde dette også på deres vegne: at handlingen vil være med å gi dem en forventning til de senere skal gjøre valg.

Jeg har tro på barnets ønske og evne til selvdanning. Jeg tror barn har et driv i seg etter å utvikle seg, også på moralens område. Til det trengs et *agora* og en vandring sammen med erfarne som i samtale med barn kan være ”fødselshjelpere” for tanken. ”Hva er lykke?” er et stadig adekvat og uutømmelig spørsmål. Håpet er at barn gjennom tydelige voksnes handling

og veiledning kan utvikle sitt perspektiv og sin evne til å ta ansvar. Å se sin egen lykke i relasjon til sitt medansvar for andre, å vende blikket mot den Andre og aktivt velge å være person, er for meg en viktig opplevelse og tanke etter å ha arbeidet med personalistisk filosofi og moralsosiologi. Jeg erkjenner som Monsen at det kan være krevende å være person hele tiden, men vil likevel understreke faren ved en slik erkjennelse. Her er det jeg mener Bauman sitt absolutte krav kan fungere som en vekker for ikke å sløves i vårt ansvar.

Jeg må innrømme at det som kanskje tilslutt hadde innflytelse på mitt valg i situasjonen med damen på parkeringsplassen, var arbeidet med denne avhandlingen. Ikke slik at jeg på noen måte ”benyttet anledningen” til å skaffe meg en god historie, men rett og slett at lesing av teori knyttet til personalisme og moralfilosofi har vært skjellsettende for meg selv. Jeg mener at den forventningen som en gang ble sådd i meg har blitt konkretisert og til bevisst handling gjennom lesing av teori. I denne konkrete situasjonen bidro teorien til forbedret praksis (1.3). Jeg innrømmer og er fornøyd med at lesingen har vært en dannelsesreise med praktisk konsekvens. Dette aspektet vil være viktig for meg å meddele når læringshistorien gjenfortelles (1.5).

6.5 Hvordan kan vi være ansvarlige voksne i praksis?

Dette konkrete spørsmålet er fremmet i problemstillingen min og er forsøkt presentert i teksten som foreligger. Jeg ville se på voksne sin mulighet for å tre fram som ansvarlige mennesker og på hvilke betingelser som må oppfylles for at ansvarlig handling skal finne sted. Jeg ønsker å legge tilrette for større ansvar også knyttet til en forbildefunksjon. Barn trenger voksne som kan våge å ”ville være voksen” (Brunstad og Evenshaug, 2005). Ønsket mitt er å gå i dialog med leseren, og derfor vil jeg prøve å sette opp punktvis noen teser til videre samtale.

Vi kan være ansvarlige voksne i praksis ved å vektlegge følgende:

- Vi bør lese ulike tekster for å lete etter stemmer som kan tale til oss. Ulike sjangere og ulike fagdisipliner stilles innenfor en postmodernistisk tenkning likt.
- Lesing av filosofi er viktig for å få gode rammer å tenke innenfor og fordi en kan stille gamle spørsmål inn i en ny tid. Filosofi er en leverandør av alternativer som kan settes opp mot hverandre. Det kan fremprovosere en bevisstgjøring som vi trenger for å ta ansvar.
- Et sosiologisk perspektiv er viktig. Mennesker handler ofte innenfor en setting der

andre mennesker er til stede, og de handler på en måte som har konsekvenser for andre.

- Forståelse og innsikt i samfunnet vi lever i, kan hjelpe oss. Vi trenger en bevissthet om åndsfattigdommen, og vi kan bare komme ut av sløvhets og kjedsomhet ved å ”rykkes ut av oss selv”.
- Mollenhauers allmenne pedagogikk, med vektleggingen av danningsteori, der mennesker former et utkast til et selvbylde, hvem en vil bli, gir oss et stort medansvar. Vi kan bruke ulike hjelpemidler som skjønnlitteratur og bildende kunst, og vi må begynne med oss selv og dele våre erfaringer både med voksne og barn. Samtaler om eksempler er like viktig i pedagogikken som diskusjon av kasus er det innenfor medisin og jus. Dette fordi vi vet at barns dannelsesberedskap både kan hemmes og fremmes.
- Et *agora* må skapes der det fortelles historier til ”oppbyggelse” og der dialogisme vektlegges når en stiller de store spørsmål.
- Vi bør ikke godta at andre setter agenda, uten at dette er forstått i et maktperspektiv der en vektlegger rettferdighet og moral.
- Vi bør ikke akseptere at ansvar fragmenteres, men legge tilrette for dialog og bevisstgjøring om at situasjoner skal vurderes moralsk, ikke bare estetisk. Våre handlinger har konsekvenser både for andre og for oss selv. Gjennom dem kan vi være forbilder for andre og vi fremstår som en person for den Andre. Slik bygger vi også vår egen identitet.
- Vi bør ikke tro at vi har de eneste og rette svarene på et spørsmål, men likevel ha mot til å fremsette egne meninger og invitere til dialog.
- Vi bør ta innover oss Ibsens kritikk at vi drømmer i stedet for å handle og bruker fantasien som nytelse i stedet for en forberedelse til handling.
- Vi bør lytte til Monsens budskap om at ingen kan gjøre alt, men at alle har noe bare de kan gjøre. Vi kan ikke gi generelle lover og regler; alle må søke å finne fram til sitt unike ståsted og handle så etisk skapende som overhodet mulig.
- Vi bør være optimistiske og huske Baumans ord om at ”verden kan være annerledes enn den er, og at det tross alt finnes et alternativ”.

6.6 Oppsummerende tanker og ønsker om videre refleksjon

Jeg velger nå å forlate teksten, selv om jeg kjenner at jeg ikke er ferdig. Tilbake er en grunnleggende følelse av at dette er et komma i min tenkning. I kjølvannet av spørsmål og forsøk på å reflektere, vokser behovet for mer lesing og mer refleksjon. Slik sett er det trøst i ordene om at en aldri blir ferdig utlært. Det er så mange interessante problemstillinger og spørsmål en kunne tatt fatt på. Valget har vært vanskelig. Ikke minst hva som skal velges bort som så gjerne kunne vært et likeverdig og like inspirerende utgangspunkt for spørsmål. ”Jeg spørger kun, mitt kall er ei at svare”, sa Henrik Ibsen. Ved å formulere spørsmål opplever jeg at bevisstheten om valg er våknet. Å lete etter svar, vel vitende at dette er ett av mange mulige, har vært klargjørende for tanken. Valg og å måtte velge, er et stort ansvar. Å erkjenne denne sårbare siden av tilværelsen, at mitt ansvar er mitt, og bare mitt, skaper i meg et behov for tilhørighet. Behov for tilhørighet og forankring i tilværelsen som kan gi livsmot. Dette livsmotet vil jeg trenge for å utvikle meg videre som *person*, og om jeg skal make å gå ut og la min stemme høres. Det trengs for å la meg tvinges av *den Andres ansikt* og det trengs for å være en ansvarlig voksen i praksis. Mitt ønske om å være en ansvarlig voksen og et myndig menneske, kan da få livsrom og vekstvilkår.

Ibsen hevdet det var andre mennesker, eller en indre skavank i mennesket som kunne være hindringen for å realisere seg selv. Den indre skavanken mener jeg kan være mangel på mot, mangel på evne og mangel på vilje til å være person. Da lever en ikke ut sin optimale funksjon. Dessuten må vi erkjenne at vi gjennom våre valg og handlinger blir observert og kan bli forbilder for barn. Dette er et ansvar ingen kan unndra seg. Dette må vi som er voksne må ta inn over oss. Voksne må legge til rette for barns selvvirksomhet. Alt annet er ansvarsfraskrivelse. Det er barns rett å ha ansvarlige voksne rundt seg. Hvordan vi kan legge til rette for dette, har jeg prøvd å sammenfatte i noen forannevnte punkter. For meg uttrykker disse punktene det å være ansvarlige voksne i praksis. Målet er å være bedre eksempler for barn. Men dette er et stort ansvar og derfor mener jeg det kunne vært nyttig og interessant å konkret tenke videre på hvordan voksne kunne bli bedre eksempler for barn. Det er ikke å forvente at andre skal følge min vei og mine interesser for filosofi og sosiologi. Målet med min tekst er dialogisk: at den skal generere nye ideer og nye meninger. I et slikt arbeid med voksne ville jeg tatt utgangspunkt i ulike kunstverk og legge til rette for dialog og refleksjon. Kunst og ulike kunstuttrykk tror jeg vil være inkluderende og inviterende, og derved ha en bred appell til refleksjon. Gjennom å arbeide med slike uttrykk tror jeg voksne kan være til hjelp for hverandre og også bli bedre forbilder for barn. Det at vi trenger å arbeide med vår

egen danning, er i seg selv et forbilde for barna. Slik kan det livet vi lever fremstille og skape troverdighet til de ordene vi bruker. Viktigere oppdrag kan neppe gis et menneske. Spørsmålet er vel kanskje om vi har vilje og mot til å ta slike valg: ”Det er v i l j e n som det gjelder. Viljen frigjør eller feller, viljen, hel, i alt det spredte, i det tunge som det lette.” (Ibsen, 1956, s. 64–65). I det dramatiske diktet *Brand*, som Ibsen skrev året før *Peer Gynt*, der disse linjer er hentet fra, fortsetter med: ”e t er målet, – d e t å bli tavler, hvorpå Gud kan skrive (1956, s. 65). Viljen er en sentral tanke også hos Monsen og Bauman. Når jeg nå velger for siste gang å gi ordet til Ibsen er det med en opplevelse av krav; et krav jeg mener bare kan innfries gjennom appellen til fortsatt danning:

Peer Gynt: *Hva er det ”å være seg selv” i grunnen?*

Knappestøperen: *Å være seg selv er: seg selv å døde. Dog på deg er sagtens den forklaring spilt; og derfor, la det kalles: overalt å møte med Mesters mening til uthengsskilt.*

Peer Gynt: *Men den som nu aldri å vite fikk, hva Mester har ment med ham?*

Knappestøperen: *Det skal han a n e.* (Ibsen, 1966, s. 135).

Å ane kommer ikke av seg selv, men som resultat av erfaring og refleksjon. Å ane er å tenke om det uerfarte og forestille seg mulige konsekvenser, også utover seg selv og sitt. Det mener jeg er en grunnleggende del av det å være menneske. Det store ansvaret vi har som voksne kan aldri bortforklares:

*Barnesinnet er som leirtavler som ennå ikke er størknet,
med pinner risser vi inn en evig lærdom
som fort kan bli styrende for de valg barna senere må gjøre.*

Øyvind Aschim

Litteratur

- Alm, K. (2006). *Ibsens moderne utfordring*. Morgenbladet, 21.– 27. juli 2006.
- Andersen, S. (1998). K. E. Løgstrups etikk. I: A. J. Vetlesen (red.). *Nærhetsetikk* (s. 50 – 100). Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Andreassen, J. (2007). Peer Gynt og Bibelen. *Dagen*, 21. april 2007.
- Aschim, Ø. (2007). Farskjærlighet. *Perspektiv*, november 2007.
- Aurdal, M. (2005). *Ensom feminist*. Hentet 17. januar 2007 fra:
http://www.fett.no/index.php?option=com_content&task=view&id=60&Itemid=34
- Bakhtin, M. (1998). *Spørsmålet om talegenrane*. (R. T. Slaatelid, overs.). Bergen: Ariadne Forlag.
- Bakhtin, M. (2003). *Latter og dialog: Utvalgte skrifter* (A. J. Mørch, overs.). Oslo: J. W. Cappelens Forlag as.
- Bakke, I. (2003). Ein observant deltakar. *Dag og Tid*, 26/2003. Hentet 21. mai 2007 fra
<http://www.dagotid.no/arkiv/2003/26/bok3/index.html>
- Bauman, Z. (1978). *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*. London: Hutchinson & Co Ltd.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its discontents*. New York: New York University press.
- Bauman, Z. (1998). Levinas' og Løgstrups strategi for morallivet. (M. Nygård, overs.). I: A. J. Vetlesen (red.). *Nærhetsetikk* (s.111–121). Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Bauman, Z. (1998b). Postmodernitet, identitet og moral (M. Nygård, overs.). I: A. J. Vetlesen (red.). *Nærhetsetikk* (s. 122–138). Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Bauman, Z. (2001a). *Flytende modernitet*. (M. Nygård, overs.). Oslo: Vidarforlaget AS. (*Liquid modernity*, 2000).
- Bauman, Z. (2001). *Savnet fellesskap*. (K. M. Thorbjørnsen, overs.). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag AS.
- Bauman, Z. og Tester, K. (2002). *Samtaler med Bauman* (K. M. Thorbjørnsen, overs.). Norsk utgave: Vidarforlaget AS.
- Beyer, H. og Beyer, E. (1970). *Norsk litteraturhistorie*. Oslo: H. Aschehoug & CO
- Biesta, G. J. J. (2006). *Beyond Learning*. USA: Paradigm Publishers.
- Bjørndal, C. R. P. (2002). *Det vurderende øyet : Observasjon, vurdering og utvikling i undervisning og veiledning*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Bjørnstad, H. (1995). *Tankebaner: 15 samtaler om det å filosofere i 90-årene*. Oslo: Spartacus Forlag AS.
- Bromark, S. (2000). Fellesskapets gravskrift. *Ny Tid* 30.november 2000. Hentet 21.mai 2007 fra <http://www.nytid.no/index.php?sk=9&id=118>
- Brunstad, P. O. (2007). Faglig klokskap. I: *PACEM*, 10, (2), s. 59–70. Oslo: Feltprestkorpset.
- Brunstad, P. O. og Evenshaug, T. (2005). *Våge ville være voksen*. Oslo: Utdanningsdirektoratet.
- Bunting, M. (2003, 5. april). *Passion and pessimism*. Hentet 18. april 2007 fra
<http://books.guardian.co.uk/review/story/0,,929598,00.html>
- Børtnes, J. (2004). *Bakhtin, dialogen og den andre*. Hentet 6. juni 2006 fra
<http://www.sunniva-studenthjem.no/tekster/bakhtin.html>
- Dahl, P. A. (2002). *Hvorfor har vi det ikke bedre når vi har det så godt?* Oslo: Schibsted Forlag A/S.

- Dahl, P. A. (2005). *Ord til livet – Forankring fryder*. Oslo: Schibsted Forlagene AS.
- Dysthe, O (1997). Skrivning sett i lys av dialogisme. Teoretisk bakgrunn og konsekvenser for undervisning. I: L. S. Evensen og T. Løkensgard Hoel (red): *Skriveteorier og skolepraksis* (s. 45–77). Oslo: LNU/Cappelen Akademisk Forlag.
- Dysthe, O. (red.), (2001). *Dialog, samspel og læring*. Oslo: Abstrakt forlag as.
- Emmanuel Mounier, (2007). *Wikipedia*. Hentet 22. mai 2007 fra http://de.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Mounier
- Flytende universitet (2001, 21. november). *Universitas*. Hentet 3. november 2006 fra <http://universitas.uio.no/?sak=1179>
- Fuglsang, L. og P. Bitsch Olsen (2007). *Videnskabsteori i samfundsvidenskabene: På tvers av fagkulturer og paradigmer*. Roskilde Universitetsforlag.
- Gadamer, H.- G. (1988). *Truth and Method* (2. utg.). London: Sheed and Ward.
- Habberstad, T. (2002). Det myndige menneske som grunnlag for sosialt arbeid. I: J. Lundstøl (red.), *I dannelsens tegn: Profesjonell selvforståelse i arbeid med mennesker* (s. 19–34). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Hauge, O. H. (1966). *Dråpar i austavind*. I: Dikt i samling (1994). Oslo: Det norske samlaget.
- Havnevik, I. (1971). *Lyrikkboken*. Oslo: Den norske bokklubben.
- Ibsen, H. (1956). *Brand: Et dramatisk dikt*. Oslo: Gyldendal norsk forlag. (Første utgivelse i 1866).
- Ibsen, H. (1966). *Peer Gynt*. Oslo: Gyldendal norsk forlag. (Første utgivelse i 1867)
- Kalsnes, B. (2007). Dette er ikke en statsminister. *Morgenbladet*, 7.–13. september, 2007.
- Krange, O. og T. Øia (2005). *Den nye moderniteten: Ungdom, individualisering, identitet og mening*. Cappelen Akademisk forlag.
- Kunnskapsforlaget (2006). *Aschehoug og Gyldendals store konversasjonsleksikon*. (4.utgave). Kunnskapsforlaget, H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) A/S og Gyldendal ASA.
- Levinas, E. (1998). *Underveis mot den annen*. (A. Aarnes, overs). Oslo: Vidarforlaget AS
- Lundstøl, J. (1970). *Det myndige menneske: Et filosofisk essay*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag
- Lundstøl, J. (red), (2002). *I dannelsens tegn: Profesjonell selvforståelse i arbeid med mennesker*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Machiavelli, N. (2003). *Fyrsten* (J. Bingen, overs.). Oslo: J. W. Cappelens Forlag AS. (Orginalutg. 1532).
- Mejlænder, U.-A. (2001). *Veier til hverandre: Livskvalitet. Kommunikasjon. Samspill*. Oslo: Orion Forlag.
- Meyer, S. (1995). Menneske og maske. I: *Tankebaner: 15 samtaler om det å filosofere i 90-årene* (s. 58-64). Oslo: Spartacus Forlag AS.
- Mollenhauer, K. (1996). *Glemte sammenhenger: Om kultur og oppdragelse* (S. Wivestad, overs.). Oslo: Ad Notam Gyldendal. (Orginalutg. 1983).
- Monsen, N. K. (2000a). *Det elskende mennesket: Person og etikk*. Bergen: Fagbokforlaget. (1. utgave 1987).
- Monsen, N. K. (2000b). *Det kjempende menneske: Maktens etikk*. Bergen: Fagbokforlaget. (1. utgave 1990).
- Monsen, N. K. (2001). *Kunsten å tenke: En filosofisk metode til et bedre liv*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Monsen, N. K. (2004). *Det sårbare menneske: En filosofi om skam, skyld og synd*. Bergen: Vigmostad & Bjørke.
- Myhre, R. (1980). *Innføring i pedagogikk: Pedagogisk filosofi*. (2. utgave, 1. opplag). Oslo: Fabritius Forlagshus.
- Mærli, T. (2002). En scenekunstners arbeid men Ibsen: Terje Mærli: Arbeid med Ibsen. Hentet 22. mars 2008 fra <http://ibsen.net/index.gan?id=39539&subid=0>

- Nasjonalt etikknettverk. (2006, 19. september). *The Oslo Lecture in Moral Philosophy 2005 - Zygmunt Bauman: Moral Challenges of Liquid-Modern Life*. Hentet 25. september 2006 fra <http://www.etikk.no/?id=223>
- Newall, P. (2005). *Postmodernism*. Hentet 05. august, 2007 fra <http://www.galilean-library.org/int12.html>
- NFI- project report. (1998). *The postmodern Ethics of Zygmunt Bauman as a Critique of Modernity*. Hentet 25. september 2006 fra <http://dbh.nsd.uib.no/nfi/rapport/?Keys=8194&language=no>
- Nilsen, Ø. (2005 a). *Moralsosiologi. En introduksjon til Zygmunt Bauman*. Oslo: Abstakt forlag AS.
- Nilsen, Ø. (2005 b). *Zygmunt Baumans moralbegrep*. Hentet 23. mars, 2007 fra http://www.antropologi.info/nyheter/kopi/Zygmunt_Baumans_moralbegrep.html
- Nina Karin Monsen. (2007, 17. mai). *Wikipedia*. Hentet 11. juni 2007 fra http://no.wikipedia.org/w/index.php?title=Nina_Karin_Monsen&oldid=2240823.
- Noddings, N. (1997). *Pedagogisk filosofi* (K. M. Thorbjørnsen, overs). (2. oppl. 2001). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Nordtvedt, P. (1998). *Veien over til Den tredje. Nærhetsetikk* (s. 139–157). Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Pettersen, K. T. (2002). *Å leve etisk er å velge seg selv. I dannelsens tegn: Profesjonell selvforståelse i arbeid med mennesker* (s. 35 – 46). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Postmodern philosophy, (2007). Hentet 7. mars, 2007 fra http://en.wikipedia.org/wiki/Postmodern_philosophy
- Rørseminaret (2008). *Alvoret i vår tid: om oppdragelse og danning i vår samtid*. (<http://danning.hist.no>).
- Schweitzer, A. (1951). *Ærefrykt for livet* (O. Bjørklund overs.). Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag.
- Sejersted, F. (2000). *Norsk idyll?* Oslo: Pax Forlag A/S
- Serck-Hanssen, C. (1995). *Nei til "filosofi light"*. I: *Tankebaner: 15 samtaler om det å filosofere i 90-årene* (s. 85–91). Oslo: Spartacus Forlag AS.
- Skjeldal, E. (2007). *Begjæret etter Gud – en filosofisk vandring mot den Annen. PACEM*, 10, (2), s. 35-48. Oslo: Feltprestkorpset.
- Skjervheim, H. (1976). *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Tanum–Nordli.
- Stegane, E. (2007). *Nyhetsoppslag i BergensTidene*, 24. juli 2007.
- Sveen, B. (2004). *Personalisme og praktisk pedagogikk*. Bergen: Hovedfagsoppgave i pedagogikk ved Norsk Lærerakademi Bachelor- og Masterstudier.
- Todd, S. (2003). *Learning from the other: Levinas, Psychoanalysis, and Ethical Possibilities in Education*. New York: State University of New York Press Albany.
- Tretvoll, H. F. (2005, 9. april). *Bauman og det postmoderne*. Hentet 25. september 2006 fra <http://nytid.no/print.php?id=2626>
- Tønnesen, T. (1999). *Møtet med den andre*. Hentet 9. mai 2007 fra <http://www.hf.uio.no/ff/filologen/99-2/denandre.html>
- Universitas. (2001, 21. november). *Flytende universitet*. Hentet 3. november 2006 fra <http://universitas.uio.no/?sak=1179>
- Vetlesen, A. J. (1995). *Filosofiens moralske ansvar. I: Tankebaner: 15 samtaler om det å filosofere i 90-årene* (s. 12–20). Oslo: Spartacus Forlag AS.
- Vetlesen, A. J. (red) (1998). *Nærhetsetikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Wittusen, C. (2000). *Filosofiens samtalemester. Bergens Tidende*, 11. februar 2000.
- Wivestad, S. M. (2002). *Avgrensning av begrepet "klokskap" i EN VI*. Hentet 16. mars 2007 fra <http://fagsider.nla.no/sw/artikler>.

Wivestad, S. M. (2005). Lærers kall: Å være oppdrager. Hentet 16. mars 2007 fra <http://fagsider.nla.no/sw/artikler/laererkall.htm>

Wivestad, S. M. (2007). Hva er pedagogikk? I: E.Reigstad, J. Sæther, J. Sæthre og O. H. Kallestad (red.), *Grunnverdier og pedagogikk* (s. 293–331). Bergen: Fagbokforlaget.

Zygmunt Bauman (2007, 13. juni). *Wikipedia*. Hentet 19. juni 2007 fra http://en.wikipedia.org/wiki/Zygmunt_Bauman

Appendiks: referanser til ”gode ord”

De fleste sitatene som er brukt som ingresser i avhandlingen er over flere år samlet og notert ned i en ”samling med gode ord”. De er i utgangspunktet hentet fra ulike aviser, magasiner og kalendere. Derfor er det vanskelig å gjøre rede for hvor jeg har funnet dem, men de kan også finnes i følgende kilder:

Del 1:

■ *Vi får ej välja ramen för vårt öde. Men vi ge den dess innehåll.*
Dag Hammarskjöld.

Hentet 20. mars 2008 fra: <http://www.daghammerskjold.se/uttalanden-citat/>

Kap. 1

■ *Hvorfor har vi det ikke bedre når vi har det så godt?*
Per Arne Dahl
(Dahl, 2002)

Kap. 2

■ *Prøv ikke å bli vellykket. Prøv heller å bli et verdifullt menneske.*
Albert Einstein
(Mejlænder, 2001).

Del 2:

■ *Ingen kan gjøre alt, men alle har noe bare de kan gjøre. Vi kan ikke gi generelle lover og regler; alle må søke å finne fram til sitt unike ståsted og handle så etisk skapende som overhodet mulig.*

Nina Karin Monsen
(Monsen, 2000a, s. 189).

■ *Å følge en moralsk impuls betyr å ta ansvar for Den andre, som i sin tur fører til at en engasjerer seg i Den andres skjebne og forplikter seg overfor hans/hennes velferd.*

Zygmunt Bauman
(Bauman, 1998b, s. 133).

Kap. 3

■ *Den store tragedien er ikke den menneskelige brutalitet, men de gode menneskers taushet.*

Martin Luther King jr.

Hentet 17. mars 2008 fra: http://no.wikiquote.org/wiki/Martin_Luther_King

Kap. 4

■ *Vi skal se på hva som er rett og klokt, ikke hva som er vanlig.*

Olaus Petri.

Hentet 14. mars 2008 fra: <http://www.ordtak.no/index.php?emne=Leveregler>

Del 3:

■ *Don't walk in front of me, I may not follow. Don't walk behind me, I may not lead. Walk beside me and be my friend.*

Albert Camus.

Hentet 16. mars 2008 fra: <http://www.quotationspage.com/about.html>

Kap. 5

■ *En manns rikdom er det gode han har gjort for sine medmennesker.*

Mahatma Gandhi

(Mejlænder, 2001).

Kap. 6

■ *Å erkjenne det rette og ikke gjøre det, er mangel på mot.*

Konfucius

(Mejlænder, 2001).

■ *Frykt ikke for tidens furer på din panne, men frykt for angerens furer i ditt hjerte.*

Johan Olaf Wallin

Hentet 16. mars 2008 fra: <http://www.ordtak.no/index.php?emne=Anger>

■ *Barnesinnet er som leirtavler som ennå ikke er størknet, med pinner risser vi inn en evig lærdom som fort kan bli styrende for de valg barna senere må gjøre.*

Øyvind Aschim

(Aschim, 2007)

TUNG TIDS TALE

Det heiter ikkje: eg – no lenger.
Heretter heiter det: *vi*.
Eig du lykka er ho ikkje lenger
berre di.
Alt det som bror din kan ta imot
av lykka di, må du gi.

Alt det du kan løfte av børa til bror din,
må du ta på deg.
Det er mange ikring deg som frys,
Ver du et bål, strål varme ifrå deg!

Hender finn hender, herd stør herd,
barm slår varmt imot barm.
Det hjelper da litt, nokre få forfrosne,
at *du* er varm!

Haldis Moren Vesaas (*Tung tids tale*, 1945)

DET ER DEN DRAUMEN

Det er den draumen me ber på
at noko vedunderleg skal skje,
at det må skje –
at tidi skal opna seg
at hjarta skal opna seg
at dører skal opna seg
at berget skal opna seg
at kjeldor skal springa –
at draumen skal opna seg,
at me ein morgonstund skalglida inn
på ein våg me ikkje har visst um.

Olav H. Hauge (*Dropar i austavind* 1966)