

# Identitet og frihet

*Charles Taylors bidrag til dannelsesteori*

**Ingun Steen Andersen**



Masteroppgave i pedagogikk  
Pedagogisk Forskningsinstitut  
Utdanningsvitenskapelig fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2009

## SAMMENDRAG AV MASTEROPPGAVEN I PEDAGOGIKK

**TITTEL:**

### **Identitet og frihet**

Charles Taylors bidrag til dannelsesteori

**AV:**

Ingun Steen Andersen

**EKSAMEN:** Masteroppgave i pedagogikk

**SEMESTER:** Høsten 2009

**STIKKORD:**

Pedagogisk filosofi

Filosofisk antropologi

Vitenskapsfilosofi

Dannelse

## **Sammendrag:**

Charles Taylors filosofi gir perspektiver for å forstå mennesket som subjekt og aktør. Taylor fremmer gjennom hele sitt filosofiske virke et bilde av mennesket som selvfortolkende og selvreflekterende vesen som skaper sin virkelighet og handler i verden ut fra en kontinuerlig søken etter mening. Jeg undersøker i denne oppgaven hva Taylors tanker om menneskets selvforståelse kan bety for en tenkning om dannelse i vår tid. Hvordan kan Taylors tanke om "human agency" settes i forbindelse med idealet om dannelse til autonomi og frihet? Og hva vil det si å dannes som et selv eller å skape seg en egen identitet?

Gjennom Taylors blikk vender jeg oppmerksomheten mot det faktum at mennesket er et sosialt og dialogisk vesen som dannes som menneske i relasjon til medmenneske og kultur. For å underbygge denne tanken hentes innsikter fra blant annet Martin Heidegger, George Herbert Mead og John Dewey. Med dette settes bred front mot det syn på forholdet mellom menneske og verden som kalles atomisme. Jeg fremsetter en kritikk av den frihetsforståelse som har stor gjennomslagskraft i vårt moderne samfunn, og som kan sies å være en ekstrem eller vulgær versjon av en såkalt "negativ" frihetsforståelse. Jeg hevder at et slikt syn på frihet må korrigeres for å gi et riktig bilde av menneskets dannelsesprosesser.

I denne oppgaven knyttes frihet til det faktum at mennesket står i en relasjon til sin egen væren. Taylor bidrar med en grundig analyse av den menneskelige evnen til selvrefleksjon og viser at det i selvforholdet ligger et potensial for selvforståelse og frihet. Jeg utforsker dynamikken i det vi kaller vårt selv og ser på hvordan vi danner oss en identitet gjennom narrativ konstruksjon. Taylors beskrivelser av menneskets "radical self-evaluation" sammenligner jeg med Jean-Paul Sartres syn på menneskets eksistensielle frihet. Jeg undersøker om disse ideene kan sees på som komplementære, eller om de må betraktes som fundamentalt motstridende. Taylor bidrar til å nyansere en eksistensialistisk frihetsforståelse, men tar opp i seg hovedperspektivet: Menneskets ansvar for seg selv.

Taylors menneskesyn står i nær sammenheng med hans vitenskapsfilosofi. Og Taylors forsvar for en hermeneutisk menneskevitenskap står som en viktig utfordring også til utdanningsvitenskapen. Taylor minner om at man i studiet av mennesket må anlegge et perspektiv som tar høyde for at mennesket er et selvfortolkende vesen. Han kritiserer dermed det han kaller en "naturalistisk" tilnæringsmåte i i studiet av mennesket, der en søker å modellere naturvitenskapens rendyrkede empiristiske tilnærming.

Begrepet identitet står sentralt i Taylors tenkning, og han nærmer seg begrepet både langs en historisk og en ontologisk dimensjon. Taylors identitetsforståelse plasserer ham lett i bås med kommunitaristene i samfunnsteorien. Er det slik at Taylor med sin tanke om uunngåelige horisonter binder mennesket fast til en fastlagt og uforanderlig meningsstruktur, til fellesskap og tradisjoner? Jeg hevder at Taylors posisjon er tvetydig. Han understreker menneskets behov for en sterk eller stødig identitet som henger sammen med fundamentale verdier. Men han fremmer likevel et syn på mennesket som åpent og selvreflekterende, med potensial for genuin selvbestemmelse. Ut fra dette argumenterer jeg for at frihet forstått som autonomi kan knyttes til et begrep om *potensial*. Dette peker mot menneskets avhengighet av relevante dannelseserfaringer for å utvikle sin frihet og etiske bevissthet.

Med sitt fornyende fokus på autentisitetssidealet viser Taylor at frihet og autentisitet er tett sammenvevde begreper, men at ingen av disse peker mot en individuell selvtvoldelse frakoblet essensielle relasjoner til medmennesker, natur og kultur. Autentisitet innebærer en utvikling av en dypt personlig og individuell livsmening, men denne fremkommer bare gjennom å vende seg utover og "ta inn" verden og medmennesker; gjennom å engasjere seg inderlig i noe utenfor seg selv. Dannelse blir, slik Taylor ser det, dermed uløselig knyttet til en erkjennelse av menneskets relasjonelle væren og forbundethet.

Både ved sine ontologiske betraktninger om menneskets væren og handling i verden, gjennom rekonstruksjonen av autentisitetssidealet og med sin vitenskapskritikk gir Taylor verdifulle bidrag til dannelsesteori. Hans tanker om det dialogiske selv og om dannelse gjennom artikkelasjon gir viktig forståelse av hva som kan være vesentlige dannelseserfaringer. I dagens dannelsesdebatt har vi en viktig mulighet til å fronte fundamentale verdispørsmål. Det må anlegges perspektiver som bidrar til å gjennomskue verdier i egen samtid, til å se dens underliggende idealer og utsette disse for kritisk analyse. Min anvendelse av Taylors filosofi i denne oppgaven er et bidrag til denne debatten.

## Forord

Arbeidet med denne avhandlingen har blitt en lang filosofisk reise for min del. Det har vært pauser underveis, tro og tvil, indre diskusjon og personlige kvaler. Men når veien også er målet, har prosjektet gitt mening, etter hvert tatt form, og gitt personlige gevinster langt utover denne oppgavens fullføring.

Å lese filosofi er en åpnende aktivitet. Den åpner nye dører og gir nye perspektiver. Og ikke minst skaper den uro. Etablerte grenser blir usikre, antatt selvfølgeligheter ikke lenger så opplagte. Filosofi er usikkerhet, leting og famling. Men en meningsfull sådan. Innimellom har glimt av innsikt og opplevelsen av tankemessig utvikling gjort all denne lesningen og skrivingen på egen hånd verdt sitt strev. Små øyeblikk av lykke gjør møyen verd, som det heter. Det er derfor ikke uten en viss motstand jeg avslutter denne oppgaven, med visshet om at tematikken for min del på langt nær er avsluttet, men vil følge meg hele livet. Arbeidet med avhandlingen har avfødt utallige diskusjoner både på ytre og indre bane, og jeg opplever meg fortsatt som *underveis* med stoffet.

En takk til Lars Løvlie som allerede i begynnelsen av studieløpet ga meg inspirasjon til å bevege meg inn i det pedagogisk-filosofiske landskapet, og til Tone Kvernbekk for uvurderlig hjelp og veiledning i gjennomføringsfasen av denne oppgaven. Tone ga meg ny giv og ny tro på prosjektet etter langt opphold. Uten hennes konstruktive tilbakemeldinger hadde evnen til å fullføre vært svakere.

Fremfor alt en varm takk til hele familien min som har holdt ut med meg i en prosess som har stilt tålmodigheten på prøve. Baard og mine elskede barn Sunniva, Snøfrid og Sigurd er min største distraksjon i tenkingen, og heldigvis for det! Men de er også min største glede og inspirasjon. De minner meg om at de viktigste tingene i livet ikke er ord. Samtaler med og tilbakemeldinger fra Baard har også vært verdifulle i denne prosessen. Høytflyvende tanker og språklige krumspring har godt av å kolliderer med "virkeligheten".

Og tusen takk, Hanne, for gjennomlesning og gode kommentarer! Du har gjennom hele studiet gitt meg forståelsen av hvor viktig det er med god dialog!

## **Innhold:**

### **1. Innledning**

- 1.1 Dannelse..... s. 7
- 1.2 Teorivalg, avgrensning og metode..... s. 9
- 1.3 Perspektiv og struktur..... s. 10

### **2. Med front mot atomismen**

- 2.1 Det punktuelle selv..... s. 12
- 2.2 Atomistisk samfunnsteori..... s. 17
- 2.3 Negativ frihet og rettighetenes primat..... s. 21

### **3. Det situerte selv**

- 3.1 Væren-i-verden.....s. 33
- 3.2 Det sosiale selv.....s. 40
- 3.3 Uunngåelige horisonter.....s. 47

### **4. Selvførståelse og frihet**

- 4.1 Selvrefleksjon.....s. 62
- 4.2 Eksistensiell frihet.....s. 71
- 4.3 Selvet og Identiteten.....s. 79
- 4.4 Den narrative konstruksjon av virkeligheten.....s. 87
- 4.5 Språk og tanke.....s. 98
- 4.6 Tolkning og følelse.....s. 105

### **5. Dannelse – selvrealisering og selvoverskridelse**

- 5.1 Frihet som potensial.....s. 111
- 5.2 Autentisitet .....s. 119
- 5.3 Selvoverskridelse.....s. 127
- 5.4 Frihet i fellesskap.....s. 137

### **6. Avslutning..... s.142**

# 1 INNLEDNING

## 1.1 Dannelse

Dannelse er igjen i fokus. Våren 2009 utfordret ”dannelsesutvalget for høyere utdanning” til en ny debatt om dannelse her i landet. Utgangspunktet for debatten er behovet for en fornyet diskusjon om målene for og meningen med vårt utdanningssystem. De siste år har vært preget av fokus på effektivitet, gjennomstrømning og yrkesrettethet i utdanningen. Utdanningssektoren kan sies å være invadert av en instrumentalistisk tenkning der både terminologi og verdier er overtatt fra den økonomiske sfære. Utdanning betraktes som et middel til samfunnets produksjon og velferd. Som motsats til en slik vekt på kunnskapens nytte i snever forstand, vil representantene for dannelsesutvalget igjen børste støvet av det gamle begrepet dannelse. Hvorfor nettopp ”dannelse”? Fordi dannelsesstanken favner videre og handler om utvikling og modning i et livsperspektiv. Vi trenger å overskride en tenkning som snevrer inn rammen for menneskelig utvikling og anlegge et videre perspektiv enn økonomisk nytte, mener utvalget. Ved å gjenreise begrepet dannelse rettes oppmerksomheten mot de mer udefinerbare læreprosesser, mot hvilke kvaliteter og hva slags tenkning vi ønsker å dyrke fram i vårt samfunn gjennom de vilkår vi legger for dannelsen av samfunnets borgere.

Debatten har vist at noen forbinder dannelse med et elitistisk kunnskapssyn. Men det er ikke et dannelsesbegrep knyttet til et sett spesifikke kunnskaper man søker å gjenopplive med dagens debatt. Det er ikke elitens kulturikoner eller litterære kanon som søkes revitalisert. Kunnskap og dannelse gjennom litterære tekster er naturligvis ikke irrelevant. Men mer enn konkret kunnskap handler dannelse i vid forstand om innstilling, om holdninger eller innsikt. Dannelsesbegrepet assosieres med verdier fra gresk filosofi, som visdom, eller *phronesis* - praktisk klokskap. Dannelse i en slik forstand handler mindre om konkrete læringsmål, og mer om prosess. Mer om det uforutsigbare og udefinerbare ved læring og utvikling, om modning og erkjennelse, og om det som oppstår gjennom intersubjektive erfaringer. Dannelse handler om det som skjer med mennesker i dialog og refleksjon. Det er langt fra knyttet til effektivitet, snarere til ettertanke og fordypning. Å snakke om dannelse vil dermed si å bevege seg vekk fra det definerbare; vekk fra lukkede, kontrollerbare læreprosesser og sluttmaal av testbare ferdigheter. Dannelse favner videre og åpnere og tar med det hele menneske.

Spørsmålene som reises er mange og viktige: Hvilken ballast trenger mennesker i vårt samfunn i møte med en kompleks multikulturell virkelighet? Hvilke evner og kunnskaper er viktige for å kunne forstå, samtale og samhandle på tvers av fagfelt og vitenskapelige skanser. Hvordan skape gode

vilkår for utvikling av identitet, handlekraft og menneskelig innsikt? Hvordan gi de unge erfaringer som styrker deres evner som autonome mennesker? Utfordringene er mange. Og griper dypere enn valg av pensum.

Dannelsesdebatten så langt har imidlertid først og fremst dreid seg om rammer og vilkår i utdanningssektoren. Men fokus på dannelse inspirerer til videre blikk. Arenaer for dannelse er i prinsippet alle steder der mennesker ferdes, handler og kommuniserer. Det er derfor vesentlig at tenkning rundt dannelse ikke utelukkende begrenser seg til å gjelde et smalt akademisk felt.

Dannelse er ikke bare en akademisk øvelse for de privilegerte. En pedagogisk tenkning om dannelse må i tillegg til å utforme mål og innhold for skoler og universiteter, løfte blikket og ta høyde for den vide kulturelle dannelsesarena.

Den tyske filosofen og pedagogiske reformatoren Wilhelm von Humboldt (1767-1835) har beholdt sin kraft som dannelsesstenker for ettertiden. Hans visjon er oppsummert slik av den svenske idéhistoriker Henrik Bohlin i Aftenposten 19.02.09: "Menneskets sanne mål er den høyeste og mest harmoniske dannelse av dets evner til et hele. [...] Bare den som også er et godt og opplyst menneske og samfunnsborger kan være en god håndverker, kjøpmann eller soldat. Derfor er ikke yrkesutdanning skolens, gymnaset og universitetets viktigste oppgave, men allmenndannelse som former hele personligheten gjennom å utvikle evnen til å tenke kritisk og selvstendig, forstå moralske problemer og ta gode beslutninger". Humboldts visjon var knyttet til opplysningstidens tro på framskritt og utvikling gjennom opplysning og dannelse. Pedagogisk framtidsoptimisme og velklingende idealer blir kanskje ikke like vel mottatt i dag. De faller lett på stengrunn, som det heter. Men tapte illusjoner til tross, troen på at noe nytter er vel ikke helt gått av moten. Kanskje trenger vi å hente fram igjen noen visjoner, noen idealer som kan tjene som inspirasjon og gi krefter til innsats?

Charles Taylor er nettopp en tenker som ikke er redd for å snakke om menneskets "søken mot det gode" i et samfunnsmessig klima hvor dette ikke er helt stuerent. Taylors kraft som dannelsesstenker består i hans evne til å beskrive de grunnleggende menneskelige vilkår, samtidig som han peker mot de positive mulighetene. Han viker ikke unna verken for å diagnostisere "det moderne, vestlige menneske", eller for å tilby "en kur". Han påpeker utviklingstrekk i tiden som vekker bekymring for samfunnets og enkeltmenneskets "gode helse". Og han gjør det uten ironi og med stor overbevisningskraft. Samtidig er hans filosofi et forsøk på å bidra til menneskets selvforståelse og samfunnsforståelse, noe som kan øke enkeltmenneskets frihet og gjøre det mulig å gjennomskue og kanskje forbedre det bestående samfunn. Hans teorier fremstår slik som et dannelsesprosjekt.

Taylor er ingen pedagogisk tenker som sådan. Han er kjent som sosialfilosof, politisk filosof og vitenskapsfilosofisk tenker. Hovedfokus i forfatterskapet er imidlertid mennesket som subjekt –



menneskets "selfhood". Taylor bygger sin samfunnsteori på en ontologi knyttet til den menneskelige væren. Hva vil det si å være et handlende subjekt? Hva er forutsetninger for menneskets selvdannelse og selvutvikling? Hvordan forholder vi mennesker oss til oss selv og vårt eget liv? Og hva er frihet? Å kunne si noe meningsfullt om dannelse forutsetter refleksjon rundt disse og lignende spørsmål. Tenkningen om utdanning formes ofte ut fra utematiserte forforståelser. Man konstruerer mål og midler, kanskje til og med noen visjoner, uten å problematisere hvilke menneske- og samfunnssyn som ligger til grunn. Men grunnlagsproblemene, de ontologiske grunnsetningene, må også utforskes innenfor dannelsesteori. Og verdiene som samfunnets praksis bygger på, må utsettes for kritisk blikk.

I dagens samfunn står vi overfor motstridende tendenser i tilnærmingen til å forstå menneskelig væren. Biovitenskapens rolle som premissleverandør for diskusjoner om menneskelivet blir stadig mer fremtredende. Debatten går mellom biologiske eller konstruktivistiske tenkemåter. I dette landskapet kan Taylor være en viktig stemme. Hans tenkning utfordrer en rendyrket "naturalistisk" vitenskapelig tilnærming i menneskevitenskapene, og fremhever det ufullstendige i å betrakte mennesket som "the playing ground of genes or environment". Taylors tanker om det handlende subjekt står som motsats til en slik tenkning. Taylor utforsker hva det er som konstituerer mennesket som et selv, med forsøk på å ta høyde både for vår frihet og bundethet, vår individualitet og sosialitet. Posisjonen blir dermed interessant fordi den forsøker å finne en vei i det spennende tverrfaglige midtfeltet.

Taylors tenkning er blitt kalt "postliberal" fordi han forsøker å videreføre sentrale ideer om frihet fra den liberale tradisjon, samtidig som han foretar kritiske undersøkelser av denne tenkningen og ønsker å bidra til nødvendig korleksjon. Dette er, etter min mening, en fruktbar måte å forstå Taylors prosjekt på. Taylor søker å forene sentrale innsikter både fra kommunitarister og liberalister. En slik tenkning er et viktig bidrag til en balansert forståelse av menneskets dannelsesprosesser. I det følgende skal jeg forsøke å sirkle inn det jeg vil argumentere for er sentrale innsikter hos Taylor som er viktige for dagens tenkning om dannelse.

## 1.2 Teorivalg, avgrensning og metode

Taylors prosjekt er vidtfavnende, og det vil ikke være mulig å belyse hele bredden i hans forfatterskap innenfor denne rammen. Jeg har orientert meg tematisk og tatt utgangspunkt i spørsmålet om menneskets subjektivitet, hva det vil si å være et selv og dette selvets relasjon til verden og medmennesker. Viktige punkter ut fra dette blir Taylors kritikk av en "negativ" frihetsforståelse og av atomismen, synet på mennesket som atskilt og uavhengig. Vesentlig blir det

også å følge Taylors historiske blikk, hans forståelse av hvordan menneskets selvforståelse er preget av den spesifikke historiske kontekst det befinner seg i. Det er Taylors filosofiske antropologi som vil være utgangspunktet for mine undersøkelser av menneskets selvforståelse, identitet og frihet i denne oppgaven. Jeg har dermed konsentrert meg om Taylors tanker i "Philosophical Papers" I og II (1985), "Sources of the Self" (1989) og "The ethics of authenticity" (1991).

Taylors tanker vil gå som en rød tråd gjennom denne avhandlingen, men jeg vil også hente innsikter fra andre tenkere som belyser temaet i vesentlig grad. Jeg kobler Taylors ideer opp mot andre filosofiske teorier der jeg mener dette er nødvendig for enten å belyse, utdype eller kontrastere Taylors synspunkter. Forbindelsen til Heideggers eksistensielle hermeneutikk vil tydeliggjøres hele veien, samt til Gadammers hermeneutiske filosofi. Jeg vil også sammenligne Taylors ståsted med eksistensialistisk tenkning slik den kommer til uttrykk blant annet hos Sartre. Underveis velger jeg å koble Taylors tanker opp mot pragmatismen, med vekt på Mead og Dewey. Dette anser jeg fruktbart for å utdype og understreke det som i denne sammenheng blir et av mine hovedpoenger, - menneskets kommunikative eller dialogiske væren i verden.

Taylors kritikk av vitenskapelige tankeretninger som han benevner "naturalistiske" og reduksjonistiske ligger under som retningsgivende for hele hans filosofiske virke. Jeg vil derfor gjøre rede for denne kritikken, uten å kunne vie det vitenskapsfilosofiske landskapet den oppmerksomhet som ville være nødvendig for å behandle temaet fullt ut. Først og fremst vil jeg vise hvordan dette synet på vitenskap henger nøye sammen med det menneskesyn som Taylor fremmer.

Jeg har valgt i dette arbeidet å ikke forholde meg til Taylors tobindsverk "Hegel" (1979). Forbindelsen til Hegel vil bli berørt i oppgaven, men jeg vil i hovedsak legge vekt på de aspekter av Taylors tenkning som *ikke* heller i noen entydig hegeliansk eller aristotelisk retning. Jeg vil heller ikke ta for meg Taylors nyeste verk "A Secular Age" (2008). Jeg anser temaet i dette verket for å ligge utenfor denne oppgavens anliggende.

Jeg har selv orientert meg i det filosofiske feltet med en hermeneutisk metode som utgangspunkt. Oppgaven er basert på grundig lesning av et utvalg av Taylors tekster med stadig forsøk på å se disse i en større helhet og sammenligne dem med andre relevante tekster. Enkeltdeler i Taylors forfatterskap blir til tider uforståelige uten å se dem i sammenheng. Og utforskningen av hans filosofiske aner har vært opplysende og gitt viktige perspektiver for forståelsen. Jeg har gjennom arbeidets gang betraktet de ulike stemmene i oppgaven som samtalepartnere, alle en del av "the eternal conversation"- en aldri uavsluttet filosofisk undersøkelse i en dialogisk filosofisk verden. Det er mitt forsøk i denne oppgaven å sette Taylors filosofisk bidrag i perspektiv og bidra med egne vurderinger og tanker om temaet ut fra en dagsaktuell kontekst.

### 1.3 Perspektiv og struktur

Spørsmålet om menneskets identitet og frihet er essensielt knyttet til tanken om *selvdannelse*. Men hva vil det si å *dannes* som et selv? Hvilke grunnleggende ideer om mennesket kan legges til grunn for idealet om dannelse? Disse spørsmålene vil være ledende for mine undersøkelser i denne oppgaven.

Jeg vil rette et kritisk blikk mot det menneskesyn som ligger bak et fremtredende ideal om frihet i dagens samfunn. Og jeg vil utforske hvordan frihet kan forstås i lys av et syn på mennesket som dialogisk og kulturelt vesen.

Taylor bruker begrepene "self" og "identity" om hverandre, uten å gjøre noe tydelig forsøk på å skille disse begrepene ved å gi dem en eksakt definisjon. Dette kan det åpenbart være gode grunner til. Som jeg vil komme inn på, er både "selvet" og "identitet" prosessuelle og mangetydige begreper. De viser ikke til fenomener som en gang for alle kan defineres eller settes i en ramme. Under arbeidets gang opplevde jeg likevel Taylors terminologi som noe upresis. Jeg vil derfor arbeide meg frem mot en klargjøring av begrepene.

Frihet er et begrep som defineres og brukes på utallige ulike måter. I oppgavens første del vil jeg dermed belyse ulike måter å forstå frihet på og klargjøre det perspektiv jeg fremmer i denne oppgaven. Jeg vil, med inspirasjon fra Taylor, i kapittel 2 begi meg ut i en kritikk av et *atomistisk* menneskesyn som man finner spor av på mange felt av samfunnet, og et syn på frihet som er forbundet med dette. Som motsats til dette vil jeg i kapittel 3 etablere en tydelig forestilling om mennesket som *situert*, innmasket eller innvevd i en virkelighet av kultur og relasjoner. Med dette utfordres forestillingen om selvet som en indre kategori atskilt fra sin sosiale verden. Dette vil ha tydelige implikasjoner både for synet på vitenskap, frihet og dannelse.

Fra disse overordnede betraktninger vil jeg i kapittel 4 foreta en grundig analyse av det menneskelige selvforhold. Dette blir oppgavens teoretiske tyngdepunkt, og jeg har valgt å la diskusjonen få rom. Jeg vil her se på menneskets evne til selvrefleksjon og knytte dette til en analyse av hva det vil si å være et selv og skape seg en identitet. Spørsmålet om frihet vil følge oss hele veien. Kan mennesket sies å ha en frihet i sin selvdannelse, eller er vi styrt av krefter vi ikke har kontroll over? I kapittel 5 vil jeg så se nærmere på hva det innebærer å hevde at mennesket har et potensial for frihet og dannelse og hvilke implikasjoner dette har for dannelsesteori. Hva kan være Taylors bidrag til et dannelsesideal for vår tid?

## 2 Med front mot atomismen

### 2.1 Det "punktuelle" Selv

Hvordan skal man oppfatte enkeltmenneskets eksistens, som essensielt forbundet med, eller uavhengig av sine omgivelser? Hvordan kan forholdet mellom individ og kultur, mellom menneske og medmenneske best beskrives? Dette har vært et kjernepunkt i filosofiske diskusjoner, teoretiske posisjoner og motposisjoner opp gjennom hele filosofihistorien. Og det er et vesentlig tema for vitenskapen om mennesket.

Det er i vår del av verden i dag vanlig å tenke seg enkeltmennesket som en separat, uavhengig størrelse, tydelig atskilt fra sine omgivelser, sete for sine egne følelser, ønsker og drifter. Hvert enkelt menneske er et selv, uavhengig av andre selv i verden. Dette er ofte en så stor selvfølgelighet for oss at vi ikke setter særlig spørsmålstegn ved det. Vår moderne forståelse av et menneske som "sin egen sfære", med sine *egne* tanker er noe vi tar for gitt. Denne oppfatningen ligger innbakt i selve personbegrepet, slik det brukes i dag.

Men en slik forståelse er i prinsippet ikke selvsagt eller eviggyldig, den er en moderne vestlig oppfatning, en arv fra opplysningstiden. Historisk finner man svært ulike forståelser av individet og dets forhold til andre og dets plass eller innlemmelse i helheten av mennesker og natur. Hvordan mennesker forstår seg selv kan derfor heller ikke være statisk og universelt, men noe foranderlig og noe som framstår ulikt i ulike kulturer og til ulike tider. "There are different ways of being a person, and these are linked with different understandings of what it is to be a person", skriver Charles Taylor (1985b, s. 276). Sentrale trekk ved menneskers selvforståelse er kulturbestemt, påpeker Taylor, og historisk foranderlig. Hvordan vi tenker om oss selv springer ikke bare ut av en indre kilde, så å si, men formes av de "fellestanker" eller underliggende forståelser av hva det vil si å være et selv eller et individ som ligger innbakt i kulturen.

I en individsentrert kultur som vår er det bildet av det uavhengige menneske som råder. Ideen er at vi som individ er avsondret fra verden, at det eksisterer en kløft mellom oss selv og omgivelsene. Vi er egenstyrte individer, med *egen* vilje og *egne* mål. Dette er et sentralt trekk ved hele modernitetens menneskebilde; enkeltindividet settes i sentrum for oppmerksomheten.

Taylor forsøker med sitt hovedverk "Sources of the Self" (1989) å identifisere historiske kilder til vår moderne oppfatning av selvet. Hva er det som karakteriserer det moderne vestlige menneskebilde, spør Taylor, og hva er kildene til vår selvforståelse? Disse kildene mener han å finne i filosofiske

teorier og kulturelle strømninger som opp gjennom tiden har formet, og fortsatt former, vårt syn på individet. Hans mål med verket synes å være todelt: Både å hente fram viktige innsikter i forståelsen av hva som konstituerer og nærer det menneskelig selv, men også like viktig, å slå fast hvordan innflytelsesrike filosofiske posisjoner misleder oss i vår selvopfatning.

Jeg skal ikke her foreta noen grundig gjennomgang av de mangfoldige kilder til den moderne oppfatning av selvet som Taylor mener å finne i historien. Jeg skal nøye meg med det som framstår som et av hans hovedpoenger: Å komme med en kritikk av et individualistisk menneskebilde som oppstår i opplysningstiden, og som i sin ekstreme utgave gir et fortegnet bilde av menneskets forhold til sine medmennesker og sin kultur. Opplysningstiden ble det store gjennombruddet for Individet. Men i kampen for individets rettigheter og friheter ble noe tapt på veien, mener Taylor. Ved å "fristille" individet, åpnes muligheten for mennesket til selv å bestemme sin vei i livet. Man tenker ikke lenger at menneskets liv er bestemt gjennom tilknytning til tradisjon eller til en guddommelig orden. Enkeltmenneskets frihet settes i høysetet. Men samtidig skapes også bildet av det isolerte menneske, med et selv framkoblet fra essensielle relasjoner, hevder Taylor. Dette menneskebildet kaller Taylor *atomisme*: Mennesket fremstilles som atskilt og uavhengig vesen.

Et viktig grunnlag for en slik oppfatning finner Taylor i den filosofiske behandlingen av menneskets selvbevissthet og selvbestemmelse som oppsto med de rasjonalistiske tenkerne på 1600-tallet. Blant disse tenkerne skjer en radikal dreining fra orienteringen mot mening og autoritet i kosmos til en orientering mot mennesket selv. Med Descartes, og hans *ego cogito*, oppsto en ny forståelse av mennesket som rasjonell agent, med evne til introspeksjon og selvstyre. Descartes avviste troen på autoriteter og tradisjonelle oppfatninger om verden og moral. Grunnlaget for kunnskap og selvbestemmelse mente han å finne i menneskets egen selvbevissthet. Descartes utviklet både en ny ontologi og et epistemologisk ståsted som skiller det rasjonelle Selv ut fra verden og kroppsligheten. Selvet forstås hos Descartes som radikalt frittstående, som en indre kategori. Selvbevisstheten sees som en refleksiv relasjon der subjektet vender sin bevissthet innover mot en isolert og privat indre sfære og observerer seg selv som objekt. Idealet for å nå fram til klar og sikker kunnskap ble "disengagement". For å forstå virkeligheten, og oss selv, må vi løsrive oss fra vår vanlige "embodied experience", som for Descartes er en forvirret og uklar måte å oppfatte tingene på, og innta et uavhengig perspektiv. "We have to objectify the world, including our own bodies, and that means to come to see them mechanistically and functionally, in the same way that an uninvolved external observer would", skriver Taylor, (1989, s. 164). Dette er senere blitt kalt en subjekt – objekt-modell for tenkningen. Det forutsettes at vi som tenkende subjekter er fundamentalt atskilt fra en verden bestående av objekter.

Dette "objektiverende" synet på hvordan man når fram til kunnskap blir etter Descartes toneangivende i vestlig epistemologi og reflekteres i det som kalles det representasjonalistiske kunnskapssyn: Kunnskap defineres som korrekte, indre representasjoner av en ytre eksisterende virkelighet. Det primære mål for vitenskapen blir dermed objektivitet, man ønsker å skrelle vekk alle subjektive fortolkninger og konsentrere seg om den "rene" observasjon. I forening med det mekanistiske verdensbilde som vokser fram i denne tiden, bidrar dette til et helt nytt syn på mennesket, og en ny forståelse av dets plass i universet. Menneskets forhold til seg selv og omgivelsene oppfattes nå instrumentelt. Naturen i og utenfor mennesket er ikke formålsrettet, slik antikkens tenkere så for seg, men ligger åpen for planmessig omforming og kontroll til det beste for menneskeheten.

En hovedtanke i opplysningstidens menneskebilde er at mennesket reflekterer i relativ isolasjon fra sine omgivelser; at bevisstheten er en isolert indre sfære som opererer uavhengig av kroppslige eller sosiale fenomener. Det er dette menneskesyn Taylor kaller *atomistisk*. Menneskets selv fremstilles som en uavhengig enhet, som et *solo ipsis*, og samfunnet blir en arena for i utgangspunktet avsondrede enkeltindivider. Også hos John Locke mener Taylor å identifisere en slik atomistisk tenkning. Ifølge Taylor videreutvikler Locke ideen fra Descartes om det rasjonelle individs uavhengighet og selvbestemmelse til et bilde av selvet som "the punctual self"- et selv framkoblet fra den engasjerte relasjonen til verden. Taylor skriver:

*The subject of disengagement and rational control has become a familiar modern figure. One might also say it has become one way of construing ourselves, which we find it hard to shake off. It is one aspect of our inescapable contemporary sense of inwardness. As it develops to its full form through Locke and the Enlightenment thinkers he influenced, it becomes what I want to call the "punctual" Self (Taylor, 1989, s. 160).*

Nøkkelen til å forstå dette "punktuelle" selvet er dets evne til å kunne sette seg utenfor, og kontrollere, seg selv og verden. Rasjonell kontroll gjennom "disengagement" blir idealet for det moderne mennesket. "The punctual self is [... the subject who can take this kind of radical stance of disengagement to himself or herself with a view to remaking", skriver Taylor (ibid. s. 171). Det er evnen til objektiverende aktivitet og instrumentell kontroll som anses å gi mennesket verdighet.

Taylor har mange innvendinger mot et slikt menneskesyn. Dette idealbildet av menneskelig tenkning som essensielt knyttet til et tilbaketrukket og instrumentelt forhold til verden skaper et vrengebilde av menneskelig eksistens, mener Taylor. Det gir grobunn for en misoppfatning av menneskets væren og dets bevissthet. Menneskelig erfaring er ikke i sin mest "sanne form" nødvendigvis uengasjert og

mentalt "utenfor" seg selv. " .. a little examination should show that it is not always true that the road to surer knowledge lies through disengagement and procedural reason", skriver Taylor (ibid. s. 163).

*There is a kind of search which involves being "all there", being more attentively "in" our experience... Rather than disengaging, we throw ourselves more fully into the experience, as it were (ibid.).*

Taylors viktige poeng i "Sources of the Self" er at vår væren som mennesker er karakterisert av forbundethet snarere enn "disengagement", slik vi skal se nærmere på i kapittel 3. Vårt selv er ingen atskilt indre sfære, men befinner seg i en erfaringsflyt i nær forbindelse med sosiale omgivelser. Taylor mener derfor at modernitetens tankegods bærer med seg et forfeilet bilde av et radikalt frittstående selv. I "An essay concerning human understanding" (1975) beskriver for eksempel Locke hvordan vi gjennom radikal selvrefleksivitet kan "skape oss selv på nytt". Han forsvarer, ifølge Taylor, "a radically subjectivist view of the person" (Taylor, 1989, s. 172). Og det er bildet av dette ekstremt uavhengige selv Taylor vil til livs. Lockes "punctual self" er ikke et selv som befinner seg i verden, men en teoretisk konstruksjon, mener Taylor. Og tenkningen om mennesket som kommer i kjølvannet av denne forståelsen av selvet hviler dermed på feil premisser.

Taylors lesning av Locke er blitt utsatt for kritikk. Jerrold Seigel skriver for eksempel i sitt verk "Ideas of the Self" (2005) i en kommentar til dette:

*It is this ability to stand back from opinion and action and subject them to intellectual scrutiny that Charles Taylor has in view when he identifies Locke with the appearance of a modern self that is "punctual" or "disengaged". [...] It is certainly true, that Locke rejected any appeal to the kind of morally oriented cosmos that medieval thinkers presumed on the basis of Aristotelian and Ptolemaic principles. But any close attention to his thinking on this subject will show how far he was from positing the kind of withdrawn and separated self Taylor attributes to him. His reliance on the mind's inner light to question received opinions and judge action went together with his empiricist insistence that much about human existence depended upon the circumstances where their formation takes place. He wrote in his treatise on education that "we are all a sort of chameleons, that still take a tincture from things near us" (Seigel, 2005, s. 92).*

Det er mennesket som fornuftsvesen, med evnen til selvrefleksjon og selvbestemmelse, Locke fremhever, et tema jeg vil behandle nærmere i punkt 4.1. Og Lockes tanker om menneskets frihet har hatt enorm innflytelse, slik Taylor påpeker. Spørsmålet er likevel om han kan settes som representant for en atomisme han neppe sto for. Når Taylor søker å identifisere en atomistisk tendens i vestlig tenkning, trekker han ut distinkte trekk ved Lockes tenkning for å illustrere sitt poeng, men kanskje uten å se hele hans verk i sammenheng? En lesning av Locke peker, ifølge Seigel,

snarere henimot et mer flerdimensjonalt syn på mennesket, et syn som setter det i forbindelse med både natur og kultur, men med evnen til meta-tenkning og selvstyring. Taylors fremstilling av Locke fremstår dermed som noe ensidig. En lignende kritikk er fremsatt når det gjelder Taylors behandling av Descartes. Selv om Descartes er en mye mer arketypisk tenker om det isolerte Selv enn Locke, hevder Susan James (1994) at Taylor fremstiller bruddet hos Descartes for rettlinjet. Tross Descartes vektlegging av "inwardness", var det fortsatt trekk ved hans tenkning som tyder på at han mente bevisstheten skulle søke utover seg selv for å finne kilde til visdom, mener James. Som svar på kritikken av sin noe skjematisk behandling av opplysningstidens tenkere, skriver imidlertid Taylor:

*Obviously, I was operating in Sources of the Self with something like "ideal types" in Weber's sense, while at the same time I was commenting on historical figures, who never quite fit the types" (Taylor, 1994, s. 215).*

Det er viktig å være klar over at en historisk fremstilling lik Taylors, er én historie om "det moderne selv", basert på forfatterens utvelgelse. Den blir til med utgangspunkt i en bestemt intensjon. Og det finnes andre historier. Når Taylor setter tanker fra Locke på spissen, er det med et spesifikt mål for øye: Å synliggjøre de synspunkter som etter hvert fører til et overfokusert individualistisk eller atomistisk syn på mennesket. Og jeg vil følge Taylors tankegang her. Jeg oppfatter at han påpeker en viktig tendens i den moderne vestlige forståelsen av "Selfhood". Han følger en tråd som blir et fruktbart spor for å forstå historien bak vår selvforståelse. Det er den manglende plassering av det menneskelige selv i sin kulturelle og sosiale sammenheng Taylor vil sette søkelyset på. Og den manglende forståelsen av selvets kroppslighet. Lockes verk setter mennesket i en posisjon av radikal frihet og uavhengighet, synspunkter ofte har blitt tatt til inntekt for en ekstrem individualisme. Det er denne form for frihet tenkere som Taylor, som vi skal se, stiller seg sterkt avvisende til.

Lockes bevissthetsfilosofi bærer også preg av å være en "atomism of the mind" (Taylor, 1989, s. 166). Bevisstheten er forstått som å bestå av atskilte distinkte enheter. Disse kobles sammen og konstruerer våre ideer og vår virkelighet. Dette er en "building block theory of thinking" (Taylor, 1989) som senere er møtt av massiv kritikk, blant annet hos William James (se punkt 3.2). I tradisjonen fra Locke tas det for gitt at sinnet er et knippe av isolerte og atomære inntrykk og forestillinger, "a bundle of perceptions" (ibid.). Og innbakt i dette synet er forestillingen om at vår tenkning foregår så å si atskilt fra verden inne i hvert enkelt sinn. Et slikt syn på bevisstheten åpner for den muligheten til objektivisering og kontroll som er vesentlig i denne tenkningen.

Med innflytelse fra blant annet Descartes og Locke blir altså opplysningstidens tenkning preget av det Taylor kaller "the atomism/instrumentalism complex" (Taylor, 1989, s. 196). Idealet som skapes, er en kombinasjon av ideen om radikal uavhengighet og instrumentell fornuft. Det er nettopp gjennom



å oppfatte eller opprette en avstand til seg selv og verden at mennesket kan organisere fremskrittet, en vitenskapelig og rasjonell reorganisering av menneske og samfunn. Vi skal se videre på hvordan disse oppfatningene forplanter seg ut i forståelsen av mennesket i politisk og sosial kontekst. Tanken om at vår tenkning er ansett å foregå i en lukket sfære i vårt eget sinn fører til at den individuelle verden forstås som det primære i forhold til det sosiale liv. Dette er grunnlaget for det Taylor benevner atomisme i samfunnsteorien.

## 2.2 Atomistisk samfunnsteori

“The term *atomism* is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century, and also successor doctrines which [...] inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfillment of ends which were primarily individual”, skriver Taylor (1985b, s. 187). Det syn på menneske og samfunn som Taylor kaller atomisme får slik sin mest radikale utforming i sosial kontraktsteori, særlig slik denne opprinnelig utvikles av Thomas Hobbes. Hobbes’ ”Leviathan” (1651) er en individualistisk analyse av menneskenaturen og samfunnet. Mennesket forstås her som et driftsvesen som søker å maksimere egen nytte. Den grunnleggende byggesten i samfunnet er individet, som i utgangspunktet betraktes som partikulært og uavhengig. Samfunnet oppstår som akkumulering av individuelle interesser.

Et tydelig særtrekk ved sosial kontraktsteori er den ontologiske prioritet som tilskrives individet. Menneskets primærtillstand er så å si utenfor fellesskap. I Hobbes teoretiske univers fremstår mennesket med sine behov, motiver og handlinger tilsynelatende uten noen nødvendig forbindelse med utenomverdenen. Han står, ifølge Brian Fay (1996), for en *ontologisk atomisme*. “The causes of the social compound reside in men as if [...] sprung out of the earth and suddenly, like mushrooms, come to full maturity, without all kinds of engagement with each other”, skriver Hobbes (Hobbes, 1939, ref. i Fay, 1996). Fundamentalt sett blir derfor også alle individer i konflikt i Hobbes’ univers, fanget i en ”alles kamp mot alle”. Men grunnidéen i Hobbes’ teori er at mennesker, som i utgangspunktet betraktes som isolerte størrelser, likevel ut fra egeninteresse kan velge å tre inn i fellesskaper. Naturlig frie og rasjonelle individer kan velge å oppgi noe av sin frihet ved å inngå sosiale kontrakter med andre for å sikre sin velferd og trygghet. Politikens vesen forklares dermed ut fra individuelle valg og individuelle motiver. Man slutter fra det enkelte frie individ og til staten eller samfunnet, som en frivillig sammenslutning av rasjonelle individer.

Selve grunntesen i sosial kontraktsteori, som Taylor stiller seg sterkt kritisk til, er altså at samfunnet er et instrument for individenes selvutfoldelse. Slike teorier baserer seg i virkeligheten på to tydelige

forutsetninger: Atomisme og psykologisk egoisme. Taylor bestrider bestemt disse antagelsene om menneskets natur og fellesskapets dynamikk, slik vi skal se nærmere på senere. En slik tenkning har imidlertid hatt god grobunn i den vestlige moderniteten. Den grunnleggende oppfatning av forholdet mellom det enkelte individ og samfunnet som manifesterer seg så tydelig i Hobbes teorier, har preget også mye av nyere tids politiske liberalisme og kontraktteori. Atomismen viser seg ikke bare å være en historisk anakronisme, men finnes innbakt som teoretisk utgangspunkt i mange retninger innen moderne samfunnsteori og vitenskapsfilosofi. Denne tenkemåten har i kraft av sine mange teoretiske anvendelser etter hvert, for mange, blitt en selvfølge. Som Taylor uttrykker det:

*Atomist views always seem nearer to common sense, more immediately available [...] Even though they don't stand up very well in argument (at least, so I believe), even though a modicum of explanation is enough to show their inadequacy, nevertheless this explanation is continually necessary. It's as though without a special effort of reflection on the issue, we tend to fall back into an atomist/instrumental way of seeing (Taylor, 1989, s. 196).*

Det er i prinsippet det samme synet på individene som isolerte enheter, uten primære sosiale motivasjoner, som kommer til uttrykk i samfunnsvitenskapelig tenkning når man søker å forstå sosial interaksjon som egosentriske handlinger hos enkeltstående aktører. Karl Popper er en tidlig og velkjent representant for en slik tenkning. Popper slår fast:

*All social phenomena, and especially the functioning of all social institutions, should always be understood as resulting from the decisions, actions, attitudes, etc. of human individuals... we should never be satisfied with an explanation in terms of so-called 'collectives' (Popper, 1948, s. 98, ref. i Fay, 1996).*

Dette individuelle perspektiv gis fremdeles forrang i mange miljøer innen sosialvitenskapen. Velkjente tilnærminger som *rational choice* teori og nyliberal økonomisk teori er representanter for det som kalles *metodologisk individualisme*. Her forfektes en metode for å forklare sosiale fenomener som helt og holdent favoriserer det individuelle perspektiv. Den individuelle aktør er utgangspunktet for å forstå samfunnet. Fellesskap kan reduseres til enkeltpersoners handlinger. Sosiale fenomener behandles enkelt som summen av aktiviteter og valg med utspring fra enkeltindivider. Jon Elster, en innflytelsesrik forkjemper for et slikt syn, formulerer dette slik, som det han kaller "an essentially trivial doctrine" (Elster, 1993, s. 7):

*Methodological individualism tells us to study the individual human action as the basic building block of aggregate social phenomena (Elster, 1993, s. 8). [...] The elementary unit of social life is the individual human action. To explain social institutions and social change is to show how they arise as the result of the action and interaction of individuals (Elster, 1989, s. 13).*

Elster benekter riktignok bestemt at metodologisk individualisme har noe med atomisme å gjøre. Det å anta et slikt metodologisk utgangspunkt vil ikke si å fornekte at det forekommer relasjoner og interaksjon mellom enkeltmennesket og deres omgivelser, skriver Elster. Slike relasjoner er bare betraktet som irrelevante i forhold til det teoretiske utgangspunkt; det er det individuelle valg med basis i individuelle motiver og drivkrefter som skal studeres (Elster, 1993).

Men det er nettopp dette utgangspunkt som så tydelig gjør metodologisk individualisme "atomistisk". Fay (1996) nevner derfor *metodologisk individualisme* som et typisk uttrykk for tenkning basert på et atomistisk grunnsyn. Det holder nemlig ikke å anerkjenne at det forekommer interaksjon mellom enkeltindividet og andre, så lenge man hevder at enkeltindividets valg og preferanser på noen måte kan isoleres fra disse relasjonene eller forstås uten å sees i en større sammenheng. Ved å anta at helhet uproblematisk kan reduseres til del, antar man uvegerlig et atomistisk ståsted. Fay (1996) skriver:

*Atomism asserts that each of us is a separate individual constituted by [...] capacities and needs which we possess independently of others. It pictures the self as a monad, a hard integral entity radically different, and ultimately cut off, from others (s. 32 - 33).*

Ut fra et perspektiv som *metodologisk individualisme* forutsetter man at individers behov, ønsker og handlinger kan forstås uavhengig av den kulturelle eller sosiale kontekst de oppstår innenfor. *Rational choice teori* fokuserer for eksempel med basis i metodologisk-individualistisk metode på menneskenes *individuelle rasjonelle* valg. Mennesket behandles ene og alene som individuell aktør som handler strategisk for å maksimere egen nytte eller fremme egne interesser. Perspektivet er det handlingsutilitaristiske. Forutsetningen om rasjonell handling som strategiske valg kjennetegner også *spillteori*. I en slik teori om menneskelig samhandling oppfattes det sosiale som ikke annet enn overveid, rasjonell egoisme. All sosialitet avledes av de enkelte individers egeninteresse. Forkjempere for disse teoretiske modellene hevder ofte at dette er et tilstrekkelig paradigme å bygge samfunnsvitenskapen på. Men kan dette virkelig gi et uttømmende bilde av sosialt samspill?

Teorier som *rational choice* og *spillteori* ser bort fra hvordan mennesker dannes, eller hvorfor de har sine oppfatninger. Dette ansees irrelevant. Handling behandles som mekanisk respons på "preferanser" i individet. Spørsmålet er om det overhodet gir mening å snakke om menneskelig handling innenfor en slik ramme. Martin Hollis (1994) skriver:

*Rational choice theory begins with a single, ideally rational individual, classically Robinson Crusoe alone on his desert island. He has three components: fully ordered preferences, complete information and a perfect internal computer. He acts rationally in as much as he*

*chooses the action which he correctly calculates to be most instrumental in satisfying his preferences (s. 116).*

Et slikt teoretisk utgangspunkt må i det minste sies å være tvilsomt. Tanken om individuelle rasjonelle aktører blir ufullstendig for å forstå det komplekse sosiale samspillet. I sin artikkel "Atomism" (1985b) tar Taylor et oppgjør med slike tilnærminger til å forstå mennesket. Teorier som ensidig favoriserer det individuelle perspektiv er reduksjonistiske idet de ser helt bort fra det elementet av mening som alltid er med og konstituerer menneskelig handling, påpeker Taylor. Man kan ikke engang tenke seg et rasjonelt individs eksistens utenfor et samfunn. Et individ med begreper om frihet og valg er nettopp et produkt av et samfunn som verdsetter disse begrepene. Individets avveininger og valg vil alltid i stor grad være påvirket av kulturelle strømninger og mønster for selvforståelse som samfunnet tilbyr. Vi er forankret i en sosial virkelighet før vi handler. Sosiale normer og kulturelt aksepterte atferdsnormer vil derfor alltid være en inkorporert del av et menneskes indre dialog. Individenes handlingsrepertoar er dannet gjennom språklig formidlet samhandling. Samhandling mellom mennesker skjer innenfor sosiale rammer som ikke selv kan forklares som produkter av strategiske spill..

Også Habermas (1981) stiller seg sterkt skeptisk til en samfunnsvitenskapelig tilnærming som kun fokuserer på individuell rasjonell handling. For Habermas ligger begrensningen ved å forstå sosial handlingskoordinering på denne måten i at man da oppfatter rasjonalitet og subjektiv mening som noe som springer ut av bevisstheten til det *enkelte* individ, istedenfor ut av den kommunikative relasjonen som alltid er der og stadig danner seg på nytt *mellom flere* individer. Habermas hevder derimot at den sosiale veven som holder samfunn sammen er tuftet på helt andre mekanismer. I likhet med Taylor, mener Habermas at menneskelig handling må sees i forhold til kollektive forståelser og oppfatninger av mening som alltid ligger inkorporert i handlingssituasjonen. Han innfører derfor kategorien *kommunikativ* handling.

For Taylor er et fritt individ som i utgangspunktet står alene en ufruktbar teoretisk konstruksjon når det gjelder å nærme seg det menneskelige liv. Som biologisk organisme er naturligvis mennesket et frittstående eksemplar av arten menneske. Men når målet er å forstå menneskelig væremåte, hvordan mennesker handler i et meningsmettet fellesskap, blir dette et for snevert perspektiv. Å forstå menneskets preferanser og valg forutsetter en fortolkende tilnærming som nettopp ser på mennesket *i* og ikke utenfor de sammenhenger de er en del av. Mennesket er *intet* utenfor et fellesskap, og det blir *ingen* uten sine relasjoner.

Taylor's tanker om dette skal vi se nærmere på i punkt 3.3. Men hvorfor er dette metodologiske poenget så viktig? En atomistisk betraktningssmåte innebærer at mennesket studeres løsrevet fra sin

sammenheng. Den kan dermed sies å representere en grunnleggende menneskeoppfatning som ikke bare er grunnleggende virkelighetsfjern, men som til og med kan påstås å være til skade.

Fremstillingen av det uavhengige og egenmotiverte selvet fremmer en forfeilet individualistisk tenkning som fjerner mennesket både fra kildene til sin selvforståelse og fra mulighetene for verdifull selvrealisering i fellesskapet. Fokus på enkeltmennesket og dets frihet kan, i en slik karikert form, kanskje vanskeliggjøre nettopp den samhandling og det samspill mellom mennesker og natur som vår sameksistens forutsetter. I tråd med dette skriver Jerrold Seigel i sitt verk "Ideas of the Self" (2005):

*[...]the modern Western focus on the self has been linked to ills that range from social fragmentation and inequality through imperialism to ecological destruction; to reject or displace it can be a way to stand against the hazards it may let loose (s. 4).*

Taylor og andre tenkere som sterkt går imot en atomistisk tenkning om selvet, synes å ha slike eller lignende beveggrunner. Vitenskap og teori om mennesket er ikke bare forklarende, men legger også rammer for vår selvforståelse. Faren ved teorier som løsriver mennesket fra dets relasjonelle mulighetsbetingelser, er at de dermed samtidig ødelegger for dets relasjonelle virkeliggjøring. Teorier virker tilbake på den praktiske virkeligheten, idet de blir materiale som mennesker forstår seg selv ut fra. De er ikke bare beskrivende, men normative og formende. Hvis samfunnsteorier og politisk tenkning er tuftet på atomistiske forutsetninger, vil dette forplante seg ut til våre ideer om hva det er å være menneske og hvordan vi best skal leve. Det blir det individuelle liv, den individuelle selvrealisering, som ubalansert kommer i fokus.

Det er ikke vanskelig å identifisere en slik tendens i vår senmoderne virkelighet. Man finner spor av en atomistisk tenkning på svært mange felt i samfunnet, og en slik tenkning gir grobunn for en ekstrem individualisme. Atomismens gjennomslagskraft har sammenheng med et syn på frihet som har preget den liberale tradisjon og som gjennomsyrrer mye av den moderne markedsliberale diskurs om frihet. Vi skal se på denne frihetsforståelsen i neste punkt.

### **2.3 Negativ frihet og rettighetenes primat**

Jeg har i det ovenstående sett på det syn på selvet som vokste frem i filosofiske teorier i opplysningstiden. Evnen til "detachment" og dermed frihet ble sentral i menneskeforståelsen. Det filosofiske tyngdepunktet ble individet. Det er denne individuelle frihet som ble hovedfokus i det vi senere har kalt den liberale ideologi. Forsvaret for individuelle rettigheter og friheter, slik dette for

eksempel er legendarisk fremlagt hos John Stuart Mill i hans verk "On Liberty" (1859), er blitt grunnsteinen i våre moderne demokratier. Det omfatter det vi anser for å være våre viktigste demokratiske verdier. Like fullt vil jeg i det følgende peke på hvordan den liberale fokus på individuelle rettigheter og individuell frihet har bidratt til å opprettholde en tendens til atomisme i moderne tenkning og vitenskap. Liberalismen har i mange tilfeller overfokuserert det individuelle perspektiv i den grad at menneskets sosiale og relasjonelle forutsetninger har kommet i skyggen. En liberal grunnidé om menneskets verdighet impliserer selvsagt ikke nødvendigvis en atomistisk tankegang. Men når rettighetenes primat hevdes på en slik måte at de kan stå uavhengig av noen videre idé om hva som utgjør det gode samfunn, blir dette et forsvar for det Taylor kaller "a thesis of social atomism", that men are self-sufficient outside of society" (Taylor, 1985b, s. 200).

I den moderne liberale tenkningen om frihet er den vesentlige grunntanken at hvert enkelt menneske tilkjennes spesifikke rettigheter, retten til å mene det man vil, si det man vil og gjøre det man vil, så lenge det ikke er til skade for andre. I en slik tenkning er det menneskets valgfrihet som gis størst betydning; hvorfor, hvordan eller hva hver enkelt velger for seg selv i sitt liv, ansees irrelevant i denne sammenheng. Det viktige prinsippet om likeverd som denne tenkningen hviler på, kobles ofte til det som kalles en negativ frihetsforståelse. Mennesket ansees fritt så lenge det ikke blir hindret i sin selvutfoldelse. Vi må se nærmere på en slik forståelse av frihet.

Distinksjonen mellom "negativ frihet" og "positiv frihet" introduseres først av Isaiah Berlin i hans innflytelsesrike essay "Two concepts of liberty" fra 1969. Berlin mener å kunne identifisere to ulike forståelser av frihet i moderne vestlig filosofi, "two families of conceptions of freedom" (Taylor, 1985b, s. 211). "Positiv" eller "negativ" må ikke her forstås som evaluerende begreper som henviser til om noe er bra eller dårlig. Begrepene er ment å være betegnende for distinkte trekk ved de ulike teoriene. Ved å snakke om *to* ulike forståelser av frihet, maler Berlin selvsagt med bred pensel. Det finnes nyanseforskjeller. Inndelingen kan imidlertid være opplysende idet den setter fokus på en grunnleggende og viktig forskjell i måten å forstå frihet på som nettopp har med tematikken i dette kapitlet å gjøre, - forholdet mellom individ og fellesskap, mellom menneske og medmenneske. Taylor følger opp denne distinksjonen i sin artikkel "What's wrong with negative liberty" (1985b). Han problematiserer imidlertid den motsetningen som Berlin setter opp, slik vi skal se på.

Først en klargjøring av de to begrepene. Begrepet *negativ frihet* knyttes til teorier som i hovedsak forstår frihet som enkeltmenneskets mulighet til å kunne gjøre som det vil eller velge selv, uhindret av andre. Frihet blir fraværet av innblanding i enkeltmenneskets affærer, det være seg fra staten, privatpersoner eller samfunnet generelt. Frihet er rett og slett fraværet av stengsler for selvutfoldelse. Dette er et lett gjenkjennelig frihetssyn som preger den markedsliberale diskurs, slik vi skal se nærmere på senere. Men også den moderne liberale rettighetstenkningen er vanligvis sett

som en representant for et slikt syn. Her står også ideen om gjensidighet sentralt. De rettigheter du selv ønsker å ha, må du også kunne tilkjenne andre. Hovedtanken er at hver enkelt skal stå fritt til å utforme eget liv, dermed er frihet essensielt forstått som uavhengighet og fravær av hindringer.

En *positiv* frihetsforståelse har derimot fokus rettet mot hva som skal til for at individet kan *utøve* sin frihet. Heri ligger tanken om at frihet må oppøves, og at den er knyttet til realiseringen av visse formål. Et essensielt trekk ved en slik oppfatning er at mennesket ikke alene kan realisere sin frihet. Både det å oppøve ferdigheter som evnen til selvbestemmelse, å kunne bli en aktør, å lære seg å finne sin egen retning og egen stemme, er noe som ingen kan gjøre alene, det er knyttet til fellesskap med andre. Og for å oppnå selvbestemmelse i videre forstand kreves deltakelse i de prosesser som former det felles liv, det vil si politisk deltakelse. Frihet realiseres dermed i samfunn med andre, gjennom sosial handling. I en karikert form kan en slik positiv frihetsforståelse knyttes til totalitære regimer som mener at borgerne må tvinges til frihet. Frihet kan i en slik forståelse innebære en sterk kollektiv kontroll over enkeltmenneskets liv, ut fra den oppfatning at et menneske ikke selv vet best hva som tjener dets egen frihet.

Mange, i likhet med nevnte Berlin, avviser positive frihetsforståelser ut fra en motstand mot denne muligheten for totalitær tankegang. Argumentet blir at man ikke kan operere med et begrep om *positiv frihet* uten å gripe utilbørlig inn i privatsfæren. Hvordan et menneskes frihet skal brukes må, ut fra en slik oppfatning, være opp til hver enkelt, dermed blir frihet til syvende og sist et privat anliggende. Som Berlin beskriver det: "The wider the area of non-interference, the wider my freedom" (Berlin, 1996, s. 123). Men er dette argumentet plausibelt? Gir det egentlig mening å operere med et rent "negativt" begrep om frihet?

"What's wrong with negative liberty?" spør altså Taylor (1985b, s. 211). Han stiller spørsmålsteget ved de uuttalte forutsetninger som henger ved en "negativ" forståelse av frihet. For å synliggjøre at det i virkeligheten ikke gir mening å operere med et rent negativt begrep om frihet, foretar han en videre begrepsanalyse. Det vil være mer begripelig hva distinksjonen egentlig handler om hvis man skiller mellom det man kan kalle "the opportunity concept of freedom" og "the exercise concept of freedom", mener Taylor.

Et *mulighetsbegrep* (opportunity-concept) forutsetter at mennesket er fritt hvis det simpelthen blir latt i fred og i prinsippet *kan* gjøre som det vil. Så lenge et menneske har *sjansen* til å velge for seg selv, er det fritt, uansett hvordan det bruker denne sjansen. Det er det at mennesket har *muligheten*, det vil si ikke er *hindret*, som er poenget. En tilstrekkelig betingelse for å være fri er at ingenting står i veien. Det er et slikt *mulighetsbegrep* som vanligvis forbindes med negativ frihet.

En slik frihetsforståelse kan gjenkjennes i dagens markedsliberale mantra om "free choice". Det er *friheten til å velge* som her er gjort til hovedsaken. Frihet er assosiert med *valgmulighet*. Og det er kanskje fraværet av tilknytning til noen form for verdinorm eller uttalt formening om hva som er rett og galt som gjør en slik negativ tilnærming til frihet så lettfordøyelig i dagens samfunn. Man har en aversjon mot alt som smaker av "moralisme" og søker å unngå å åpne døren så mye som på gløtt for totalitarisme eller dominans, derfor avviser man også at det er mulig å si noe om hva frihet skal eller bør brukes til. Det er det å ikke hindre enkeltmennesket i å gjøre som det vil, som ansees å være det sentrale. Frihet forstås som uavhengig av noen norm om hva som er et godt liv eller et godt samfunn. Et *utøvelsesbegrep* (exercise-concept of freedom) på sin side forutsetter at frihet har noe med aktiv, utøvd frihet å gjøre. Fraværet av hindringer er ikke nok for å kunne være et fritt menneske; frihet er knyttet til det at man faktisk *er i stand til* å leve eller tenke fritt. Et slikt begrep må derfor innebære konkrete tanker om hva det å leve fritt i praksis innebærer.

Taylor's påstand er at det i virkeligheten ikke gir mening å snakke om reell frihet uten henvisning til en form for "exercise concept". Hvis man forstår frihet bare som fravær av hindringer for individets selvtillit, vil det i prinsippet innebære at alle hindringer er like viktige. Ikke å ha lov til å krysse gaten på bestemte steder vil i prinsippet være like ille som ikke å ha lov til å stemme. Med en slik forståelse av frihet unngår man enhver kvalitativ vurdering av menneskelig handling, alle valg er i prinsippet like verdifulle, bare de er individets egne valg. Valget mellom Pepsi og Cola sidestilles med valget av livssyn eller livsmening. Dette er negativ frihet i rendyrket form. Men en slik fremstilling går imidlertid imot det de aller fleste intuitivt mener med frihet, påpeker Taylor. Bare det å bruke begrepet frihet forutsetter "a background understanding that certain goals and activities are more important than others" (Taylor, 1985b, s. 217). Vi anser i virkeligheten ikke alle slags rettigheter som like viktige. Hvorfor vil de fleste da mene at det viktigere å ha rett til fri ytring enn å ha rett til å bære en Prada? Vi kan ikke annet enn besvare dette ved å henvise til en eller annen idé om hva vi betrakter som viktige menneskelige livsyttringer, det vil si hva det vil si å utfolde seg som menneske eller virkeliggjøre seg selv. Et negativt begrep om frihet som kun støtter seg til et mulighetsbegrep skulle i prinsippet avskaffe alle distinksjoner mellom viktig og uviktig. Men et slikt frihetsbegrep er dermed så "tynt" at det blir nærmest absurd. "The application even of our negative notion of freedom requires a background conception of what is significant", skriver Taylor (ibid. s. 219).

Det blir tydelig ut fra ovenstående argumentasjon at det begrep om frihet man fremmer innenfor den liberale tradisjon i virkeligheten også *forutsetter* en form for "exercise concept of freedom". Når vi hyller frihet som vesentlig verdi i demokratiske samfunn, er det sjelden uten noen formening om at frihet er knyttet til positiv utfoldelse av vesentlige menneskelige kvaliteter. Mulighet er bare første steg. Å fastslå menneskets frihet som uvurderlig verdi innbefatter en formening om at mennesket må



utøve selvbestemmelse og være et autonomt individ, en selvlovgiver. Implisitt i tanken om frihet som mulighet ligger altså verdien om frihet som selvrealisering og utøvende autonomi.

Tanken om autonomi, slik den ble utformet hos Kant, har vært løftet fram som sentralt ideal i senere liberale teorier om frihet. "Opplysning", sier Kant, er "menneskets utgang fra sin selvforskyldte umyndighet" (Kant, 1783). Ved å gjøre bruk av sin fornuft og tenke selv kan mennesket fri seg både fra ytre press og fra indre krefter. De kan selv velge de lover som skal gjelde for dem selv i moralsk henseende, og fritt og opplyst delta i lovgivende fellesskaper. Det myndige, rasjonelle menneske kan ved egen aktivitet så å si heve seg selv utover de sosiale eller psykologiske krefter i menneskelivet og utforme sin egen individuelle rolle i verden. Kant postulerer friheten som en metafysisk kategori hos mennesket, intuitivt opplevd. Friheten er for Kant både en egenskap og en plikt som tilligger det menneskelige. Det er selvsagt her snakk om en frihet som er mye mer enn *muligheten* til uhindret å følge sine impulser. Autonomi er en aktivt utviklet og handlende frihet.

Man kommer dermed ikke utenom det faktum, mener Taylor, at det å tilskrive mennesket rettigheter i virkeligheten er det samme som å hevde *verdien* av spesifikke menneskelige *potensialer*. "The affirmation of certain rights involves us in affirming the worth of certain capacities and thus in accepting certain standards by which a life may be judged full or truncated" (Taylor, 1985b, s. 199). Med utgangspunkt i den utvilsomt viktige verdi om menneskers likeverd snubler man derfor i døra ved å forsvare en forståelse av frihet som utelukkende "negativ frihet". Man vil uvegerlig måtte ty til en mer utfyllende forklaring for å si noe om hva frihet egentlig innebærer, og forutsetter. At alle skal tilkjennes like muligheter eller like rettigheter er viktig, men ikke nok til å si noe om hva frihet er. Det er en nødvendig, men ikke *tilstrekkelig* forutsetning for at mennesket kan være fritt.

Svakheten ved en negativ frihetsforståelse "in it's crude version" (ibid. s. 112) ligger i dens atomistiske forutsetninger: Forkjempere for et negativt frihetssyn kan synes å sveve i den villfarelse at frihet er noe som blomstrer og utfolder seg av seg selv hvis den bare ikke hindres. De forfekter i virkeligheten et syn på mennesket som et suverent uavhengig vesen som kun ut fra seg selv kan utvikle evnen til selvbestemmelse.

*The view that makes freedom of choice this absolute is one that exalts choice as a human capacity. It carries with it the demand that we become beings capable of choice, that we rise to the level of self-consciousness and autonomy where we can exercise choice, that we not remain enmired through fear, sloth, ignorance, or superstition in some code imposed by tradition, society or fate which tells us how we should dispose of what belongs to us. Ultra-liberalism can only appear unconnected with any affirmation of worth and hence obligation of self-fulfilment, where people have become to accept the utterly facil moral psychology of*

*traditional empiricism, according to which human agents possess the full capacity of choice as given rather than as a potential which has to be developed (Taylor, 1985b, s. 197).*

Idet man aksepterer at frihet ikke bare er knyttet til muligheten, men til den faktiske *evnen* til å ta egne valg og leve et autonomt liv, blir spørsmålet: Kan det å gi en person *mulighet* til å utøve sin frihet, være nok til å si at han er fri? Hva skal egentlig til for at et menneske kan være et autonomt menneske?

Det er vesentlige spørsmål som John Dewey griper tak i i sin filosofi. I likhet med Taylor, angriper Dewey sin artikkel "Philosophies of Freedom" (1928) den liberale forståelsen av frihet som forutsetter at frihet er en iboende menneskelig evne som så å si er "gitt". Reel frihet er noe som må utvikles, sier Dewey, og som krever spesifikke forutsetninger for å kunne utvikles. Denne viktige innsikten er kommet i glemmeboka i klassisk liberalisme. Den økonomiske "laissez faire"-politikken i klassisk liberalisme "fusjonerte", ifølge Dewey, med den klassiske tanken om menneskets frie valg, og førte til en tenkning som gjør menneskets uhindrede "self-expression" til det viktigste. Dette er Deweys beskrivelse av den negative frihet i rendyrket form. Og denne tenkningen er forfeilet, mener Dewey, man overser hvordan vi mennesker blir til i interaksjon med våre omgivelser:

*The real fallacy (of classical Liberalism) lies in the notion that individuals have such a native and original endowment of rights, powers and wants that all that is required on the side of institutions and laws is to eliminate the obstructions they offer to the "free" play of the natural equipment of individuals..... The theory assigns a certain intrinsic rightness in this original structure, rightness in the sense of conferring upon impulses a title to pass into direct action except when they directly and evidently interfere with similar self-manifestation in others... The idea thus overlooks the part played by interaction with the surrounding medium, especially the social, in generating impulses and desires. ...The latter is thus thought of as purely external to an individual, and as irrelevant to freedom except when it interferes with the operation of native instincts and impulses (Dewey, 1928, s. 306-307).*

Det "absurde" ved denne liberale forståelsen av frihet og rettigheter blir "atomismen" den representerer. Det individualsentrerte ved en slik oppfatning gjør blind for menneskets relasjonelle væren og dermed nødvendige forutsetninger for frihet.

Deweys artikkel er en kraftig påminnelse om at frihet i vesentlig forstand er knyttet til *tankefrihet*, og at en slik frihet handler om noe mye mer enn fravær av hindringer. Han skriver:

*It has been assumed, in accord with the whole theory of Liberalism, that all that is necessary to secure freedom of thought and expression is removal of external impediments: take away*

*artificial obstructions and thought will operate. This notion involves all the errors of individualistic psychology. Thought is taken to be a native capacity or faculty; all it needs to operate is an outer chance. Thinking, however, is the most difficult occupation in which man engages. If the other arts have to be acquired through ordered apprenticeship, the power to think requires even more conscious and consecutive attention [...] The most important problem in freedom of thinking is whether the social conditions obstruct the development of judgment and insight or effectively promote it" (s. 313).*

Dette viktige poenget kommer jeg nærmere tilbake til i punkt 5.1. Frihet må, slik Dewey ser det, forstås som en evne eller et potensial som bare kan utvikles under visse betingelser. Friheten springer ikke ut av individet i sin suverene selvtilstrekkelighet, den har mange og nødvendige forutsetninger.

Å forstå frihet bare som *mulighet* synes også å overse at det kan være indre så vel som ytre hindringer for at mennesket kan være fritt. Indre barrierer, - psykologiske faktorer som frykt, hemninger og misoppfatninger, må karakteriseres som svært effektive hindre for et menneskes selvtutfoldelse. Et menneske kan også sies kunne være forvirret i forhold til egne mål, og i visse tilfeller vurdere å handle stikk i strid med det som er til beste for egen frihet, ifølge Taylor:

*In cases where [...] we are quite self-deceived, or utterly fail to discriminate properly the ends we seek, or have lost self-control, we can quite easily be doing what we want in the sense of what we can identify as our wants, without being free; indeed we can further be entrenching our freedom (ibid., s. 215).*

En slik påstand blir uforenelig med en negativ frihetsoppfatning. Tanken om at det ikke alltid er mulig for det enkelte individ selv å være beste dommer hva angår egen frihet strider mot grunntesen i en slik oppfatning. Innenfor den liberalistiske tradisjon har man alltid prinsipielt hevdet at kun den enkelte aktør kan være dommer over egne interesser, ønsker eller meninger. Åpner ikke Taylors poeng over nettopp for totalitær tenkning? Taylor selv mener dette ikke er tilfelle. Selv om man erkjenner at et menneske ikke på ethvert tidspunkt har kontakt med de ressurser i seg selv som fører til frihet, vil ikke dette si at det er noen andre som kan felle endelig dommer om andres liv. Ingen andre kan være den endelige autoritet i forhold til å bedømme et menneskes ønsker eller handlinger. Men det er likevel viktig å innse begrensningen som kan ligge i menneskets egen tenkning og det faktum at mennesket trenger møter med andre, konfrontasjon og dialog for å utvikle sin selvforståelse. Det lar seg vanskelig benekte at vi alle i visse sammenhenger kan ligge under for vrangforestillinger som vi til dels behøver andres hjelp for å overvinne. Det som blir tydelig ut fra

ovenstående, er at teorier om frihet som fokuserer ensidig på negativ frihet og individuelle rettigheter kan synes å se bort fra de reelle menneskelige vilkår. Taylor skriver:

*The doctrine of the primacy of rights is not as independent as its proponents want to claim from considerations about human nature and the human social condition. For the doctrine could be undermined by arguments [...] showing that men were not self-sufficient, that is, that they could not develop their characteristically human potentialities outside of society or outside of certain kinds of society. The doctrine would in this sense be dependent on an atomist thesis, which affirms this kind of self-sufficiency (Taylor, 1985b, s.197).*

Fellesskapet er vårt uunngåelige utgangspunkt, påpeker Taylor. Noe kommer før, og betinger, vår frihet. I filosofi og praksis som så sterkt vektlegger rettigheter og det frie valg er det ofte en blindhet for disse forutsetningene, og en blindhet for hva som gjør valg til noe meningsfullt. Taylor går derfor kraftig i rette med visse moderne rettighets- og rettferdighetsteorier, det han kaller "the protagonists of the primacy of rights" (Taylor, 1985b, s. 204). Den ensidige fokus på individuelle rettigheter hviler på atomistiske premisser, mener Taylor. Rettighetens primat hevdes i den grad at det kan synes som om enkeltmennesket med sine rettigheter og sin frihet springer rett ut av en biologisk gitt virkelighet og utfolder seg suverent uavhengig av andre mennesker og samfunnets normer og verdiforståelser. Spørsmålet er om man kan utelate noen felles "notion of the good" og bare operere ut fra "a framework of the minimal state", slik for eksempel Robert Nozick gjør (ibid. s. 188). For Nozick er det vesentlige å sikre menneskets frihet til selv å definere sine goder, dermed blir idealet en minimal stat som kun har som sitt rasjonale å sikre denne fundamentale rettighet. Taylor på sin side mener at man må kunne snakke om hva som er felles goder. Det finnes ikke noe menneske som kan søke det gode for seg selv og ut fra seg selv uten forbindelse med et fellesskap.

*[...] a social view of man is one which holds that an essential constitutive condition of seeking the human good is bound up with being in society. If I argue that man cannot even be a moral subject, nor a candidate for realization of the human good, outside of a community of language and mutual discourse about the good and bad, just and unjust, I am rejecting all atomist views; since what man derives from society is not some aid in realizing his good, but the very possibility of being an agent seeking that good (Taylor 1985b, s. 292).*

Frihet og rettigheter for den enkelte bare gir mening innenfor et fellesskap, mener Taylor. Og fellesskapets rolle som normveileder må derfor ikke underslås.

Taylor er en tydelig forsvarer av grunnleggende liberale rettigheter. Hans poeng er dermed ikke å undergrave disse, men å påpeke deres forutsetninger. Han mener at svakheten ved moderne

rettighets- og rettferdighetsteorier er deres fundamentalt individuelle og såkalt "nøytrale" utgangspunkt. De overser at tenkningen om "det rette" ikke kan sees uavhengig av tenkning om "det gode". Rettigheter gir bare mening i et samfunn som i sin helhet legger til rette for at mennesket kan utvikle eller utøve sine rettigheter. I det øyeblikk vi snakker om frihet og rettigheter, forplikter vi oss til å bidra til å fremme noen viktige verdier som rettighetstanken uavvendelig bygger på. Det er dermed samfunnets forpliktelse å snakke om "det gode" og forsøke å legge til rette for det gode (Taylor, 1985b).

I motsetning til tenkere som legger vekt på å grunne etikken på etisk nøytrale rettferdighetsprinsipper, mener altså Taylor at vi ikke kommer utenom det faktum at vår væren er *verdiladet*. Kritikken av den prosedurale etikken henger i prinsippet sammen med Taylors kritikk av det cartesianske menneskebildet som vi så på i punkt 2.1.: Menneskets forhold til verden og medmennesket fanges ikke best ved å beskrive det som "disengaged". Det er ikke den nøytrale, avstandstagende posisjon som er veien verken til frihet eller til godhet. Vi må erkjenne menneskers væren i verden som fundamentalt engasjert og forbundet, og dermed moralsk ladet. Tanker om frihet forutsetter dermed "a thick theory of the good" (Taylor, 1989, s. 89).

Taylors poeng er tydelig: Teorier om frihet rensket for verdier er uten substans. De gir først mening om man forutsetter, eller tilfører, tanker om verdier og om det gode samfunn. Redselen for å definere, eller til og med snakke om, "det gode" fordi det dypest sett strider mot vår ide om individuell frihet, blir derfor en "unnlåtelsessynd" i moderne teorier om frihet, slik Taylor ser det. Av misforstått hensyn til den enkeltes personlige frihet etterlates individene i et vakuum når det gjelder å reflektere over hva realisering av frihet egentlig vil si. Det blir per definisjon opp til hver enkelt å definere hva som er godt. Men utviklingen mot etisk bevissthet krever dannelse og interaksjon. Man kan ikke overlate forståelsen av hva frihet innebærer kun til privatsfæren, for frihet er essensielt og uløselig knyttet til fellesskap. Dette er ikke det samme som å hevde at noen overordnet instans skal bestemme hvordan et menneske eventuelt skal bruke sin frihet. Men frihet innbefatter mer enn fraværet av hindringer, og hva dette er må debatteres og utforskes. Taylor skriver:

*The thesis about the social conditions of freedom is based on the notion, first, that freedom requires a certain understanding of self, one in which the aspirations to autonomy and self-direction become conceivable; and second, that this self-understanding is not something we can sustain on our own, but that our identity is always partly defined in conversation with others or through the common understanding which underlies the practices of our society" (1985b, s. 209).*

Taylors tanker om det utilstrekkelige ved en negativ frihetsforståelse kan framføres som en viktig kritikk mot dagens individualistiske kultur som er i ferd med å miste kontakten med de verdiene den bygger på. Dyrkingen av *valgfrihet* i dagens samfunn, med frihet som moteord i en markedsliberal diskurs, gjør frihet til en parodi på seg selv. Når frihet hovedsakelig forstås som fravær av hindringer for individenes ekspressivitet, får man en frihet uten verdidistinksjoner, uten kriterier.

Utgangspunktet er at *det frie valg* gis høyeste verdi i samfunnet. Alle valg er like verdifulle, bare de er fritt valg. Dette blir også lett tolket dit hen at det er det å ha mest mulig valgfrihet på flest mulig felter som er frihet. Denne tanken fører til en trivialisering av frihetsbegrepet. Mantraet om valgfrihet skygger for nødvendige distinksjoner når det gjelder verdi. Slik møter vi frihetsbegrepet i sin vulgære versjon i reklamens verden. Frihet som valgfrihet er blitt til en popularisert markedsfrihet der frihet først og fremst blir knyttet til materielle verdier.

En negativ frihetsforståelse som bare støtter seg på et "opportunity-concept" kan sies å ha åpnet for en slik vulgarisering av frihetsdiskursen som vi ser i dagens markedssamfunn. I et moralsk vakuum åpnes det for krefter som setter profitt som høyeste målsetning. I dagens "philosophy of self-expression" dyrkes dermed tilsynelatende den individuelle frihet, men virkeliggjøringen av et menneskes "unike jeg" skjer gjennom forbruk. Dette blir en form for "substituerende ekspressivitet". I sin mest karikerte form utøver mennesket sin frihet gjennom valget av designsofa eller klesstil. I psykologien beskrives dette i teorier om "displaced meaning" (Nyeng, 2000). Det ligger en fare for ekstrem selvsentretthet og oppslukthet av det overfladiske i vår tids snakk om frihet. Bildet av den "frie forbruker" blir markedsført av kyniske markedskrefter og preger vår oppfatning av hva det vil si å være menneske. Dette kan i verste fall sperre for dypere mening og gjøre det vanskelig for individet å skjelne viktig fra uviktig, mening fra underholdning. Diskursen er skummel fordi dens overdøvende kraft fører med seg en verdidøvhets. Zygmunt Baumann, samtidens mest prominente kritiker av "vulgærliberalismen", beskriver friheten som prises i dagens samfunn som en form for moralsk flukt:

*Det markedet tilbyr, er friheten til ikke å tenke på ansvar – ikke å bli belastet med tanken på følgene, ... å splitte opp livet i episoder som ikke blir overlevd av resultater (Baumann, 1996, s. 130).*

En slik form for markedsfrihet kan heller sies å representere en flukt fra friheten. Å dyrke det ansvarsløse, flyktige og egosentriske kan innby til en frihet fra friheten, fra byrden ved å tenke eller ta viktige valg. Dagens "negative frihet" innbyr til en frakobling fra det som kan være kildene til virkelig frihet. Når frihet forstås som fraværet av hindringer for individets selvutfoldelse, blir idealet gjerne fraværet av at alt som binder eller av alle avhengighetsforhold. En slik tenkning er egnet til å skape distanse til andre mennesker og dårlige vilkår for relasjoner.

Denne elendighetsbeskrivelsen av det moderne samfunn med dets frihetsbegrep tømt for innhold, kan jo naturligvis hevdes å være overdrevet. Jeg mener ikke at dette er noen entydig eller enerådende kulturell tendens. Men den er dominerende. Og det Taylors analyse bidrar med, er forståelsen av at dette fremtredende, vulgariserte bildet av det frie menneske i markedssamfunnet finner sin støtte i og opprettholdes av det atomistiske menneskesyn som preger deler av moderne samfunnsteori. I sammenheng med en negativ frihetsforståelse bidrar et slikt menneskesyn til at enkeltmenneskets selvdannelse eller selvrealisering blir forstått som et individualistisk prosjekt. Vi får et bilde av mennesket som noe som blir til av egen kraft og som skaper seg selv ut fra egne preferanser.

Den amerikanske filosofen Elisabeth Anderson (1993) gir en treffende oppsummering av tre viktige trekk ved den forståelsen av velferd og frihet som dominerer i forbruker- og velferdsteorier i samfunnsøkonomien. Hun kaller dette "three fundamental errors in the theory of value":

*First, preference orientation: Libertarians and welfare economists tie freedom and welfare to the expression or satisfaction of given desires, rather than to the expression of rational attitudes.*  
*Second, individualism: they suppose that individuals are self-sufficient in their capacities to exercise freedom and to form and express their values, independent of their relations to others.*  
*Third, commodity fetishism: They tend to conceive of freedom of welfare in terms of possession and use of exclusive goods....(Anderson 1993, s. 164, ref. i Nyeng, 2000, s. 112)*

Jeg vil hevde at en slik ensidig og reduksjonistisk fremstilling av menneskelig frihet og valg har stor innflytelse i dagens samfunn. Det menneskesyn markedssamfunnet fremmer, er atomistisk i sin kjerne: Individets selvrealisering forstås som en bevegelse innenfra og ut. Perspektivet virker innsnevrende. I et slikt kulturelt klima er det fare for å miste av syne viktige aspekter ved det å være menneske. Man ser bort fra den relasjonelle virkelighet enkeltmennesket befinner seg i og utfolder seg i, og tildekker dermed etter min mening det betydningsfulle.

En oppsummering er på sin plass. Vi har i dette kapittelet sett på Taylors fremstilling og kritikk av "det punktuelle selv", en oppfatning av mennesket som atskilt fra verden og medmennesker, med verdighet nettopp gjennom sin evne til "disengagement". Den subjekt – objekt modellen for forståelsen av menneskets forhold til verden som vokste fram i opplysningstiden, har hatt stor innvirkning på senere filosofi og vitenskap. Og Taylor hovedanliggende er å utfordre denne menneskeontologien, slik vi skal se nærmere på i kapittel 3.

Begrepet atomisme står sentralt i Taylors teorier, som begrep for en forfeilet individualistisk tenkning om mennesket. Vi har sett at *ontologisk atomisme* viser til en grunnleggende forståelse av mennesket som atskilt og uavhengig. Dette er grunnlaget for det Taylor kaller "a thesis of social

atomism", det syn at mennesket er så å si selvtilstrekkelig og velger å inngå i fellesskaper ut fra egeninteresse. Det jeg her har kalt *atomistisk samfunnsteori* kan omfatte teorier som forfekter det individuelle perspektiv som endelig utgangspunkt for å forstå fellesskap og sosial samhandling. Atomisme betegner tendensen til å tenke deler heller enn helhet, til å se på fenomener i verden som isolerte og atskilte fra hverandre. En atomistisk betraktningssmåte kan knyttes til en spesifikk måte å oppfatte det menneskelige selv: Selvet forstås som en lukket kategori eller individuelt konstruert størrelse som kan oppdages og utvikles ved at mennesket vender oppmerksomheten mot sitt eget "indre". Denne lukkede forståelsen av selvet vil jeg utfordre videre i oppgaven.

Jeg opplever Taylors kritikk av *atomismen* og av *negativ frihet* som viktig og vel plassert i vår senmoderne virkelighet. En atomistisk grunnmodell av samfunnet som portretterer det individuelle menneske som i sitt vesen avsondret fra andre, forgreiner seg ut og får innvirkning på forståelsen av frihet, moral og politikk. Spørsmålet om hvordan et menneske best lever sitt liv eller realiserer seg selv i et samfunn av mennesker, og i videre forstand hvordan vi skaper et godt samfunn, får snevre rammer når de fundamentalt sett er tuftet på en atomistisk forståelse. Fokuseringen på menneskets instrumentelle forhold til sine sosiale omgivelser og fortegningen av hva som karakteriserer frie valg blir til et misforstått bilde av forholdet mellom individ og fellesskap. Et bilde som ikke bare lever sitt eget liv i markedsanalyser, men som griper fundamentalt inn i vår oppfatning av hva det vil si å være menneske. Feilslåtte oppfatninger om selvet og om individets frihet må dermed korrigeres for å gi et riktig bilde av menneskets danning og selvutvikling.

Taylors mangeårige motstand mot atomismens grep på våre grunnleggende forestillinger har vært et stadig forsøk på å fremheve menneskets fundamentalt sosiale virkelighet. Med dette trækker han ikke nye spor, men viderefører sentrale innsikter fra filosofiske retninger som hermeneutisk fenomenologi og pragmatisme fra begynnelsen av forrige århundre. Man kan snakke om en intersubjektiv eller hermeneutisk og språklig vending i vestlig filosofi, og Taylor befinner seg midt i dette feltet. Det er min oppfatning at de vesentlige innsiktene herfra fortsatt har høy aktualitet. Jeg vil derfor i følgende kapittel se på Taylors begrep om det engasjerte, situerte menneske. I tillegg vil jeg hente innsikt fra andre tenkere som stiller seg mot et atomistisk menneskesyn og isteden setter det relasjonelle ved den menneskelige væren i sentrum for oppmerksomheten. Jeg vil se på viktige teoretiske posisjoner som etablerer mennesket som essensielt et *situert* vesen, innvevd i en virkelighet av mening og medværen.



### 3 Det situerte selv

#### 3.1 Menneskets væren-i-verden

Når Taylor utrettelig understreker det menneskelige selvs uløselige forbundethet med verden, sin kultur og sine medmennesker står han tydelig i gjeld til Heidegger. Gjennom sin lesning av Heidegger har Taylor funnet gjenklang for sin ide om mennesket som situert, alltid innvevd i en virkelighet av andre "med-værender". Hos Heidegger har han også funnet kimen til sin teori om forståelseshorisont og "sterke vurderinger", som vi kommer inn på senere i oppgaven. Tanken er at mennesket alltid allerede er *i* og handler ut fra en virkelighetsforståelse, en horisont som vi er "kastet" inn i. For å undersøke denne viktige bakgrunnen for Taylors filosofi, vil jeg dermed først i dette kapittelet foreta et lite dykk inn i Heideggers "Sein und Zeit" fra 1927. Jeg vil trekke ut noe av det Heidegger beskriver som eksistensielle fenomener i menneskets virkelighet. I sin analyse mener jeg Heidegger treffer noe vesentlig.

I Heideggers eksistensielle fenomenologi søkes en tilgang til verden bortenfor kategoriene subjekt – objekt. Han stiller seg tydelig mot en slik objektiviserende forståelse av mennesket og verden som ble toneangivende i filosofien etter Descartes. Tradisjonell filosofi bidrar gjennom sine dualistiske begreper til å skyggelegge grunnleggende værensstrukturer, mener Heidegger. En dualistisk tenkemåte setter opp skarpe skiller mellom fenomener (som kropp – sinn, menneske – verden). Men denne tenkningen representerer en livsfjern idealitet som befinner seg langt fra den reelle menneskelige eksistens, slik Heidegger ser det. I virkeligheten eksisterer det ikke noe skarpt skille mellom mennesket og dets verden eller mellom erkjennelsen og dens kroppslige fundament. I fenomenologisk tenkning opererer man ikke med en objektiv virkelighet som mennesket eksisterer *innenfor*, men ser på hvordan virkeligheten oppstår *i* mennesket idet det helt fra starten av uunngåelige eksisterer i kontinuerlig samhandling med verden.

Heidegger søker med sin filosofi å bryte opp feilaktige dikotomier som brukes for å beskrive det menneskelige og fremme et annet og mer autentisk bilde av den menneskelige eksistens. Hans filosofi er ontologisk, han søker å avdekke grunnleggende strukturer ved det værende - å beskrive "hva som er". Og for Heidegger kan man ikke forstå mennesket uten å se på det som *situert*, det vil si alltid *i* en situasjon, innvevd i en meningsfull virkelighet.

*Om vi begriper mennesket i denne forstand som subjekt og bevisshet, slik nytidens idealisme siden Descartes tar som selvsagt, så tapes muligheten for å trenge frem til menneskets*

*oppavelige vesen, det vil si å begripe menneskets karakter av Dasein (Heidegger, 1992, ref. i Vetlesen og Stänicke, 1999, s. 153).*

Gjennom sitt begrep om Dasein redefinerer Heidegger subjektet. Han benytter seg ikke av begrepet menneske i sin ontologi, men bruker konstruksjonen Dasein – derværen - for å understreke det ikke-dualistiske poenget. Mennesket er alltid *Da* (der), i en situasjon; det er alltid i sin væren uløselig forbundet med verden. Menneskets væren er en *Væren-i-verden*, skriver Heidegger, og bruker bindestreken som et uttrykk for den indre sammenhengen mellom menneskets væren og verden.

*Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, dass nicht zunächst ist und auch nie gegeben ist ein blosses Subject ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen (Heidegger, 1993, s. 116).*

For Heidegger finnes det ikke noe frittstående selv som gir mening i seg selv. På denne måten er Heidegger nærmere den greske tenkemåten om menneskets plass i helheten. Når Sokrates kom med sin oppfordring "erkjenn deg selv", er ikke dette å forstå som å søke mot et indre jeg ubesmittet av kulturen; selvet forstås som et fundamentalt sosialt fenomen. Grekerne tenkte mennesket som en del av en naturlig *oikos*- eller *polis*-struktur. Mennesket var *zoon politicon*, et politisk, sosialt vesen (Nicolaysen, 2003). Når Heidegger på lignende måte snakker om *Mitsein*, erkjenner han menneskets selvfølgelig plass i en helhet av menneskelige værender. Når mennesket forholder seg til sin egen eksistens dreier det seg følgelig om en meningsfull helhet med andre betydningsfulle "derværender" i et menneskes livsverden. Forholdet til andre er en struktur ved væren som utgjør Daseins mulighetsbetingelse.

Et grunnleggende trekk ved menneskets væren er at vi har et forhold til vår egen væren. Vår væren er tema for oss selv, og vi har omsorg for vårt eget liv. Omsorgsstrukturen (*Sorge*) er, ifølge Heidegger, dermed den mest fundamentale bestemmelse av Daseins væren-i-verden. Mennesket befinner seg i et allerede engasjert eller involvert forhold til verden. Vår omgang med verden skjer i en allerede tilstedeværende fortrolighet.

Menneskets væren-i-verden begynner altså med en inneforstått forståelse. Vi befinner oss helt fra begynnelsen av i et meningsfullt rom. Når vi orienterer oss, er det i en modus av *Verstehen*, skriver Heidegger, vi søker å forstå og gi mening til vår eksistens. Denne pågående akten av forståelse er noe som hele tiden skjer, det er en uavsluttet bevegelse. Richardson (1974) kommer med en god beskrivelse av Heideggers tanke:

*Denne forståelsen av væren er ikke ganske enkelt et felt som har blitt inntatt en gang for alle, som kan beholdes fra nå av som permanent eiendom. Det er mye heller et i-ferd-med-å-skje som*

*dynamisk vedvarer, et fenomen som derfor alltid er i ferd med å oppnåes. Derværen konstituert ved en ontologisk forståelse er i sin natur ikke først og fremst en ting, men en hendelse (ref. i Nicolaisen, 2003, s. 35).*

Vi mennesker søker mot selvforståelse, men ingen forståelse er endelig. Den er å betrakte som et utkast (*Entwurf*) (Heidegger, 1993, s. 145). Menneskets selv- og virkelighetsforståelse blir til i en stadig konstituerende tolkning av hendelser og fenomener i verden. Dette synet på mennesket som stadig fortolker av mening, vil vi finne igjen senere hos Taylor. Med utgangspunkt i en inneforstått forståelse, fortolker vi selv vår virkelighet. Kulturen utstyres oss med et fortolkningsapparat som vi selv innovativt benytter idet vi stadig skaper mening i vårt liv.

For å nærme seg menneskets væren, må man forstå dens sentrering i tiden, mener Heidegger. Værens senter ligger i *temporaliteten*. Vår erkjennelse av oss selv betinges av forståelsens flyt mellom fortid, nåtid og fremtid. Daseins forhold til sin egen væren er overskridende ved å være *forut for seg selv*. Daseins væren er fremtidsrettet; primært bestemt som en væren-mot-muligheter (*Möglichsein*).

*Dasein ist primär Möglichsein... Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins* (Heidegger, 1993, s. 143 – 144)

Mennesket forholder seg altså til sin væren gjennom å forholde seg til ulike *muligheter* for å være. Dette poenget vil bli vesentlig for min drøftelse i det følgende. For i *Möglichsein* ligger også muligheten for erkjennelse av en fundamental frihet. Vårt liv slik vi lever det, er en mulighet blant flere muligheter. I vår selvforståelse kan vi erkjenne oss selv som et "utkast", som mulighet. Vårt liv er ikke bestemt, men åpent. Bevisstheten om hvem vi kunne vært eller hvem vi kan bli er et vesentlig trekk ved den menneskelige tenkemåte. Mennesket kan overskride sin virkelighet gjennom projeksjoner inn i framtiden. Dermed er det ikke noe ved vår væren som kan karakteriseres som fiksert eller absolutt gitt. Vi er alltid i flyt, i en overgang mot noe nytt og annet. Det kan slik sies at man finner en form for *transcendental subjektivitet* hos Heidegger. Mennesket *overskrider* alltid sin gitte væren gjennom å være "foran seg selv".

Heideggers benytter seg av en for for transcendental argumentasjon når han søker etter strukturer som utgjør *mulighetsbetingelser* for vår væren som mennesker. Og vi må oppholde oss et øyeblikk ved det som kalles *transcendental argumentasjon*, siden dette er et begrep vi også vil møte i drøftelsen av Taylor. I "Philosophical Arguments" (1995) beskriver Taylor hvordan man i et transcendentalt argument tar utgangspunkt i det man oppfatter som en utvilsom kjensgjerning, og så søker å finne hva som utgjør *nødvendige betingelser* (mulighetsbetingelser) for at denne kjensgjerningen skal være mulig. Slike sterke påstander om nødvendige betingelser for et fenomen

fremkommer dermed ved et regressivt argument, skriver Taylor (s. 20). Å si noe om et saksforholds (A's) mulighetsbetingelse (B) vil altså si å fastslå at B er *nødvendig* for at A skal være mulig; B er konstitutiv for fenomenet A. Slike mulighetsbetingelser for et fenomen kalles altså transcendentale betingelser.

Transcendentalfilosofi er et begrep som oppsto i forbindelse med Kants filosofi og hans forsøk på å søke etter kategorier som betinger og muliggjør erkjennelsen. Å transcendere betyr egentlig å *overskride*. Grunnen til slike mulighetsbetingelser for erkjennelsen kalles transcendentale, er dermed at de i filosofiens historie som regel er blitt antatt å være noe *over* eller *utenfor* vår virkelighet. Et eksempel på dette kan være Platons ideer eller tanken om en guddommelig årsak. Hos Kant på sin side dreier ikke overskridelsen seg om noe utenfor, men *i* vår bevissthet (Nicolaysen, 2003).

I Heideggers tilfelle vil ikke det å undersøke hva som er et fenomens (i dette tilfellet vår eksistens) mulighetsbetingelser verken bety å søke etter guddommelige begrunnelser eller etter evige kategorier for menneskelivet. Heidegger søkte nettopp å frigjøre seg fra de metafysiske implikasjonene som var knyttet til den subjektfilosofiske tradisjonens begrep om mennesket. For Heidegger er de transcendentale betingelser for menneskets væren så å si innbakt i dets væren-i-verden. De er trekk ved den menneskelige væren som definerer "the concept of embodied agency" (Taylor, 1995, s. 21). Rune Nicolaysen (2003) beskriver dette slik:

*[...] det transcendentale er noe vi som derværen allerede befinner oss i. Det gjelder ikke å overskride noe, det være seg vår erkjennelse mot strukturer som skulle ligge der på forhånd, eller den gitte verden mot noe ideelt. Det transcendentale, det overskridende, ligger i derværens eksistens, og det har alltid allerede inntruffet i og med at vi eksisterer.[...] Derværen er i sin eksistens allerede ute i verden, allerede forut for seg selv som værensmulighet (s. 138).*

Gjennom det han kaller *eksistensialer* forsøker Heidegger å definere grunnkategorier som bestemmer den menneskelige eksistens. Han forsøker å bruke språket på en ny måte for så presist som mulig å formulere hva som er menneskelivets ontologiske strukturer. *Eksistensialene* hos Heidegger er transcendentale betingelser for vår væren. De er forutsetninger for at vi skal kunne oppleve vår virkelighet som meningsfull. Slik understreker Heidegger for eksempel at *væren-i-verden* må forstås som et eksistensial. *Væren-i* representerer det aktive, engasjerte, umiddelbart forstående eller fortrolige forhold man står i til alt rundt seg. Denne *væren-i* konstituerer vår væren. Andre slike strukturer som konstituerer væren er blant annet, som vi så over, *Sorge*, *Verstehen* og *Möglichkeitsein*. For Heidegger er slike mulighetsbetingelser *nødvendige*, men ikke tilstrekkelige betingelser for væren. Han definerer ikke en gang for alle hva som konstituerer vår væren, men tilbyr en analyse som er åpen og uavsluttet.

Heidegger vektlegger *stemningens* plass i vår opplevelsesverden på en måte som fortjener oppmerksomhet. All vår erkjennelse oppstår, ifølge Heidegger, med utgangspunkt i en allerede *gripet* eller *stemt* tilstand i verden. Vår søken etter mening og vår søken etter oss selv bunner i en "gripethet som må bestemme oss og på grunnlag av hvilken vi først kan begripe", skriver Heidegger.

*Således viste det seg at denne begripende spørren i siste instans bunner i en gripethet som må bestemme oss og på grunnlag av hvilken vi først kan begripe og er i stand til å gripe det vi spør etter. All gripethet springer ut av en stemning (Heidegger, 1929, ref. i Kjerschow, 2000).*

Erkjennelsen er i utgangspunktet "gripet" i en deltakelse som jeget er "sete for snarere enn subjekt", skriver Heidegger. Stemninger er noe som "kommer til oss" eller noe vi umiddelbart opplever. Det er å forstå hovedsakelig som et passivt aspekt ved Daseins væren. Dasein befinner seg alltid i en stemning, noe Heidegger beskriver ved begrepet (eksistensialet) *Befindlichkeit* – "hvordan jeg befinner meg". "Befindligheten" er direkte formidlet som stemninger. Og slike stemninger er å forstå som en erkjennelsesmessig betingelse. Det er stemning som gjør at noe gir mening for oss. Det viser at vi er åpne for verden, at vil lar oss affisere. For Heidegger er fenomenet stemning noe som overskrider skillet mellom det indre og det ytre. Han hevder at stemning ikke er rent indre tilstander, men at de er et fundamentalt uttrykk for selve den polariteten som finnes mellom menneske og omverden. Stemningene kan i og for seg betraktes som individuelle, men samtidig er de nettopp den grunnleggende måten vi er utenfor oss selv på (Heidegger, 1993).

En slik direkte tilgang til væren gjennom stemning ("stemthet") åpner for forståelsen av selvets kroppslighet eller sanselighet. Det åpnes for at vi også griper virkeligheten førspråklig gjennom å være et kroppssubjekt. Vi fornemmer virkeligheten direkte gjennom en umiddelbar sansning. Gjennom stemninger trer vi fram for oss selv forut for enhver eksplisitt erkjennelse og viljesakt, mener Heidegger (Heidegger, 1993, s. 136). Man kan si at det er gjennom stemninger vi primært oppdager og forstår oss selv, verden og andre mennesker. Vi blir synlige for oss selv ved en tydelig fornemmelse av å være til, i en stemning. Stemningene gir oss en slags umiddelbar kontakt med vår følelsesmessig formidlede forståelse av mening. Nicolaysen (2003) formulerer Heideggers syn slik: *Vi forstår med kroppen og føler med tanken, og alt foregår ute i verden, ikke inne i en lukket bevissthet* (s. 145). Forstått slik, finnes det ikke noen stemningsløs tilstand for mennesket, "selv følelsen av å være helt tom og stemningsløs er en måte å være stemt på" (ibid.s. 147).

Vil denne formeningen om at vår tilgang til væren i stor grad skjer gjennom stemninger, si at vi ikke er "herre i eget hus", at vi er prisgitt stemninger eller følelser som bare "kommer til oss"? Vi skal senere ta opp dette spørsmålet i behandlingen av forholdet mellom språk, tanke og følelse i kapittel 4. Denne tilgang til væren som en form for direkte opplevelse er ingen nødvendig motsetning til en

videre forståelse av hvordan vi gjennom språk eller artikulering av erfaringer "skaper" vår egen virkelighet, slik Taylor er kommet inn på. Men Heideggers analyse gir oss en viktig påminnelse. Den kroppslige dimensjonen ved vår erkjennelse er tatt vare på i Heideggers begrep om *Befindlichkeit*. Heidegger gir dette aspektet ved vår væren et eget språk og en egen viktig plass i sin ontologi. Vi må ha en følsomhet for vår egen "stemthet" for å kunne forstå oss selv, mener Heidegger.

Heideggers påpekning av stemningens plass i vår tilværelse understreker det overordnede poeng at mennesket alltid er *i* sin verden og ikke kan innta en posisjon der en ikke allerede er en del av noe. Vi kan ikke velge ikke å være stemt, eller i en stemning. Vi står alltid i et eller annet forhold til vår virkelighet, vi er alltid *situerte*. Heideggers filosofi skaper et bilde av et selv innvevd i meningsgivende omgivelser. Selvet er ikke noe som kan forstås uavhengig av dets livsverden, relasjoner og handlinger. Det er nettopp i disse relasjonene og handlingene at mennesket utfolder seg, det er her subjektiviteten eksisterer. For Heidegger hører "subjekt" og "verden" dermed ubønhørlig sammen, det er samspillet som er virkeligheten. Enkelte Heidegger-fortolkere legger så stor vekt på dette aspektet at de mener Heidegger står igjen med et svakt eller manglende begrep om subjektivitet eller om et selv. Hubert Dreyfus (1991) mener Dasein helt og holdent kan identifiseres med "a place-holder in a social web"; Dasein er, bokstavelig talt, identisk med, de forståelser og oppfatninger som samfunnets roller og aktiviteter uunngåelig skaper og opprettholder. I denne tolkningen sees Dasein som totalt sosialt styrt uten mulighet for egenidentitet. Mennesket står tilbake ribbet for individualitet og frihet.

For meg synes det som om denne tolkningen overfokuserer den sosiale dimensjon ved Daseins væren på en måte som trekker Heidegger ett hakk for langt. Heidegger understreker Daseins "Geworfenheit" (kastethet) (Heidegger, 1993, s. 328). Vi er "kastet" ut i en tid og en kontekst som vi i utgangspunktet ikke velger. Daseins kastethet er *faktisiteten*, det gitte ved vår eksistens som vi opererer i og eksisterer ut fra. Heri finner jeg imidlertid ingen determinisme. Faktisiteten er utgangspunktet, men ikke nødvendigvis endepunktet. Den er vår horisont og vår sammenheng, men representerer ikke rammer uten plastisitet.

Daseins væren er samspill eller relasjon, men Dasein er ikke dermed *identisk* med sin verden. Heidegger omtaler hver enkelts forhold til sin egen væren som *Jemeinigkeit* ("minhet"). Væren er alltid "min": jeg eier og har ansvar for min egen væren. Tydelig blir dette gjennom Heideggers analyse av Daseins "unheimlichkeit in der Welt" (Heidegger, 1993, s. 188), en fremmedfølelse som kan bringe mennesket ut av sin daglige selvfølgelige eksistens og være en spore til å inngå i et mer virkelig eller ekte forhold til sitt liv. Dasein har ifølge Heidegger en tilbøyelighet til å forsøke å slippe unna den byrden det er å forholde seg til sin egen væren som "sin". Det er dette han kaller uegentlig væremåte; en unnvikende innstilling til væren. Men Dasein kan fristilles fra sin normale tendens til å

gå opp i eller bli oppslukt i verden. Dasein har muligheten til å se sin eksistens som "sin egen"; som noe distinkt og i ytterste instans uavhengig av den offentlig tolkede livsverden. Her ligger potensialet for fri og autentisk væren.

Blir det en motsetning mellom Heideggers værensnærhet og denne muligheten for Selbstsein? Jeg oppfatter det ikke slik at Heidegger plutselig operer med et frittsvevende selv som kan trekke seg tilbake for å finne seg selv. Det som uttrykkes er mer at vi i vår aktivt velgende og handlende væren i verden uavvendelig er et jeg, en aktør. Denne aktørstatus kan være mer eller mindre bevisst. Den kan være en glemsel eller et bevisst prosjekt. Men det finnes et kreativt, individuelt trekk også ved Heideggers situerte væren. Å trekke en skarp linje mellom mennesket og verden blir altså, ut fra Heideggers tanker, umulig. Men det betyr ikke at distinksjonen oppløses. Det er tydelig at det hos Heideggers Dasein finnes en kjerne av "selvhet" (Jemenigheit). Det gir mening å snakke om et menneskelig selv, som aktør og retningsgiver, som jeg og hovedperson i de forståelser av mening som mennesket skaper som ramme rundt sin eksistens. Mennesket som subjekt fremstår som noe distinkt og eget.

Jeg har tatt for meg noen vesentlige elementer i Heideggers tenkning som er et viktig grunnlag for min forståelse av menneskets selvforståelse og frihet slik den kommer til uttrykk i denne oppgaven. Man kan se tydelige linjer fra Heideggers analyse til Taylors menneskeforståelse, noe som vil bli tydelig i det følgende. Heidegger skaper et solid fundament for å forstå menneskets væren som en relasjonell væren. Men tross sitt begrep om Mitsein, væren med andre, utvikler ikke Heidegger noe utdypet begrep om dialog eller intersubjektivitet som positivt konstituerende for selvet. Det er påfallende hvordan Heidegger tilsynelatende mangler en forståelse av kommunikasjon som sentral for vårt selvforhold. Når Heidegger behandler tale er det først og fremst i negative termer. Han skriver om "Rede" som er det meningsløse snakk som preger overflatiske relasjoner. Når det kommer til vår mulighet for autentisk væren, er "den andre" fraværende. Det ser ut som om Heidegger her et øyeblikk lander tilbake i forestillingen om det ensomme, kontemplative individ. Jeg vil derfor vende blikket mot andre tenkere for å se nærmere på det intersubjektive aspekt ved vår selvdannelse.

I neste punkt vil jeg se på hvordan tanken om intersubjektivitet som subjektivitetens forutsetning utvikles i Georg Friedrich Hegels tidlige filosofi, og senere får sin utvikling innefor en naturalistisk psykologisk ramme, hos George Herbert Mead. Denne tenkningen utgjør et viktig korrektiv til den tradisjonelle bevissthetsfilosofiens behandling av menneskets selvbevissthet. Disse teoretiske posisjonene blir her byggesteiner i forståelsen av vårt selv som et sosialt og kommunikativt selv.

## 3.2 Det sosiale selv

Hegels filosofi oppsto som en kraftig reaksjon mot de atomistiske grunnforestillinger som preget den filosofiske tradisjons behandling av forholdet mellom menneske og samfunn. I sitt tidlige essay "The Scientific Way of Treating Natural Law" (1802) kritiserer Hegel både ulike former for sosial kontraktsteori og Kants og Fichtes teorier om menneskets rasjonalitet og subjektivitet for deres atomistiske premisser. I sosiale kontraktsteorier kommer det å slutte fellesskap eller forme et samfunn som noe sekundært og eksternt i forhold til individene, påpeker Hegel. Og "the formal theories within the natural law tradition" (blant annet Kant og Fichte) baserer seg, i følge Hegel, i prinsippet på lignende atomistiske forutsetninger. De forutsetter et transcendentalt begrep om fornuft som ikke hører hjemme i den naturlige verden. Etske handlinger kan i en slik tenkning ikke være annet enn en ren utøvelse av fornuft som frir mennesket fra alle sine empiriske tilbøyeligheter og naturlige behov. Menneskenaturen er en aggregering av egosentriske begjær som subjektet må lære å undertrykke og mestre gjennom rasjonell kontroll. Å fremstille mennesket på denne måten vil i virkeligheten si at menneskelig sosialitet kommer som noe sekundært eller utenfor den grunnleggende menneskelige tilstand, mener Hegel. En slik tilnærming mener han er grunnleggende forfeilet (Honneth, 1995).

Hegel søkte en forståelse av menneske og samfunn som en enhet. Det er mennesket i fellesskap som er det primære for Hegel. Mennesket har ingen meningsfull eksistens alene. Det eksisterer innenfor en større helhet, der den individuelle del får sin form ut fra samspillet med helheten. Hele Hegels prosjekt gjennomføres av den oppfatning at en filosofisk teori om samfunnet ikke kan ta utgangspunkt i isolerte subjekters handlinger, men må ha en overordnet forståelse av menneskers sammenbundethet. Samfunnet må sees som et etisk hele, en enhet som hvert enkelt menneske så å si er en organisk del av. Den naturlige basis for menneskets utvikling blir da ikke det enslige individs preferanser, men den felles arena for sosialisering og samhandling som mennesket er en del av. Hegel har tydelig hentet inspirasjon fra Aristoteles, og gjør hans ord til sine egne gjennom et sitat fra Aristoteles' "Politikken":

*The nation [hos Aristoteles: polis] comes by nature before the individual. If the individual in isolation is not anything self-sufficient, he must be related to the whole nation in one unity, just as other parts are to their whole (Hegel, 1802, ref. i Honneth, 1995).*

Hegels teori om menneskets forhold til fellesskap og nasjon har naturligvis en rekke politiske implikasjoner som vi ikke skal diskutere her. Hovedpoenget her er å ta et kort historisk tilbakeblikk for å se hvordan tanken om individets uløselige forbundethet med fellesskap ble utviklet hos Hegel.



Når Taylor fronter atomismen har han åpenbart hentet mye inspirasjon i Hegels tankegods, og vi vil komme nærmere inn på dette i de neste kapitler.

Hos Hegel fikk tanken om intersubjektive forutsetninger for individets selvdannelse og frihet sin viktige plass. Det er i en intersubjektiv kontekst at mennesket får sin form som individuell bevissthet, hevder Hegel. Han foregriper dermed også mye av innsikten i moderne psykologi, selv om hans idealistiske og metafysiske tanker om samfunnets utvikling er forlatt hos de fleste senere tenkere. En hovedtanke hos Hegel er at det er gjennom gjensidigheten i menneskelig kommunikasjon at mennesket utvikler sitt selv og sin identitet. Selvutvikling forutsetter en setting av gjensidig anerkjennelse. Robert R. Williams (1997) foretar en grundig analyse av denne tanken hos Hegel. For Hegel, "the concept of recognition provides an alternative to subject-centered reason", skriver Williams (ibid. s. 15), "freedom requires recognition of the other for its self-realization" (ibid. s. 2). Slik Hegel ser det, forutsetter en vellykket individuell selvutvikling anerkjennelse i flere ulike sfærer av menneskelivet: Primært i familiesfæren, men like fullt gjennom rettslig anerkjennelse og i felleskapet med andre i et samfunn (community). Et menneskes opplevelse av seg selv som autonomt, individuelt handlende vesen kan bare bli til i møte med andres anerkjennelse. Denne boken "The struggle for recognition" (1995) er en skarp analyse med utgangspunkt i Hegels teori. Anerkjennelsestanken hos Hegel er banebrytende, mener Honneth, og gir oss viktig innsikt for å forstå selve dynamikken i samspillet mellom mennesker i samfunnet. Honneth skriver:

*...the fact that the possibility of a positive relation-to-self emerges only with the experience of recognition, can be interpreted as pointing to necessary conditions for individual self-realization. [...]The forms of recognition associated with love, rights, and solidarity provide the intersubjective protection that safeguards the conditions for external and internal freedom, upon which the process of articulating and realizing individual life-goals without coercion depends" (Honneth, 1995, s. 174).*

Georg Mohr (1995) viser hvordan kimen til denne tanken om intersubjektivitet fantes allerede hos Fichte. Utviklingen mot en erkjennelse av intersubjektivitetens sentrale rolle i subjektdannelsen skjer altså gradvis innenfor tysk idealisme, og er ikke en tanke som oppstår bare hos Hegel. I motsetning til Kant, hevder Fichte at man ikke kan behandle moralsk bevissthet som noe på forhånd gitt eller iboende i en ideell menneskelig rasjonalitet; det er noe som må oppdages eller oppnås som en innsikt. Denne "oppdagelsen" er ikke tilgjengelig kun gjennom introspeksjon, men er avhengig av opplevelsen av en anmodning (Aufforderung) eller et "puff" (Anstoss) fra andre. *Oppdagelsen* av frihet er kun mulig i intersubjektiv kontekst som impliserer gjensidig anerkjennelse, skriver Fichte. En slik anerkjennelse er "the ultimate specific reason for the development of individual self-

consciousness and its consciousness of freedom" (Fichte, 1798, ref. i Mohr, 1995). Fenomenet frihet og selvbevissthet overføres dermed også hos Fichte fra en rent teoretisk ideell sfære til en praktisk. Tross Hegels kritikk av Fichte, kan dermed Fichte sies å foregripe den tematikken som Hegel utvikler (se også Williams, 1997).

Tanken om anerkjennelse, og intersubjektivitetens sentrale plass i selvutviklingen, er i dag innlemmet som vesentlig element også i psykologisk teori og praksis. Innen dagens utviklingspsykologi er det blitt "barnelærdom" at barnets utvikling av selvbevissthet skjer gjennom kommunikasjon med "signifikante andre". Menneskets bevissthet om å være et jeg kan ikke utvikles uten opplevelsen av å være et du. Den forutsetter andres anerkjennelse av deg som egen person (se for eksempel Giddens, 1992). En slik fundamental innsikt ble først utviklet i detalj hos George Herbert Mead rundt år 1900. Ut fra et empirisk sosialpsykologisk ståsted forsøkte Mead å forklare hvordan selvbevisstheten oppstår og utvikles. Han var i likhet med Hegel opptatt av å frigjøre bevissthetsfilosofien fra sine atomistiske konnotasjoner, men ut fra naturalistiske premisser fridd fra de metafysiske forutsetninger som ble hengende ved Hegels tenkning. Mead tar et oppgjør med det han oppfatter som en substansiell og "punktuell" oppfatning av bevisstheten innenfor tidens rådende psykologi. I stedet foreslår Mead at subjektiv bevissthet må oppfattes som en fase i konstitueringen av virkeligheten, som del av en prosess, betinget av sosiale faktorer.

*...Consciousness could no longer be regarded as an island to be studied through parallel relations with neuroses. It would be approached as experience which is socially as well as physically determined. Introspective self-consciousness would be recognized as a subjective phase, and this subjective phase could no longer be regarded as the source out of which the experience arose. Objective consciousness of selves must precede subjective consciousness, and must continually condition it. [.....] It is possible to indicate, in the nature of the consciousness which psychology itself analyzes, the presupposition of social objects, whose objective reality is a condition of the consciousness of self (Mead, 1964, s. 112).*

Selvbevissthet er en funksjon av sosiale prosesser, mener Mead. I "Mind, Self and Society" (1962) angriper han "the tendency of psychology to deal with the self as a more or less isolated and independent element, a sort of entity that could conceivably exist by itself" (s. 164). En slik oppfatning skygger for en forståelse av den refleksive tenkningens sosiale utspring, mener Mead.

*Selves can only exist in definite relationship to other selves. No hard-and-fast line can be drawn between our own selves and the selves of others, since our own selves exist and enter as such into our experience only in so far as the selves of the other members of his social group (ibid., s. 164).*

“What is there in human social conduct that give rise to a “me”, a self which is an object?”, spør Mead (1964, s 139). Han finner sine konklusjoner om betingelsene for menneskets selvbevissthet gjennom kommunikasjonsteoretiske innsikter. I virkeligheten konstrueres vårt selv gjennom gjensidig meningsskapning i kommunikasjon. Det er gjennom den rolle man får i kommunikasjon med andre, det at man blir oppfattet som et sosialt objekt, et du, at det åpnes opp for å betrakte seg selv som objekt, som et “Me”, sier Mead. Jeg’ets opprinnelige forhold til seg selv oppstår i denne sosiale, kommunikative samhandling.

*Certainly the fact that the human animal can stimulate himself as he stimulates others and can respond to his stimulations as he responds to the stimulations of others, places in his conduct the form of a social object out of which may arise a “me” to which can be referred so-called subjective experiences (Mead, 1964, s. 139).*

Mennesker blir altså, ifølge Mead, bevisst seg selv gjennom muligheten for å ta en annens perspektiv. Ved å se seg selv gjennom andres blikk blir man et objekt for seg selv, og ut fra denne erfaringen internaliseres et begrep om “meg”.

Mead utvikler en teori om menneskets selv som bestående av to aspekter som “samtaler” eller samspiller dialektisk: *Me* omtales som selvets sosiale aspekt, det internaliserte objektperspektivet. *Me* dannes gjennom jegets forståelse og internalisering av sosiale roller og normer, gjennom en prosess av perspektivtaking som genererer det Mead kaller “den generaliserte andre”. *I* står for det subjektive perspektivet, det representerer de mer umiddelbare responser, subjektets spontane opplevelse og handling. Det er her jegets individualitet og kreative respons sentreres. Selvet konstitueres slik som en indre relasjon mellom *I* og *Me*. Forholdet er dialogisk, de to aspektene ved selvet går sammen i en kontinuerlig indre dialog, noe som ikke må forstås som en indre splittelse mellom to slags subjekter, men som en sammenvevd relasjon som konstituerer selvet.

*The ‘I’ .. never can exist as an object in consciousness, but the very conversational character of our inner experience, the very process of replying to one’s own talk, implies an ‘I’ behind the scenes who answers to the gestures, the symbols, that arise in consciousness. The ‘I’ is the transcendental self of Kant, the soul that James conceived behind the scene holding on to the skirts of an idea to give it an added increment of emphasis. The self-conscious, actual self in social intercourse is the objective ‘me’ or me’s’ with the process of response continually going on and implying a fictitious ‘I’ always out of sight of himself (ibid. s. 141.)*

For Mead konstrueres og opprettholdes altså selvet som et resultat av dialektikken mellom *I* og *Me*. Selvet beskrives dermed som en relasjon, som et samspill; jeget forholder seg til seg selv gjennom sin relasjon til andre.

"The I" for Mead ser ut til å representere det menneskelige potensialet for handlingskreativitet, for endring eller innovasjon. "The "I" gives the sense of freedom, of initiative", skriver Mead. "The "I" is something that is never entirely calculable".... "It is because of the "I" that we say that we are never fully aware of what we are, that we surprise ourselves by our own action" (Mead, 1962, s. 178). I-aspektet har altså i seg en evne til spontanitet og uforutsigbarhet. "Det sosiale selv" for Mead innebærer dermed ikke at vi mennesker er fullstendig sosialt styrt. Vi har en frihet i handling, en evne til kreativitet som ikke engang er fullt ut forståelig for oss selv, og som Mead heller ikke gir noen nærmere forklaring på. Moira von Wright (2000) sier det treffende: "Med Mead blir intersubjektiviteten derfor ubestådd. Levande handling överskrider alltid den situation i vilken den har sin opprinnelse" (s. 135).

Mead gir seg altså ikke eksplisitt inn på noen beskrivelse av hva som skaper evnen til spontanitet i I. Det interessante for Mead, ut fra et pragmatisk ståsted, er den relevans beskrivelsen av selvforholdet har for vår forståelse av handling. Han henviser, mest som en bisetning, som vi så i sitatet over, til Kants "trascendentale selv". Kant forsøkte å gripe det kreative, spontane eller frie aspektet ved vårt selv gjennom å operere med et transcendentalt begrep om frihet som noe atskilt fra den empiriske verden, noe vi var inne på i punkt 2.3 (se for eksempel Allison, 1995). Men Mead på sin side avstår fra videre metafysiske betraktninger. Han setter spørsmålet om en nærmere bestemmelse av årsaken til fenomenet I til side, men slår fast hvordan erfaringen av dialektikken mellom I og Me har betydning i vårt praktiske selvforhold.

*I do not mean to raise the metaphysical question of how persons can be both I and Me, but to ask for the significance of this distinction from the viewpoint of conduct itself (Mead, 1962, s. 173.)*

Og han oppsummerer sitt syn som følger:

*So there is always that distinction, if you like, between the "I" and the "me". The "I" both calls out the "me" and responds to it. Taken together they constitute a personality as it appears in social experience. The self is essentially a social process going on with these two distinguishable phases. If it did not have these two phases there could not be conscious responsibility, and there would be nothing novel in experience (Mead, 1962, s. 178).*

Meads modell forener dermed selvets sosiale og kommunikative utgangspunkt med et rom for individualitet og spontanitet knyttet spesifikt til hvordan vi handler fremtidsrettet i verden.

Mead går fra sin utforskning av hvordan selvbevissthet *oppstår* til en omfattende teori om hvordan mennesket fungerer i sitt praktiske selvforhold. Mennesket utvikler en egen identitet i samfunn med andre, i en individuell mediering mellom roller og forventninger i omgivelsene og egen respons på

disse roller. "A self finds its expression in self-assertion, or in the devotion of itself to the cause of the community", skriver Mead. "it is a matter of taking the attitudes of the others and adjusting one's self or fighting it out" (Mead, 1962, s. 192-193). Den individuelle selvdannelsen er altså, slik Mead ser det, innvevd i en sosial prosess. Individet er avhengig av anerkjennelse fra andre for å utvikle egenverd og selvfølelse. Honneth skriver ut fra Meads tankegang:

*The connection between the experience of recognition and one's relation-to-self stems from the intersubjective structure of personal identity. The only way in which individuals are constituted as persons is by learning to refer to themselves, from the perspective of an approving or encouraging other, as beings with certain positive traits and abilities (Honneth, 1995, s. 173).*

Meads teori om selvbevisstheten og selvforholdet har tydelige referanser til William James. Noen få år før Mead kom med sine teorier utga James sin bok "Principles of Psychology". En vesentlig del av dette verket er viet til temaet "The consciousness of Self". James introduserer her også en distinksjon mellom 'the I' and 'the Me', men James går ikke i samme detalj inn på hvordan samspillet mellom disse konstituerer selvet og behandler heller ikke i samme grad selvbevissthetens konkrete utspring fra kommunikativ handling, slik Mead gjør. Hele James' tankeverden gjennomstrømmes imidlertid av tanken om erfaringskontinuitet, at vår virkelighet blir til i en strøm av erfaringer der ingen del kan skarpt atskilles fra en annen. Det klare skillet mellom indre og ytre verden, mellom selvet og verden, oppløses i James univers. Det finnes ingen rent indre virkelighet, det er i strømmen av forbindelser mellom ytre og indre impulser at vår erfaringsverden befinner seg.

*Knowledge about a thing is knowledge of its relations (James, 1950, s. 259)*

James åpner opp der tradisjonens bevissthetsfilosofi har lukket igjen. Bevissthetens deler flyter sammen i en "stream of consciousness"; for James henger alt sammen med glidende overganger.

*Consciousness then does not appear to itself chopped up in bits. Such words as 'chain' or 'train' do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A 'river' or 'stream' are the metaphors by which it is most naturally described. In talking of it hereafter, let us call it the stream of thought, of consciousness, of subjective life (James, 1950, s. 239).*

Som jeg var inne på i punkt 2.1, stiller James seg sterkt kritisk til en atomistisk forståelse av sinnet og verden, som man kunne finne for eksempel hos Locke. Han skriver:

*No doubt, it is often convenient to formulate the mental facts in an atomistic sort of way, and to treat the higher states of consciousness as if they were all built out of unchanging simple ideas.*

*But [...] we must never forget that we are talking symbolically, and that there is nothing in nature to answer to our words (ibid. s. 236).*

James tanker om helhet og sammenheng har åpenbart hatt stor innflytelse på Mead, og blir pragmatismens fraspark. Hans tanker om selvet blir programmatisk. Her kan vi ikke lenger snakke om noen avgrenset del av sinnet eller indre sfære som vi kan kalle selvet. Selvet blir til i erfaringsstrømmen, i intim forbindelse mellom kropp, sinn og verden, i en *følt* realitet.

James mener vi kan få (en riktignok famlende) tilgang til denne realitet gjennom introspeksjon. Han forlater dermed det rådende objektive vitenskapelige idealet. Hos James har vi en fenomenologi ut fra individuell selv-observasjon. Han ble dermed møtt med skepsis i det etablerte vitenskapelige miljø. Hvordan kan man generalisere til generelle psykologiske fenomener ut fra egenobservasjoner? James fastholder at den eneste måten vi kan nå inn til vår *erfaring*, er ved introspeksjon. Kunnskap om mentale erfaringer er avhengig av selvfortolkning. Dette gjør imidlertid at man må være noe forbeholden eller ydmyk i sin fremstilling. Når James forsøker å sirkle inn hva som konstituerer "den aktive del" eller "det sentrale prinsipp" i vårt selv (analogien til Meads *I*), skriver han:

*Can we tell more precisely in what the feeling of this central active self consists, - not necessarily as yet what the active self is, as a being or principle, but what we feel when we become aware of its existence? [.....] I think I can in my own case; and as what I say will be likely to meet with opposition if generalized (as indeed it may be in part inapplicable to other individuals), I had better continue in the first person, leaving my description to be accepted by those to whose introspection it may commend itself as true, and confessing my inability to meet the demands of others, if others there be (James, 1950, s. 299)*

James baserer seg på egne (og andres) selvobservasjoner og beskrivelser, det han eller andre i sin individuelle verden *føler* eller opplever. Men gjennom denne fenomenologiske tilnærming fremkommer et materiale som tilbyr generelle slutninger, mener James. Det vi opplever i vår erfaringsverden, er muligens ikke bare gyldig for det enkelte menneske, men kan fremstå som noe fellesmenneskelig. James' tanker kan dermed synes å peke fram mot Taylors begrep om *erfaringsrelativ virkelighet* som jeg vil komme inn på senere. Det vi mennesker erfarer som virkelig, kan ut fra en slik tenkning få status som virkelig, og ikke skyves inn under teppet som uvitenskapelige og dunkle fortolkninger. Psykologiens behandling av uklare fenomener som selvet kan ut fra sin natur ikke underlegges de samme reglene for observasjon og eksperimentell virksomhet som naturvitenskapen for øvrig. Her blir det en glidende overgang mellom psykologi og filosofi, mellom observasjon og tolkning. Det er snakk om en åpen utforskning av erfaring.

Både James og Mead er representanter for en pragmatisk tankegang: Det er i handlingsfeltet, i menneskets relasjonelle væren i verden, at vi må lete etter sannhet og mening. Pragmatismens tenkere (til disse hører også Pierce og Dewey) kritiserer, i likhet med Taylor, altså den tradisjonelle bevissthetsfilosofien og det representasjonalistiske kunnskapssyn. De slår fast at det ikke eksisterer noe slikt skarpt skille mellom subjekt og verden eller mellom menneske og medmenneske som tradisjonell filosofi har forutsatt. Den menneskelige virkelighet er noe som blir til i samspillet. Vi mennesker blir til gjennom det som skjer i *mellom*, i strømmen av inntrykk og kommunikasjon som flyter mellom individer og objekter i verden.

Gjennom Hegel, Mead og James har jeg i dette avsnitt etablert et bilde av vårt selvs intersubjektive basis. Fra det øyeblikk vi blir til er vi i vår selvdannelse avhengig av andre mennesker. Det menneskelige selv må alltid forstås som situert i en menneskelig handlingsfære hvor det blir til og dannes i interaksjon med sine omgivelser. Våre intensjoner, følelser og tanker vokser ikke fram i et isolert rom inne i oss, men oppstår gjennom relasjonen mellom oss og verden. Dette pragmatiske og interaksjonsorienterte poenget står i skarp kontrast til det syn på psyken vi behandlet i punkt 2.1, og som fortsatt preger deler av filosofiens og psykologiens verden. Ved å understreke tankens nære kobling til handling og til sosial praksis utfordres forestillingen om selvet som en "indre" kategori skarpt atskilt fra den "ytre" verden. Dette er også Taylors hovedanliggende som vi skal se nærmere på i neste punkt. Med hele sitt filosofiske virke søker Taylor å fremme en filosofisk antropologi som tar høyde for menneskets sosiale og kulturelle mulighetsbetingelser. Og han påpeker at forståelsen av mennesket som fortolker av mening i en sosial verden også må få betydning for det vitenskapelige studiet av mennesket.

### 3.3 Uunngåelige horisonter

De tilnærminger til å forstå menneskets væren som jeg har behandlet i punkt 3.1 og 3.2, har tross andre ulikheter, etablert et tydelig syn på mennesket som essensielt forbundet med sosiale omgivelser. Mennesket må ha kontakt med ressurser utenfor seg selv for å kunne bli seg selv. Samstemt med dette forfekter Taylor det han selv kaller "a social view of man" (Taylor, 1989). Han viderefører innsikter både fra Hegel, Heidegger og Mead i en omfattende teori om hvordan mennesket gjennom sosialt samspill og kulturelle erfaringer skaper sin egen identitet.

En av Taylors hovedprosjekter blir å underbygge forståelsen av *felleskapets* betydning for individets identitet og frihet. Mennesket befinner seg innenfor "inescapable horizons" skriver Taylor (1989). Vi

er innvevd i kulturelt skapte virkelighetsforståelser som fra første øyeblikk former hvem vi er og hvordan vi tenker. Det er gjennom møtet med fellesskapets verdier mennesket utvikler en følelse av hva som er av betydning. Uten et slikt grunnlag ville ikke mennesket ha de ressurser som skal til for å kunne orientere seg i verden. Fellesskapet utruker mennesket med det sett av verdier og den kunnskap som gjør selvrealisering og valg mulig. Gjennom språk tilegner vi oss meningsgivende begreper som vi bruker for å beskrive oss selv og skape oss en identitet. Selvfølgelig og selvutvikling er dermed ikke et rent individuelt fenomen. All tolkning foretas med utgangspunkt i et felles språk som bærer med seg forforståelser innbakt i historisk gitte praksiser (Taylor, 1989, 1985a,b).

Taylors tilnærming til å forstå mennesket kan betraktes som *holistisk*, idet han ser på nødvendigheten av å se på helheten av de komponenter som er konstituerende for menneskelivet for å kunne forstå mennesket som del, som enkeltindivid. *Holisme* er i vitenskapsfilosofien ofte betegnet som motsetningen til et atomistisk syn på individets forhold til samfunnet. Holisme viser til den oppfatning at man ikke kan forklare eller forstå individuelle størrelser uten med henvisning til en større helhet. Man sier ofte at man her søker en forklaring som går "top down" istedenfor "bottom up" (Hollis, 1994).

Fay (1996) forstår *holisme* som

*...the doctrine that properties of individuals are solely a function of their place in society or some broad system of meaning, specifically, it is the doctrine that people's identities are determined by their group membership because identity is produced by social and cultural forces. Holism claims that you are essentially a vehicle by which society and culture express themselves (s. 50).*

Fay identifiserer altså holisme med det syn at mennesket er produkt av samfunnet. Holisme framstår som atomismens antitese, dens antagonist, hvis fremste representant i nyere samfunnsteori er Emile Durkheim (ibid. s. 51). Men holisme kan også forstås som en "svakere" betegnelse, mer som nettopp et mellomstandpunkt mellom disse "ekstreme" posisjonene. Taylor forsøker med sin filosofi å finne den beste balansen mellom disse synspunktene og vil ikke finne seg til rette med betegnelsen *holist* i Fays forståelse. For Taylor vil ikke det å ta helheten med i betraktning i forståelsen av det individuelle nødvendigvis si å gå i den motsatte grøft, å fraskrive mennesket dets individualitet til fordel for en totalitær samfunnsforståelse der mennesket kun er en brikke. Holisme i Taylors tapning blir forsøket på å ta begge, eller alle, synsvinkler med i betraktning. Det representerer forsøket på ikke å definere mennesket en gang for alle som *enten* et atom i sosial forstand *eller* et rent produkt av sin sosiale verden.



Hollis (1994) skriver derfor at "there is no simple or single opposition between holism and individualism" (s. 109). Og han omtaler en form for holisme som fremstår "tynnere" eller mer kompromissorientert enn den tilnærmingen Fay beskriver.

*Less ambitiously, therefore, holism may prefer the blander claim that there are social facts and forces, which still bid us account for individual behaviour by reference to wholes with causal powers, specifically to social institutions... But it invites compromises, where 'system' and units both contribute to outcomes by a process of mutual influence (Hollis, 1994, s. 113).*

Taylor har i tråd med en slik mer balansert oppfatning plassert seg selv i feltet som *liberal holist*. Han forsøker nettopp å ta høyde for både menneskets individualitet og dets sosialitet. Det er mulig å avvise skismaet mellom mennesket og verden, uten å avvise *distinksjonen*.

Taylors holistiske argumentasjon kan sies å utkrystallisere seg i følgende punkter:

- Det finnes mange viktige fenomener i vår sosiale verden, som kulturell identitet og politisk legitimitet, som vi ikke kan redegjøre for uten å vise til felles og intersubjektive meninger. Slike fenomener bygger på essensielt sosiale mekanismer (Taylor, 1985a).
- Det finnes goder som på samme måte ikke er felles goder bare fordi de tilfeldigvis deles av flere. Felles goder kan ikke bare forstås som en aggregering av individuelle interesser eller tilfeldige konvergerende individuelle egenskaper. Det er det at de er felles som gir dem deres verdi som goder. Dette kan gjelde for eksempel for vennskap eller ærlighet som er uttrykk for en felles ide om hva som er av verdi. Dette blir en motsetning til å se på goder bare som uttrykk for individuelle preferanser (Taylor, 1995, s. 189-91)
- Vi er ikke selvtilstrekkelige i noen betydning av ordet. Å utvikle seg selv som menneske er avhengig av kulturell og sosial samhandling. "The crucial modes of self-understanding are [...] always created and sustained by the common expression and recognition we receive in the life of the society", skriver Taylor (1985b, s. 209).
- Samfunnet kan dermed ikke betraktes bare som et instrument for individers realisering av livsplaner, men som en matrise som skaffer betingelsene for identitet og moralsk liv.

Det er Taylors oppfatning at sosialt samspill og den kulturelle overlevering er *mulighetsbetingelser* for individets utvikling. I motsetning til det syn at mennesket kjennetegnes av *disengaged reason*, (som vi så på i punkt 2.1), forsvarer Taylors et syn på mennesket som i sitt vesen først og fremst er *engaged*, - forbundet med eller engasjert i sin verden. Det kan i Taylors univers sies å være en indre forbindelse (*internal relation* eller *organic connection*) mellom mennesket og dets sosiale medium, mellom menneskets bevissthet og den kulturelle forståelseshorisont som mennesket skaper seg selv

innenfor (Laitinen, 2008). Vårt forhold til oss selv, til verden og til andre er kulturelt mediert.

Opplevelse av mening er bare mulig gjennom språklig konstituert samhandling.

Taylors filosofiske antropologi, hans teorier om det særegne ved menneskers væremåte, har som sitt kjernepunkt at vi er "self-interpreting animals" – at vi er språkbrukende vesener som tolker i en allerede fortolket verden (Taylor, 1985a). Mennesker er delvis konstituert eller formet av måten de fortolker seg selv på, og selvfortolkningen må foregå mot en bakgrunn av "distinctions of worth" (ibid. s. 3). Denne forståelsen av mennesket har tydelig sammenheng med Taylors vitenskapsfilosofi, som jeg vil komme inn senere i dette punkt.

I likhet med Heidegger (se s. 30), griper Taylor til en form for transcendental argumentasjon for å fastslå det han omtaler som essensielle trekk ved vår væren som menneske, trekk vi heller ikke kan se bort fra i vitenskapen om mennesket. Med utgangspunkt i det antatt udiskutable faktum at mennesket er et *selvfortolkende dyr* argumenterer han videre for hva som utgjør *nødvendige betingelser* for vår selvfortolkning og orientering i verden. Slik Heidegger viser til *væren-i-verden* som mulighetsbetingelse for vår væren, skriver Taylor at det at vi er innvevd i en meningsgivende kontekst er en transcendental betingelse for menneskelig liv og identitet (Taylor, 1989, s. 32). En nødvendig betingelse for vår væren som mennesker er at vi gjennom kommunikasjon opptar i oss språklige begreper og kulturelle koder og oppfatninger av mening som gjør selvfortolkning mulig. Taylor mener i forbindelse med dette at en forutsetning for å kunne orientere seg i verden og foreta noen som helst slags fortolkninger er at man har en verdihorisont, at man er en *strong evaluator* (se punkt 4.1). Å kunne handle og agere i verden forutsetter "a framework of ethical orientation" (ibid.). Det at vi er normativt involvert i verden, at vi intuitivt foretar normative dommer og evalueringer, gis altså hos Taylor en transcendental status. Det er en intern forbindelse mellom det å være en person og det å foreta verdivurderinger av en bestemt type. En nødvendig betingelse for "human agency" er for Taylor at vi har en evne til å foreta kvalitative vurderinger.

*Doing without frameworks is utterly impossible for us; ..... the horizons within which we live our lives and which make sense of them have to include these strong qualitative discriminations. Moreover, this is not meant just as a contingently true psychological fact about human being, which could perhaps turn out one day not to hold for some exceptional individual or new type, some superman of disengaged objectification. Rather, the claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood (Taylor, 1989, s. 27).*

Denne understrekingen av at mennesket er et *verdivesen* i den forstand at vi intuitivt og uunngåelig tillegger ting ulik betydning og orienterer oss mot det vi oppfatter som "det gode", er vesentlig i Taylors filosofi. Når Taylor vektlegger hvordan intersubjektive og sosiale prosesser er med på å forme vår identitet, understreker han også vår essensielt moralske væren. Innbakt i enhver kultur ligger implisitte eller eksplisitte verdier som vi mer eller mindre ubevisst opptar i oss og tar stilling til.

Det er viktig å understreke at Taylors vektlegging av sosiale og kulturelle mulighetsbetingelser for menneskets væren *ikke* vil si at Taylor avviser muligheten for individuelle valg. Individet er ikke sosialt determinert. Dette vil jeg komme nærmere inn på i neste kapittel. Det er imidlertid et svært viktig anliggende for Taylor å få vitenskap og tenkning om mennesket til å anerkjenne menneskets sosiale og moralske univers som forutsetninger for handling. Vi eksisterer innenfor en meningsfull virkelighet som preges av felles språklig og normative forståelse. Og vi kan ikke forstå menneskelig handling ved å se bort fra dette. Et viktig motiv for Taylor blir dermed å utfordre vitenskapelige tilnærminger til å forstå mennesket som mangler blick for hva det essensielt vil si å være et handlende subjekt. Han skriver:

*A being who exists only in self-interpretation cannot be understood absolutely; and one who can only be understood against a background of distinctions of worth cannot be captured by a scientific language which essentially aspires to neutrality (Taylor, 1985a, s. 3-4).*

Taylor rettet dermed skarp skyts mot samtidens behavioristiske psykologiske teorier og atomistiske sosiale modeller som han mener alle er preget av et reduksjonistisk syn på mennesket. Og han stiller seg generelt imot det han kaller en "naturalistisk" vitenskapelig tilnærming til å forstå mennesket (Taylor, 1985, 1989, 1995).

Det Taylor benevner *naturalismen* er den så å si "ortodokse" empiriske vitenskapelige tilnærmingen i moderne tid som har sine røtter i 1700-tallets vitenskapssyn. Denne tenkningen er avledet av det subjekt – objekt paradigmet vi så på over; vitenskapelig kunnskap tenkes å fremkomme gjennom en objektivisering av verden og en kategorisering av fenomener ved empirisk metode. Når denne tankegangen anvendes i studiet av mennesket, blir konsekvensen at også det spesifikke menneskelige blir forstått og forklart ut fra kategorier av den type som forbindes med klassisk naturvitenskap. En naturalistisk menneskevitenskap kjennetegnes dermed, ifølge Sami Pihlström (1992), av "its efforts to reduce human beings to mere quantifiable and objectifiable pieces of matter in motion" (s. 15). Dette gir seg utslag i forsøket på å bortforklare, eller se bort fra, alt som har å gjøre med mening eller verdier knyttet til menneskelivet, og kun fokusere på det atferdsmessige eller fysiske ved menneskets tanke og handling. Det såkalt "empirisk tilgjengelige" gjøres til en kategori virkelighet med vitenskapelig forrang.

Dette resulterer i en menneskeforståelse som Taylor mener er reduksjonistisk. En vanlig tenkemåte ut fra et slikt perspektiv er at "*values are not part of reality*" (Taylor, 1989, s. 56). Menneskers verdier, holdninger eller tanker om det gode er størrelser som ikke hører hjemme i de vitenskapelige modeller som forklarer mennesket. Slike verdier er ansett som mindre virkelig, de gis ingen objektiv ontologisk status. Mot dette anfører Taylor at virkeligheten ikke kan begrenses til å omfatte bare målbare fysiske fakta. Det vi erfarer som virkelig, som noe vi ikke kan tenke bort, er like fullt en del av vår realitet, det er bare ikke tilgjengelig for oss på samme måte som fysiske fakta, gjennom den naturvitenskapelige metode. Siden mennesket utvikles innenfor et sosialt medium der mening og verdier er sentrale fenomener, kan man ikke utelukke disse i studiet av menneskelig handling, mener Taylor. Han stiller altså spørsmålsteget ved naturalistenes skille mellom virkelighet og ikke-virkelighet, mellom det observerbare og det opplevde. Han skriver:

*What better measure of reality do we have in human affairs than those terms which on critical reflection and after correction of the errors we can detect make the best sense of our lives? 'Making the best sense' here includes... allowing us best to understand and make sense of the actions and feelings of ourselves and others. For our language of deliberation is continuous with our language of assessment, and this with the language in which we explain what people do and feel (Taylor, 1989, s. 57).*

En vitenskap som betegner irrelevant begreper som vi opplever som uatskillelige fra det som gjør våre liv meningsfulle (verdiladede begreper som for eksempel verdighet, brutalitet eller frihet), begreper vi anser som uomgjengelige for å forklare våre valg og handlinger, er på kollisjonskurs med den menneskelige virkeligheten, mener Taylor. Og han spør: "What ought to trump the language in which I actually live my life?"

*What is preposterous is the suggestion that we ought to disregard altogether the terms that can figure in the non-explanatory contexts of living for the purpose of our explanatory theory. This is the more untenable in that the languages of the two kinds of contexts overlap and interpenetrate (ibid., s. 58).*

Spørsmålet for Taylor er: "What are the requirements of making sense of our lives?" Hvordan skal man på best mulig måte kunne forstå eller forklare menneskelig handling? Og her må vi overskride det naturalistiske paradigmet, mener Taylor. "The Principle of the best account" (The BA principle) blir dermed viktig i Taylors vitenskapsfilosofi. Det gjelder å finne den beste tilgjengelige redegjørelsen for hva det vil si å være et handlende subjekt. Og her gjelder ideen om "å ta vare på fenomenene" (Fossland og Grimen, 2001). Det vil si at en teori må kunne forklare det som erfares og ikke se bort fra vesentlige trekk ved den opplevde virkelighet. Dermed kan man ikke overføre naturvitenskapelige

tenkemåter til humanvitenskapene. Siden et konstitutivt element ved menneskelig handling er at mennesket er et "selvfortolkende dyr", må teorier om mennesket ta høyde for dette elementet.

Taylor skriver:

*Of course, the terms of our best account will never figure in a physical theory of the universe. But that just means that our human reality cannot be understood in the terms appropriate for this physics (Taylor, 1989, s. 59).*

Hvordan mennesket forstår seg selv må være et vesentlig utgangspunkt når man skal forstå mennesket. Man kan ikke gi den beste redegjørelsen for hva det vil si å være et subjekt uten å henvise til hva mennesket opplever som mening eller hvordan det intuitivt foretar verdivurderinger i sitt møte med verden. Dersom man prøver å forstå verden med begreper som lukker for alt som er egenskaper ved ting bare i vår erfaring av dem, kan man ikke forstå det særegent menneskelige. "The BA principle" krever en tilnærming til å forstå mennesket som tar høyde for både den reflekterte og den sosiale dimensjon ved vår væren.

Taylor's sterke påstand om *nødvendige* betingelser for den menneskelige væren står dermed som ledd i hans motposisjon mot reduksjonistiske forklaringsmodeller på menneskelig handling. Hans utrettelige polemisering mot "naturalistene" tjener som kraftig påminnelse om at en vitenskap som søker å forklare det menneskelige, må ta høyde for mennesket som tenkende, selvfortolkende vesen. Og dette forutsetter at man inkluderer den sosiale dimensjon ved menneskelivet som er konstitutiv for vår selvforståelse, og at man anerkjenner mennesket som verdiorientert, at vi handler intensjonelt ut fra en mening om hva som er godt eller dårlig. Egenskaper ved verden som er det Taylor kaller "antroposentriske", som er fenomener i vår spesifikt menneskelige erfaringsverden, fanges ikke gjennom klassisk naturvitenskapelige "briller". Men man kan ikke bortse fra disse fenomenene ved å betrakte dem som illusjoner eller "bare subjektive" bilder av verden. Så lenge dette er fenomener konstitutive for mennesket må man utvide det vitenskapelige perspektivet slik at man favner "the peculiar human perspective on things".

*Our interpretations of ourselves and our experience is constitutive of what we are, and therefore cannot be considered as merely a view on reality, separable from reality, nor as an epiphenomenon (Taylor, 1985a, s. 47).*

Taylor forfekter dermed et syn på virkeligheten som vi kan kalle "erfaringsrelativ virkelighet" (Nyeng, 2000). Når vi forsøker å si noe om "virkeligheten" kan vi ikke se bort fra våre fellesmenneskelige erfaringer. Når man konstruerer teoretiske språk som utelukkende forklarer atferd ut fra et observatørperspektiv, som hos behaviouristene, fanger man bare en liten del av virkeligheten. Dette

smale vitenskapelige blikket kan si oss noe om virkeligheten, men kan ikke fange hva som for oss mennesker gir mening, mener Taylor.

Taylor retter sitt skyts mot datidens behaviourisme og andre "absolutte" vitenskapelige tilnærminger i menneskevitenskapene. Men selv om innflytelsen fra den logiske empirismen og andre som forfekter en såkalt positivistisk vitenskapsforståelse har vært stor, oppfattes vel slike retninger i brede kretser i dag som ganske ekstreme eller snevre i sin forståelse av vitenskapens vesen. Dette reflekteres i "positivismestriden" som har funnet sted i samfunnsvitenskapene. Men man kan fortsatt hevde at resonnementene i en stor del av moderne samfunnsvitenskap er avledet av empirismens objektivisering av verden. Kravet til objektivitet påberopes i alle vitenskaper, både i naturvitenskap, samfunnsvitenskap og humaniora. Objektivitet fremstilles som en nødvendig betingelse for at noe skal kunne gjøre krav på betegnelsen "vitenskapelig". Men hva innebærer egentlig dette kravet om objektivitet?

Knut Erik Tranøy (1986) påpeker hvordan objektivitetsbegrepet langt fra er entydig og vil bety ulike ting i ulike vitenskaper. I naturvitenskapene vil "objektiv" ofte bety at en vitenskaps forskningsobjekter har subjekt-uavhengig og derfor objektiv eksistens. "Tingen" er der uavhengig av forskeren og hans bevissthet og kan derfor også studeres på objektivt vis. Men en slik forståelse av objektivitet må nødvendigvis støte på problemer i menneskevitenskapene. Når objektet for forskning er menneskelige fenomener som inkluderer verdier, normer, holdninger eller egenskaper, kan man neppe kategorisere disse som subjekt-uavhengige. Sosiale eller psykologiske fenomener har ikke "objektiv eksistens" på samme måte som organismer eller molekyler. I samfunnsvitenskapen må man dermed operere med en form for "metodologisk objektivitetsbegrep, knyttet til bruken av intersubjektivt aksepterte vitenskapelige metoder", skriver Tranøy (ibid. s. 40). Et slikt begrep blir et slags vitenskapelig *ethos*, en allmenn metodologisk norm. Dette vitenskapelige ideal forutsetter at forskning utføres ut fra faglig kompetanse, uhildet erkjennelsesvilje og med metoder som er allment aksepterte innenfor det som kalles "the scientific community". Slike metoder vil dermed måtte variere fra vitenskap til vitenskap.

Taylor hevder imidlertid at siden det er en allmenn oppfatning at objektivitet er å betrakte som en mulighetsbetingelse for vitenskap overhodet, har det blitt et mål å modellere den naturvitenskapelige empirismen også innenfor samfunnsvitenskapene. Kravet om objektivitet skaper en tendens til å redusere et fenomens kompleksitet for å oppfylle kravet om kvantifiserbarhet og målbarhet. Og det er denne tendensen Taylor vil til livs. I studiet av menneskelige fenomener blir det uholdbart å anvende empiristiske "briller", mener Taylor. Vi får en tenkemåte som til syvende og sist gir et fortegnat bilde at menneske og samfunn.

Taylors tilnærming minner oss om faren for *scientisme* som Skjervheim advarer mot i sitt essay "Deltakar og Tilskoar" fra 1967. Når man med et vitenskapelig utgangspunkt søker å forklare menneskelig handling, går man lett i den felle å tro at man kan fange eller forstå hele den menneskelige væren ut fra en rettlinjert kausal tankegang. Man får en tilbøyelighet til å objektivisere mennesket og behandle det som "et faktum" (Skjervheim, 1996). I forskning er man jo i visse tilfeller nødt til å forsøke å strukturere virkeligheten ved hjelp av relativt objektive kategorier. Men her må det utvises forsiktighet. Problemet blir for eksempel tydelig i forbindelse med psykologiens klassifikasjonssystemer. Diagnostisk klassifisering fremstår med et skinn av objektivitet, ofte med en overordnet biomedisinsk referanseramme. Samtidig er det åpenbart at psykologiske diagnoser ikke har noen "objektiv eksistens". Definisjoner på hva som er normal eller avvikende atferd er i stor grad sosialt betinget. Diagnoser gir en illusjon av klarhet, de fremstår som objektivt definerbare, medisinske størrelser. Men, som professor i klinisk psykologi Siri Erika Gullestad påpeker: "Terrenget, eller individet, stemmer ofte ikke med kartet. I praksis kan det imidlertid synes som om kartet oppfattes som mer virkelig enn terrenget" (Gullestad, 2009).

Ulike varianter av en reduksjonistisk naturalisme får stor oppmerksomhet i dagens vitenskapelige verden. Og dette setter sitt preg også på den allmenne forståelsen av mennesket. Ut fra biologiske forståelsesrammer får vi ofte høre at "alt ligger i genene". Det lanseres et eget gen for aggresjon eller et gen for overvekt. En popularisert fremstilling av biologisk forskning gir lett et overforenklet bilde av mennesket som "genetisk styrt". Samtidig ser vi framveksten av det som er blitt kalt "terapisamfunnet". Livsproblemer blir i stor grad behandlet som medisinske problemer med medisinske løsninger. Den empiriske forskningen har naturligvis sin viktige plass også i vitenskapen om mennesket. For eksempel bringer biologisk eller nevrovitenskapelig forskning helt vesentlig kunnskap om hvordan vår menneskelige væren kan knyttes til evolusjonære prosesser. Den gir oss en viss kjennskap til hvordan hjernen fungerer, til hvordan tanken kan knyttes til fysiologiske prosesser. Men fanger denne viten essensen i det vi opplever som handlende mennesker? Problematisk blir det først hvis dette perspektivet totaliseres, det vil si hvis man opphøyer denne kunnskapen til en snever ontologi som definerer hva som er "virkelig". Idet man søker slike eller lignende beskrivelser som et ledd i endelig å kartlegge eller forklare "det hele menneske", lar man ett vitenskapelig perspektiv få fullstendig forrang. Vitenskap blir *scientisme*. Taylors vitenskapsfilosofi står som en kraftig advarsel mot alle slike forsøk på å definere mennesket på en snever måte; mot troen på at man gjennom naturalistiske vitenskapelige forklaringer kan gi noe endelig og enerådende svar på hva mennesket er og hvorfor det handler som det gjør.

Når det gjelder studiet av det menneskelige, "human reality", må vi derfor forlate pretensjonen om å kunne fastslå endelig *årsak til adferd*, men i stedet heller søke etter *meningen i handling*. Studiet av

mennesket må ta høyde for deres erfaringer av mening slik disse oppleves i et essensielt sosialt og kulturelt univers, og dette forutsetter en fortolkende tilnærming. Denne fokus på mening og tolkning er assosiert med en *hermeneutisk* filosofisk innstilling (Hollis, 1994). Og vi må se litt nærmere på denne hermeneutiske tilnærmingen som også Taylor gjør seg til talsmann for (Taylor, 1985b, 1989).

I sin mye omtalte artikkel "Interpretation and the Sciences of man" (Taylor, 1985b) argumenterer Taylor for en hermeneutisk fundert fortolkningspraksis i menneskevitenskapen. Bare gjennom hermeneutisk metode vil det være mulig å studere genuint menneskelige fenomener som intersubjektiv og felles mening, mener Taylor. Han gjør seg dermed til talsmann for en todeling av vitenskapene, i likhet med Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey var en av de tidlige forkjempere for det syn at menneskelivet og vår historie må studeres ut fra andre kategorier enn de som brukes i naturvitenskapen. I åndsvitenskap, eller menneskevitenskap, må vi studere fenomener som knytter seg til den menneskelige opplevelse av mening, - verdier, idealer, formål og holdninger, skrev Dilthey. Og dette må gjøres ved en fortolkende, hermeneutisk, tilnærming. Han er kjent for utsagnet: "Die natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (Hollis, 1994). Og det er en lignende oppfatning Taylor gir uttrykk for. Dilthey er likevel i ettertid blitt kritisert for å forsøke å rekonstruere en hermeneutisk vitenskapelig praksis ut fra en naturvitenskapelig modell. Hermeneutikk blir slik forstått bare et åndsvitenskapelig tolkningsverktøy, en metode. Denne metoden blir i siste instans fortsatt "objektiverende" idet man beholder polariteten mellom subjekt og objekt (Alvesson & Sköldberg, 1994). Også Taylor advarer mot en slik forståelse av hermeneutikken. Taylor legger seg nærmere opp til Hans-Georg Gadamer's hermeneutiske filosofi. I motsetning til Dilthey hevder Gadamer i sitt verk "Truth and Method" (2004) at hermeneutikk ikke kan betraktes som metode, fordi forståelse ikke er noe vi bruker, men som vi fundamentalt sett *lever*. Forståelse må forstås som *forut for* metode. Hos Gadamer overtas den grunnleggende eksistensielle forståelsen av hermeneutikken hos Heidegger, og det understrekes at forståelse er en vesentlig bestanddel ved menneskets erkjennelse uansett hvilke gjenstander den retter seg mot (Vetlesen og Stänicke, 1999). Heidegger betegner sin tenkning på dette området som en "faktisitetens hermeneutikk": Forståelse er ikke noe vi kan ha eller disponere som fristilte subjekter, men noe vi er kastet ut i. Hermeneutikk blir i en slik forståelse ontologi, den gjennomtrenger hele tilværelsen. Taylor følger i hovedsak en slik eksistensiell hermeneutisk innstilling med linje fra Heidegger og Gadamer. Mennesket er et fortolkende vesen som alltid nærmer seg forståelsen av virkeligheten ut fra en horisont. Vi orienterer oss i verden ut fra en forforståelse og med denne som utgangspunkt søker vi videre forståelse. Taylor forener en slik fundamental eksistensiell hermeneutisk tenkning med sitt mer konkrete vitenskapsfilosofiske prosjekt, å utfordre den tradisjonelle epistemologien innenfor humanvitenskapen. Den skarpe polaritet mellom subjekt og objekt blir oppløst i hermeneutisk



tenkning. Usikkerhet blir en uunngåelig, for ikke å si selvfølgelig, del av vår epistemologiske situasjon. Når vi i forskningsøyemed skal nærme oss en forståelse av mennesket, må vi forsøke å fortolke og gi mening til noe som allerede er en fortolket mening. Det blir snakk om en "dobbel hermeneutikk": Det vi forsøker å finne sammenhengen i, er selv delvis konstituert av selvfortolkning. En aktør erfarer først sin situasjon gjennom bestemte betydninger. Deretter fortolkes og formes situasjonen av det språket aktøren lever ut disse betydningene i. Og til slutt forklarer vi handlingene hans i form av en fortolkning av det hele (Taylor 1985b; se også Lægneid og Skorgen, 2006).

Taylors forslag til todeling av vitenskapen har blitt utsatt for mye kritikk. Bygger ikke Taylors argumenter for et skarpt skille mellom human- og naturvitenskap på en mistolkning eller overdrivelse av de sannhetskriterier som gjelder innefor et naturvitenskapelig paradigme? Også her har man jo, i tradisjonen etter Kuhn, i dag en utpreget bevissthet om at sannheten er perspektivisk. Man fortolker naturligvis data ut fra en horisont også i naturvitenskapelig praksis. Horisont er allment ansett som en transcendental betingelse for forståelse overhodet (Fossland og Grimen, 2001). Det kan virke som om Taylor i sitt forsvar for en hermeneutisk fortolkningspraksis av og til argumenterer mot stråmenn, eventuelt mot et noe foreldet vitenskapssyn som kun forbindes med de logiske empirister. Hans argumenter mot det han kaller et "absurd krav om sikkerhet" i empirisk vitenskapelig praksis rammer ikke de brede vitenskapelige kretser.

Men selv om man tar høyde for denne eventuelle overdrivelsen, er Taylors poeng fortsatt gyldig. Motsetningen mellom en empiristisk vitenskapelig tenkning som man forsøker å gjøre gjeldende også innen menneskevitenskapen, og den hermeneutiske fortolkningspraksis som Taylor ønsker å fremme, er likevel stor. Den empiristiske epistemologi er dømt til å overse genuint menneskelige fenomener som intersubjektiv og felles mening, mener Taylor: "What [it] lacks is the notion of meaning as not simply for an individual subjekt, but for a subjekt who can be a we as well as an I" (Taylor, 1985b s. 40). Spørsmålet er om ikke slike ulike vitenskapelige tilnærminger heller kunne sees på som komplementære heller enn motstridende? Om ikke menneskevitenskapen kunne ha plass for begge? Dette ville imidlertid kreve en høy grad av vitenskapelig ydmykhet, en erkjennelse av sitt eget perspektivs begrensning. Taylors forsvar for humanvitenskapenes egenart er slik en betimelig påminnelse i dagens forskningslandskap. Hans påstand om at forsøket på å grunne en empirisk vitenskap i mange tilfeller har fått samfunnsvitenskapelig forskning til å måtte forutsette et reduksjonistisk syn på mennesket og et atomistisk syn på forholdet mellom menneske og samfunn, synes korrekt. Kanskje ligger det nettopp begrensninger i selve forskningsparadigmet som gjør det nødvendig å fokusere på individuelle, målbare data på bekostning av begreper om felles eller sosial mening? Dette fører ifølge Taylor til "a wildly implausible view of the development of human consciousness (Taylor, 1985b, s. 40). Forståelsesrammen snevres inn, og bringer oss på ville veier. Ut

fra Taylors filosofiske antropologi kan man finne kriterier for å bedømme i hvilken grad ulike vitenskapelige tilnærminger er egnet til å bidra til "the best account of human affairs". Og Taylors egen versjon av en holistisk, og hermeneutisk, tilnærming, tilbyr et mulig åpent og fortolkende alternativ.

En slik tilnærming vil ikke si at man oppgir alle tanker om objektivitet som "regulativt ideal". Idealet er å søke mot en best eller sannest mulig forklaring, men uten pretensjon om å kunne nå fram til objektiv sikker kunnskap. En hermeneutisk tilnærming krever at man åpner seg for en verden av "erfaringsmening" som ut fra sin natur unndrar seg noe krav om sikkerhet. Man må bevege seg i en hermeneutisk sirkel med bevissthet om at enhver tolkning bygger på og inngår i en dialog med andre tolkninger. Siden det ikke finnes noen sikre verifikasjonsprosedyrer å falle tilbake på, kan man bare fortsette å tilby fortolkninger og stille seg åpen for andres fortolkninger. Det blir et vitenskapelig ideal som peker mot det åpne og dialogorienterte forskerfellesskapet. "Sannhet" søkes i en intersubjektiv sfære, hvor åpenhet og lydhørhet for andres argumenter og kritikk blir viktige vitenskapelig "dyder". Taylor tilbyr med sitt prinsipp om "the best account" et syn på menneskevitenenskap som tar høyde for dets begrensninger, men peker mot dets muligheter.

Taylor vier altså mange av sine vitenskapsfilosofiske skrifter til å forsøke å tilby et alternativ til den tradisjonelle epistemologiske tilnærming og det representasjonalistiske kunnskapssyn som vi var inne på i punkt 2.1. Dette er han ikke alene om. Vi finner, som vi har sett, lignende tankegods både i hegeliansk idealisme, Heideggers eksistensielle fenomenologi, i hermeneutisk filosofisk a la Gadamer, samt i amerikansk pragmatisme. Sammenhengen i Taylors prosjekt er imidlertid tydelig: Hans kritikk av representasjonismen er først og fremst rettet mot en menneskeontologi som kutter båndene mellom mennesket, verden og medmennesket. En objektiviserende forståelse griper ikke det vesentlige ved menneskets væren, at vi eksisterer i relasjon. Og Siden Taylor også mener at vår *erfaring* eller *opplevelse* av relasjonene til andre og verden delvis er konstituert nettopp av hva vi tenker om dem, er faren at vi gjennom våre objektiviserende briller mister det potensial for erfaring av "connectedness" som ligger i vår eksistens grunnbetingelser. Våre kulturelt skapte forestillinger skygger for vår relasjonelle væren, og hindrer vår opplevelse og vårt engasjement. Taylors filosofi kan slik sees som et forsøk på å frigjøre mennesket fra livsfjerne, og i ytterste instans livshemmende, oppfatninger. Den blir et forsøk på å fremme erkjennelsen av menneskets essensielt relasjonelle væren, og dermed skape bedre vilkår for menneskers selvrealisering i samfunn med andre, slik vi skal se på i kapittel 5.

Taylors utleder ved transcendental argumentasjon flere trekk ved det å være menneske som i hans fremstilling framstår som "human constants"; universelle eller konstante trekk ved det å være menneske. Dette gjelder vår væren som språklige, selvfortolkende vesener, vår dialogiske eller

kommunikative natur, og vår evne til å foreta verdivurderinger (sterke evalueringer). Han synes å mene at denne særegne måten å være til som menneske er uavhengig av kultur og historisk kontekst. Disse trekk ved vår væren er mulighetsbetingelser for at vår eksistens som mennesker. Innholdet i våre verdier og i sosiale koder og språk vil selvsagt variere, men ikke det faktum at vi fortolker oss selv ut fra slike premisser, mener Taylor.

Taylor skriver selv at det å skille mellom kulturspesifikke oppfatninger og universelle trekk ved det å være menneske er "the greatest intellectual problem of human culture" (Taylor, 1989, s. 112). Faren er der for både å overgeneralisere og å undergeneralisere. Utfordringen er å ikke forveksle kulturelt betingede forståelser med universelle fenomener: "to take all human constants into account, and yet nothing but them" (ibid.) Mikko Yrjönsuuri (2002) mener imidlertid at Taylor, tross at han åpenbart er klar over faren, faller pladask i fellen. Han forveksler trekk ved det å være menneske slik de fremstår i fenomenologiske analyser foretatt i en spesifikk vestlig filosofisk kultur, med universelle trekk ved det å være menneske. Slik vil Taylors personbegrep og hans forståelse av "Selfhood" representere, ikke som Taylor hevder, universelle trekk ved menneskets forhold til seg selv, men et bestemt vestlig begrep om selvet, skriver Yrjönsuuri.

En innvending mot Taylors argument kan altså være det faktum at han så tydelig forsvarer en oppfatning av menneskets selvforståelse som historisk og kulturelt kontingent (Taylor 1989), samtidig som han gjør seg til talsmann for en rekke menneskelige konstanter, tilsynelatende universelle og historisk uavhengige trekk ved menneskelig væren. Taylor er imidlertid selv klar over denne spenningen i hans posisjon, uten å mene at dette representerer noe problem. Taylor hevder at de historiske og de universelle aspektene ved menneskelig "selfhood" på ingen måte er gjensidig utelukkende. Han skriver:

*I believe that what we are as human agents is profoundly interpretation-dependent, that human beings in different cultures can be radically diverse, in keeping with their fundamentally different self-understandings. But I think that a constant is to be found in the shape of the questions that all cultures must address (Taylor 1988, ref. i Abbey, 1996, s. 56).*

Taylor slår dermed fast at det finnes både konstante, universelle aspekter ved det å være et selv, og historiske og kontingente aspekter. Hans tilnærming er todimensjonal; han nærmer seg menneskets selvforståelse både langs en historisk og en ontologisk dimensjon. Mennesket forstår seg selv ut fra kulturelle rammer, men det er likevel distinkte trekk ved menneskets forhold til seg selv som Taylor behandler som ontologiske; som universelle trekk ved den menneskelige væren.

Som jeg var inne på, kommer Taylor frem til slike menneskelige konstanter gjennom en fenomenologisk tilnærming, og ved en form for transcendental argumentasjon med sterk resonans til

Heidegger (og også Maurice Merleau-Ponty) (se s. 31). Menneskets evne til sterk evaluering og dets selvfortolkende meningssøkende aktivitet, må anses å være transcendentale betingelser for vår eksistens som mennesker, mener Taylor. Hvordan kan man forsvare at en slik fenomenologi universaliseres?

Fenomenologien søker å gi en mest mulig ekte og virkelighetsnær "account of living experience". Man søker bak common-sense betraktninger som gjerne preger menneskets umiddelbare tanker, bak alle lag av misoppfatninger og selvbedrag, til den *rene erfaring*. Men det språk og de begreper som benyttes i fenomenologien er jo i seg selv kontingente størrelser. Hvordan kan noen hevde at det de kommer fram til på denne måten har ontologisk relevans? Den fenomenologiske metode er i seg selv ikke egnet til å *bevise*, bare til å påvise fenomener. Man søker ikke en forståelse som bryter ut av en eksistensiell og kontekstuell forankring. Filosofien blir en vei mot å forsøke å begripe seg selv og sin virkelighet, en måte å stille fundamentale spørsmål om væren, ut fra sin tid og i sin kultur. Det er ikke et forsøk på å komme fram til allmenngyldige evige kategorier eller universelle prinsipper. Dette understreker Heidegger tydelig i sin tilnærming (Nicolaisen, 2003). Taylor er åpenbart også bevisst på denne problemstillingen, derfor fremsetter han ofte sine påstander med et skinn av foreløpighet, med forbehold, med tanken om å lete etter "the best account" - en oppfatning åpen for fornyelse og revisjon. Det er en form for *hermeneutisk fenomenologi* Taylor er ute etter. Når han formulerer sitt "best-account-principle" er det med en slik utprøvende innstilling:

*What better measure of reality do we have in human affairs than those terms which on critical reflection and after correction of errors we can detect make the best of our lives?* (Taylor, 1989, s. 57)

Taylor er ut fra denne og lignende uttalelser blitt beskyldt for "a dogmatic defence of common sense assumptions" (Laitinen, 2008). Men snarere enn dogmatisk, fremstår kanskje Taylor med sitt "BA prinsipp" spørrende? Han tar forbehold om at bedre forklaringer kan finnes. At den tilnærmingen til forståelsen av mennesket han presenterer er den beste han kan finne, men at poenget er stadig å søke etter den beste tilgjengelige redegjørelse. Når det gjelder den form for transcendentale argumentasjon som han selv går i sporene etter, skriver han: "The conclusions of transcendental arguments are apodictic and yet open to endless debate" (Taylor, 1995, s. 32). Dette er hans vitenskapelige grunnprinsipp. Kunnskap er foreløpig og åpen.

Man kan likevel spørre seg om ikke Taylor med sin påstand om menneskelige "konstanter" til syvende og sist forsvare en ganske "tykk" form for *essensialisme*? I aristotelisk betydning vil essensialisme være uttrykk for at mennesket som vesen har en *essentia*, en essens som skal virkeliggjøres. Denne essens er noe evig og uforanderlig, den er det som gjør oss til det vi er.

Aristoteles mente at det finnes spesifikke prinsipper, *eidos*, som tingene i verden henter sin form og sin struktur fra. Et menneskes form er noe som eksisterer i mennesket gjennom dets natur som det søker mot å virkeliggjøre. Mennesket har et *telos*, et formål med sin eksistens som det hele tiden strekker seg mot. Gjør Taylor med sine transcendentale, fenomenologiske poenger om menneskets væren seg til talsmann for en slik oppfatning av det menneskelige? Er hans påstand om at det finnes kjennetegn ved det menneskelige subjekt som sådan – som tilhørende kategorien menneske - i sin form essensialistisk?

Dette spørsmålet vil dukke opp igjen i min drøftelse i det følgende. Taylor kan neppe beskyldes for å fremlegge en slik rettlinjert "biologisme" som man kan finne hos Aristoteles, der den overindividuelle artsformen er førende og styrende mekanisme for menneskelivet. Taylor er dypt forankret i en moderne tenkning der mennesket som subjekt står sentralt. Det Taylor snakker om er dermed en individuell og ikke en forutbestemt selvrealisering. Men hans personbegrep er "substansielt" eller "rikt" (Nyeng, 2000), i den forstand at han tillegger mennesket egenskaper og spesifikke evner og muligheter som for Taylor er det å være menneskelig. En av disse egenskapene er menneskets søken mot mening og det gode, og denne tanken har et essensialistisk preg som jeg skal se nærmere på i behandlingen av Taylors syn på identitet og sterke evalueringer i neste kapittel.

Jeg har i inneværende kapittel, med hovedvekt på tanker fra Heidegger, Mead og Taylor, forsøkt å etablere et bilde av mennesket som relasjonelt vesen situert i meningsskapende prosesser. Det kan aldri være utenfor verden og sine relasjoner, med mulighet til skape seg selv og sitt verdensbilde *ex nihilo*. Og det kan aldri eksistere i en virkelighet som ikke er en fortolket virkelighet. Den menneskelige virkeligheten og opplevelse av mening blir stadig til i møtet mellom menneske og omgivelser på et kulturelt meningsgrunnlag.

Med utgangspunkt i tesen "a self is only possible together with other selves" (Taylor, 1989, s. 35) settes altså premissene for videre undersøkelser av dynamikken i menneskets selvforståelse og selvrefleksjon. Fra dette kapittelets generelle betraktningen om mulighetsbetingelsene for menneskets væren og handling i verden, vil jeg i neste del gå over til en mer konkret utforskning av det menneskelige selvforhold. Hvordan forholder det enkelte mennesket seg til seg selv? Og hvordan er dette knyttet til dets frihet?

I mitt videre forsøk på å nærme seg hva menneskelig selvforståelse og selvrealisering innebærer vil jeg med basis i de konklusjoner jeg har trukket her ha som ledemotiv et forsvar for en *flerdimensjonal* tilnærming til forståelsen av selvet. Et selv er noe som har både, *reflektive*, *relasjonelle* og *kroppslige* dimensjoner. Disse må sees integrert i forhold til hverandre, ikke uavhengig av hverandre hvis man skal ha noen formening om å gripe noe vesentlig om hva det vil si å dannes

som menneske. Det er nettopp samspillet, eller balansen mellom disse ulike dimensjonene ved selvet som er avgjørende for hvordan man kan oppfatte menneskets dannelsesprosesser.

## 4 Selvførståelse og frihet

### 4.1 Selvrefleksjon

Vi har i forrige kapittel nærmet oss selvet som situert størrelse innmasket i sine relasjoner i verden. Selvet, slik jeg har behandlet det over, er ikke en klart definert indre størrelse. Det er noe som stadig blir til i møte med verden, med omgivelser og kultur. Vi er mennesket-i-verden, ikke menneske verken utenfor eller før vårt forhold til verden.

Men tross denne forbundethet, vi mennesker oppgår ikke totalt i den ytre virkelighet. Vårt perspektiv er i førsteperson. Vi er et jeg. Vår opplevelse av å være noe distinkt og eget, et jeg, kommer til uttrykk i det faktum at vi er selvbevisste vesener. Vi opplever ikke verden kun umiddelbart, vi kan stille oss så å si mentalt "utenfor", i metaposisjon, og reflektere over oss selv. Vår væren er et tema for oss selv. Vi står i et aktivt, villende forhold til vår eksistens. Det er denne evnen til selvrefleksjon som blir helt sentral når vi skal se på hva som konstituerer det som ofte kalles menneskelig subjektivitet, det som gjør at vi kan snakke om vårt selv som noe som er knyttet til en personlighet, en vilje eller en frihet. Og det er dette trekk ved vår bevissthet som gjør det meningsfullt å snakke om selvførståelse: Vi kan søke å nå fram til en forståelse av oss selv og vårt liv. I kapittel 2 så vi på hvordan menneskets evne til "detachment" og selvrefleksjon fra opplysningstiden av ble forbundet med en radikal evne til selvbestemmelse og selvskapning. Men et åpent syn på selvet der man tar høyde for både dets reflektive, relasjonelle og kroppslige aspekter, fordrer en mer balansert tilnærming til den frihet som ligger i selvrefleksiviteten.

At vi mennesker så å si kan betrakte oss selv "utenfra", fører til at vårt selv får en karakter av forløpighet. Gjennom denne besynderlige "distansen" åpnes opp for tanken om at vi kunne vært annerledes. Det som kan synes som "sannheten" om oss selv og ofte har et skinn av noe uunngåelig, fremstår ved tilgangen til denne posisjonen som noe foranderlig, noe vi har innflytelse over. Et karakteristisk trekk ved det å være menneske blir dermed at vi opplever vår væren som en mulighetens væren, slik vi så det behandlet hos Heidegger. Vårt liv slik vi lever det, fremstår som en mulighet blant flere muligheter. Vi opplever at vi til en viss grad kan velge hvilke sider ved oss selv vi vil utvikle eller beholde og hvilke vi vil forsøke å forandre. Det å være et selv innebærer å kunne bli annerledes enn seg selv. I eksistensen trer selvet dermed fram som noe uferdig. Det er ikke noe

konstant eller avsluttet hele, men slik Kierkegaard sier det: "Selvet er en syntese av endelighet og uendelighet, [...] som forholder seg til seg selv" (Kierkegaard, 2003, s. 173).

Dette at mennesket som subjekt er *mulighet*, må knyttes direkte opp til hvordan vår selvbevissthet fungerer. På hvilken måte forholder selvet seg til seg selv?

I artikkelen "What is human agency" (Taylor, 1985a) går Taylor til kjernen i vårt refleksive selvforhold og knytter selve den menneskelige aktørstatus til vår evne til selvevaluering. Vi mennesker er ikke bare reagerende vesener som blindt følger vårt begjær eller våre umiddelbare ønsker og følelser. Vi foretar evalueringer av våre egne ønsker; vi vurderer om våre ønsker er ønskverdige.

Taylor knytter sine tanker om menneskers refleksive selvevaluering opp til Harry Frankfurts berømte artikkel "Freedom of the will and the Concept of a Person" (1971). Her skiller Frankfurt mellom det han kaller "first-order desires" og "second-order desires": Vi mennesker er ikke det vi er bare i kraft av våre drifter og umiddelbare ønsker (førsteordens), men gjør oss også tanker om disse førsteordens ønskene; vi kan ønske å ha dem eller ønske å ikke ha dem (andreordens ønsker).

*Besides wanting and choosing and being moved to do this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are (Frankfurt, 1988, s. 19).*

Evnen til å reflektere over seg selv ligger, slik Frankfurt ser det, i vår menneskelige konstitusjon. Denne "andreordens" evaluering av oss selv og våre drifter og ønsker foregår hele tiden i den menneskelige psyke. Det er slik vår selvbevissthet intuitivt "virker". Vi kan ikke unngå å evaluere oss selv. Det er ved dette vi opplever oss selv som mer enn rent instinktive vesener. Vi har evnen til å utsette våre umiddelbare ønsker. Vi kan til en viss grad å velge å følge dem eller ikke.

Denne muligheten for selvevaluering åpner for en prosess der vi mennesker kan utvikle en mer grunnleggende vilje, det Frankfurt kaller "second-order volitions". Vi velger hvilke ønsker i oss selv vi vil identifisere oss med som person, og forsøker å handle ut fra dette. Vår vilje viser seg, slik Frankfurt beskriver det, gjennom hvilke ønsker i oss selv vi *ønsker å ville*. Vi utvikler det vi kan kalle grunnmotivasjoner, som blir uttrykk for hvem vi dypest sett ønsker å være, og disse vurderer vi så våre impulser og ønsker ut i fra. Det er denne evnen til å utvikle en egen *vilje* Frankfurt mener er karakteristisk for det å være en *person*: "Now it is having second-order volitions, and not having second-order desires generally, that I regard as essential to being a person" (Frankfurt, 1988, s. 23). Å utvikle "second-order volitions" blir altså hos Frankfurt ansett som nødvendig betingelse for å være en person. Vår personlige vilje kommer til uttrykk, eller blir til, gjennom denne særegne evne til å kunne stoppe opp og tenke over egne ønsker før vi handler både på kort og lang sikt.

Taylor slutter seg til Frankfurt når han understreker evnen til selvevaluering som essensielt knyttet til det han kaller "human agency". Han skriver:

*..the capacity to evaluate desires is bound up with our power of self-evaluation, which in turn is an essential feature of the mode of agency we recognize as human (Taylor, 1985a, s 16).*

For å forstå hva som er vesentlig i denne prosessen av *andreordens* evalueringer, foreslår Taylor at det vil være fruktbart å skille mellom det han kaller "weak" og "strong evaluations". Med *svake evalueringer* mener Taylor tilfeller der vi foretar avveininger mellom ønsker uten kvalitativ forskjell i verdi. Et av hans eksempler er valget mellom å spise lunch med en gang eller først ta en svømmetur. *Svake evalueringer* er knyttet til relativt trivielle valg; vi kan velge ett alternativ framfor et annet fordi vi ganske enkelt *foretrekker* det. Kontrasten mellom valgene består ikke i deres etiske "klangverdi". Det ene alternativet fremstår ikke som mer moralsk høyverdig enn det andre.

*Sterke evalueringer* har derimot nettopp *kvaliteten* av våre ulike motivasjoner og ønsker i fokus. For eksempel kan vi stå oppe i en situasjon der vi må velge om vi vil forsøke å redde et menneske fra å drukne eller ikke. Her er det intuitivt snakk om valg der det ene alternativet vil måtte fremstå som bedre enn det andre. Et handlingsvalg karakteriseres som feigt, eller uoverveid, mens det andre betegnes som rosverdig, modig eller edelt. Ved sterke evalueringer er det altså snakk om overveielser der våre etiske holdninger blir involvert. Gjennom slike evalueringer kommer våre mest grunnleggende vurderinger av rett og galt, godt og dårlig, til uttrykk. *Sterke evalueringer* er altså uttrykk for det vi opplever som fundamentale verdier for oss, de uttrykker hva vi innerst inne mener er godt og riktig.

Distinksjonen mellom sterke og svake evalueringer er viktig, mener Taylor, fordi den viser at det ikke er evalueringer i sin alminnelighet vi finner definerende for hva det er å være en person, men nettopp sterk evaluering, det at mennesket har en *moralsk* orientering. Vår omgang med oss selv og verden er alltid *verdibasert*. Vi opererer ut fra uunngåelige moralske horisonter. Det er dermed evnen til "strong evaluation" som er karakteristisk for det å være en person, mener Taylor. Mennesket defineres gjennom sine sterke evalueringer, det er disse som er kjernen i det vi kaller identitet eller personlighet.

*The notion of identity refers us to certain evaluations which are essential because they are the indispensable horizon or foundation out of which we reflect and evaluate as persons. .... A self decides and acts out of certain fundamental evaluations (Taylor, 1985a, s. 35).*

Vi er slik i vårt vesen "strong evaluators", ifølge Taylor, vi foretar intuitivt verdidommer som har sterk følelsesmessig betydning for oss. Sterke evalueringer er grunnleggende knyttet opp mot det vi til



enhver tid oppfatter som "oss selv", uttrykk for vårt aktuelle svar på spørsmålet om hvem vi vil være eller hva vi vil realisere. Taylor understreker at det at vi uunngåelig foretar evalueringer av våre egne ønsker og handlinger er uttrykk for at vi alltid har et verdimeslig utgangspunkt som er et resultat av vår sosiale og kulturelle eksistens. Det faktum at vi er "strong evaluators" er uløselig koblet til de gitte forutsetninger som ligger som ontologiske betingelser for vår væren. "Strong evaluators" er noe vi *intuitivt* er idet vi eksisterer i kulturell og sosial samhandling. Vi får *sterke evalueringer* så å si inn med morsmelken. Ifølge Taylor kan vi altså ikke velge *om* vi vil foreta sterke evalueringer. Det er noe vi bare *gjør*, i kraft av å være et menneske oppvokst blant mennesker.

Men Taylor utforsker også videre hvordan slike sterke evalueringer kan utvikles gjennom dyp selvrefleksjon. Vi har tilgang til en refleksjon som vi kan si er av tredje orden, vi kan evaluere vår evaluering av våre ønsker. Vi kan sette oss i en mental posisjon der selv våre mest fundamentale verdier og motivasjoner blir underlagt et kritisk blikk. Taylor skriver: "Our evaluations would always be open to challenge. (...) Evaluation is such that there is always room for re-evaluation" (Taylor, 1985a, s. 39).

I prosessen av selvevaluering ligger det dermed et potensial i Taylors univers, i den forstand at vi har mulighet til å utvikle en dypest sett *egenfundert* vilje. Vi har potensielt tilgang til en omfattende selvrefleksjon som setter hele vårt liv i relieff og stiller oss det grunnleggende spørsmålet: "Do we have it right?" Taylor bruker imidlertid ikke direkte begrepet frihet om denne prosessen. Det er menneskets ansvar for seg selv som er spørsmålet i fokus. Kan mennesket sies å være ansvarlig for sine egne evalueringer? spør Taylor. Dette spørsmålet peker imidlertid henimot den form for frihet som vi kaller autonomi, eller selvbestemmelse og selvlovgivning i kantiansk forstand.

En slik form for frihet er ingen menneskelig selvfølgelighet, ifølge Taylor. Han erkjenner at mange mennesker utvikler verdier og holdninger uten noen høy grad av personlig refleksjon, heller ved mer eller mindre ubevisst å anta normer i omgivelsene uten å stille grunnleggende spørsmålstegn ved dem (se også Frankfurt, 1988). Men dynamikken i vårt selvforhold peker mot muligheten for frihet som autonomi. Hos Taylor fremstår denne form for dyp selvevaluering som et ideal, som et potensial mennesker kan utvikle. Han understreker likevel med stor kraft at mennesket i slike vurderinger aldri kan starte med et tomt utgangspunkt, så å si på et verdinullpunkt, som vi så fyller med vår egen vilje. Vi opererer alltid innenfor en horisont. Vi utvikler ikke vår vilje ut fra ingenting, men ut fra den referanseramme og de forståelser av mening og verdi vi allerede har utviklet i vår kontekst.

Dette er grunnen til at Taylor skarpt avviser det han kaller "the notion of radical choice" (Taylor, 1985a, s. 29). Valgfrihet – i betydningen "radical choice" – slik det fremstilles for eksempel hos Jean-

Paul Sartre, er ifølge Taylor ensbetydende med forutsetningsløse valg ("criteria-less leaps"). Taylor skriver:

*The subject of radical choice is another avatar of that recurrent figure which our civilization aspires to realize, the disembodied ego, the subject who can objectify all being, including his own, and choose in radical freedom (ibid., s. 35).*

Taylor mener altså at de som deklarerer mennesket som fritt i den forstand at mennesket fundamentalt sett *velger seg selv* går for langt. Etter Taylors oppfatning, innebærer Sartres forståelse av menneskets radikale valgfrihet en avskrivelse av valgenes forutsetninger. Han mener Sartre ser bort fra subjektets alltid inkorporerte verdier og kulturelle og språklige erfaringer. Man kan stille spørsmålstegn ved denne tolkningen av Sartre, noe jeg vil komme tilbake til. Men Taylor fastholder som kontrast til det han kaller *radical choice*, at et menneske aldri kan sette seg totalt utenfor sine forutsetninger. Vi opererer alltid innenfor en ramme og et kulturelt utgangspunkt.

*But in fact we cannot understand our responsibility for our evaluations through the notion of radical choice – not if we are to go on seeing ourselves as strong evaluators, as agents with depth. For a radical choice between strong evaluations is quite conceivable, but not a radical choice of such evaluations (Taylor, 1985a s. 29).*

Jeg skal presisere Taylors standpunkt ytterligere. Taylor mener altså at det først blir meningsfullt å snakke om menneskelig selvrefleksjon hvis man tar utgangspunkt i at mennesket i sitt vesen er "a strong evaluator", og dette innebærer at vi *intuitivt* foretar verdivurderinger. Dermed kommer man ikke utenom erkjennelsen av det sosiale og kulturelle meningsgrunnlag som selvrefleksjonens mulighetsbetingelse. Det er kun på basis av felles forståelser og holdninger man opplever som en del av sitt liv at man kan reflektere over seg selv. Som vi så på i punkt 3.3, slår Taylor dermed fast at sosial interaksjon er en *nødvendig betingelse* for at selvrefleksjon kan finne sted. Denne fundamentale forutsetning så vi utviklet i en annen form, men med lik grunnforutsetning, hos Mead. Det er gjennom samspillet med andre vi blir bevisst oss selv, og gjennom å forholde oss til det verdisett og de roller som samfunnet og andre mennesker tilbyr at vi finner en mening i verden som vi handler og reflekterer ut fra. Det er i vår reaksjon på og bearbeiding av slike sosiale roller og normer at vi som person blir til. Selvevaluering oppstår dermed hos alle mennesker i og gjennom det sosiale samspillet, og ikke uavhengig av dette.

Vi tar et lite blikk tilbake til Heidegger. Som vi så over, er menneskets selvrefleksjon hos Heidegger knyttet til det han kaller *Möglichkeitsein*. I selvforståelsen forholder vi oss til oss selv ut fra våre *muligheter* til å være. Vi er "forut for oss selv". Men Heidegger gir (slik Taylor gjør) et bilde av en praksisnær selvrefleksjon. Det Heidegger omtaler som kastetheten, understreker menneskets

forbundethet med foreliggende praksiser. Vår selvrefleksjon oppstår gjennom handling, ut fra den aktuelle konkrete situasjon vi står oppe i. Det er altså med utgangspunkt i en gitt praksis at vi kan reflektere, med basis i de normer og tolkninger vi er en del av i denne praksis. Men denne *faktisiteten* er utgangspunktet, ikke endepunktet. Innenfor rammen av vår kastethet har vi ulike muligheter for væren. Og vi har mulighet for å leve egentlig, i en erkjennelse av eget ansvar og værensmulighet.

Ernst Tugendhat kommer med en interessant framstilling med bakgrunn i Heideggers synspunkter i sin bok "Self-reflection and Self-determination" (1986). Tugendhat legger seg tett opp til Heideggers praksisnære ståsted. Han understreker det intensjonale og handlingsrettede ved vår eksistens som vår selvrefleksjon ikke kan skilles fra. Også Tugendhat hevder dermed at den intellektualistiske modellen for selvforholdet (som vi så kjennetegnet det kartesianske menneskebilde), der menneskets selvrefleksjon forstås som en isolert bevissthets selvbeskuelse, er grunnleggende livsfjern idet den ligger fjernt fra vårt praktiske og handlingsrettede og situerte selv. Når vi som menneskelige aktører forholder oss til oss selv, er det ikke med utgangspunkt i en tilbaketrukket og uengasjert selvrefleksjon, men i situasjoner vi aktivt er en del av og der vi tar fortløpende stilling til spørsmål om hvordan vi vil handle og leve, hvilke relasjoner vi vil ha og hva vi skal engasjere oss i. Vårt selv blir dermed alltid noe foreløpig og utprøvende, og det utvikles gjennom vår stadige respons på den aktuelle situasjon. I vår praksis foreligger det alltid muligheter, en åpning for å "si ja eller nei", for å handle slik eller slik. "Hvem vi er" er noe som forandres og dannes gjennom hvordan vi forholder oss i alle disse situasjonene. Selvets forhold til seg selv blir altså selvets forhold til sin praktiske væren.

Ut fra disse tankene hos Tugendhat, slik de i denne sammenheng samstemmer godt med Taylors, blir altså vårt selv til med utgangspunkt i en allerede foreliggende praksis, og gjennom praksis. Vi er fra begynnelsen av inkorporert i en allerede fortolket verden, en verden vi først må være i før vi stiller spørsmålstegn ved den. Men like fullt, vår evne til selvrefleksjon åpner for at vi skaper vårt eget, vårt jeg, i unik og kreativ individualitet. Vår væren er ikke nødvendigvis bare en mekanisk internalisering eller adoptering av samfunnets normer og gitte atferdsmønstre. Ved vår evne til å distansere oss fra oss selv oppstår det et rom for å gi tilslutning til eller avvise foreliggende praksiser eller verdier. Og i vår handling har vi mulighet til å skape noe nytt, til å overskride det gitte.

Hvordan skal vi forstå denne individualiteten og viljesdannelsen? Åpner selvrefleksjonen muligheten for at mennesket i bunn og grunn likevel kan sies å *velge seg selv*? Om vi så skulle godta Taylors poeng om at vi uunngåelig foretar sterke evalueringer, i utgangspunktet som produkt av en kulturell sosialisering, ser det ikke da likevel ut som vi til en viss grad har frihet til å velge hvilke eller hva slags sterke evalueringer vi til syvende og sist vil gjøre gjeldende for oss selv? Taylor skriver

*Thus the question can always be posed: ought I to re-evaluate my most basic evaluations? Have I really understood what is essential to my identity? Have I truly determined what I sense to be the highest mode of life? Now this kind of re-evaluation will be radical; not in the sense of radical choice, however, that we choose without criteria; but rather in the sense that our looking again can be so undertaken that in principle no formulations are considered unrevisable (Taylor, 1985a, s 40).*

Taylor forklarer menneskets ansvar for sine egne evalueringer gjennom en beskrivelse av det jeg vil kalle en "selvskapende prosess", en prosess som muliggjøres gjennom det faktum at mennesket er et *selvfortolkende dyr* (se punkt 3.3). Vi foretar stadig fortolkninger av oss selv og forsøker å artikulere hva vi anser som godt og riktig. Han skriver:

*Much of our motivation – our desires, aspirations, evaluations – is not simply given. We give it a formulation in words or images. Indeed, by the fact that we are linguistic animals our desires and aspirations cannot but be articulated in one way or another. Thus we are not simply moved by psychic forces comparable to such forces as gravity or electro-magnetism, which we can see as given in a straightforward way, but rather by psychic "forces" which are articulated and interpreted in a certain way (Taylor, 1985a, s 36).*

Det er i denne utprøvende og fortolkende artikuleringen at vi gir mening til oss selv og verden. Og dette er en skapende prosess idet det vi forsøker å definere, ikke er noe som eksisterer uavhengig av våre fortolkninger. Vår fortolkning virker, ifølge Taylor, tilbake på vår erfaring, den er konstitutiv for vår opplevelse.

*These articulations are not simply descriptions, if we mean by this characterizations of a fully independent object.... On the contrary, articulations are attempts to formulate what is initially inchoate, or confused, or badly formulated. But this kind of formulation or reformulation does not leave its object unchanged. To give a certain articulation is to shape our sense of what we desire or what we hold important in a certain way. .... We can say therefore that our self-interpretations are partly constitutive of our experience (ibid. s. 36-37).*

Våre holdninger, den mening vi tilskriver ting, og de verdier vi handler ut fra er dermed ikke bare noe som fremstår som "gitt" for oss, noe utenfor vår kontroll. Det er noe som stadig oppstår for oss som spørsmål, som en utfordring, noe vi streber etter å avklare. Ikke nødvendigvis slik at vi daglig står overfor de store spørsmål om hva som er vårt livs mening eller hva som dypest sett utgjør vår identitet. Men formuleringen av disse grunnleggende holdningene er en pågående prosess. Og vi kan gjennom våre erfaringer eller gjennom møter med andre bli ansporet til å reflektere, til å få nye

tanker og oppnå ny innsikt. Vi er ikke som mennesker én ting, noe endelig og uforanderlig, vi formes og former oss selv gjennom selvfølgelig.

Og det er her vi kan snakke om at vi har et ansvar, mener Taylor. "The challengeability of evaluations", det at vi kan evaluere våre evalueringer, gir oss også et ansvar for dem.

*Responsibility falls to us in the sense that it is always possible that fresh insight might alter my evaluations and hence even myself for the better. So within the limits of my capacity to change myself by fresh insight, within the limits of the first direction of causal influence, I am responsible in the full direct, modern sense for my evaluations (Taylor, 1985 a, s. 39).*

Det er likevel denne stadige bruken av uttrykket "within limits", understrekingen av valgenes grenser og forutsetninger, som gjør at Taylor differensierer seg så kraftig fra Sartre og andre av "frihetens forkjempere". Og det er ut fra samme tankegang han avviser Lockes utsagn om radikal frihet gjennom distanse til seg selv som vi så på i punkt 2.1. Taylor avviser skarpt "the notion of radical choice" fordi vi aldri kan velge oss selv uten forutsetninger. Men han ender likevel opp i en lovprisning av et filosofisk ideal om dyp refleksjon som en vei til selverkjennelse og frihet når han slår fast at vi mennesker, lik filosofen som gir seg i kast med et filosofisk problem, med åpenhet og kritisk innstilling kan reevaluere våre mest grunnleggende verdier og forforståelser.

*If I go to the radical questioning, then it is not exactly that I have no yardstick, in the sense that anything goes, but rather that what takes the place of the yardstick is my deepest unstructured sense of what is important, which is as yet inchoate and which I am trying to bring to definition. I am trying to see reality afresh and form more adequate categories to describe it. To do this I am trying to open myself, use all of my deepest, unstructured sense of things in order to come to a new clarity. [...] This radical evaluation is a deep reflection, and a self-reflection in a special sense, it is a reflection about the self, its most fundamental issues, and a reflection which engages the self most wholly and deeply (Taylor 1985a, s. 41-42).*

Taylor forsøker å nyansere Sartres radikale frihet ved å understreke at mennesket ikke kan sette seg totalt utenfor sin erfaringsbakgrunn eller konstruere seg selv ut fra det tomme intet. I den dype selvrefleksjon er det fortsatt "my deepest unstructured sense of what is important" som er refleksjonens grunnlag eller utgangspunkt. Gjennom artikuleringssprosessen tydeliggjør vi for oss selv hva det er vi vil gjøre til vårt eget livsgrunnlag. Det er en form for personlig aktivering, en klargjøring eller personliggjøring av det meningsgrunnlag og de verdier som finnes i et menneskes erfaringer, Taylor forsøker å beskrive. En slik personlig og dyp evaluering er en "self-resolution", den bringer med seg en inderliggjøring og kraft som ligger i at ens vilje og verdisyn er gjennomtenkt og gjort til eget. Taylor skriver videre:

*Because this self-resolution is something we do, when we do it, we can be called responsible for ourselves; and because it is within limits always up to us to do it, even when we do not – indeed, the nature of our deepest evaluations constantly raises the question whether we have them right – we can be called responsible in another sense for ourselves, whether we undertake this radical evaluation or not (ibid. s. 42).*

Taylors formulering “it is within limits always up to us to do it, even when we do not” peker mot menneskets tydelige ansvar for egne valg. Men formuleringen er noe ullen. Slår Taylor fast at mennesket til syvende og sist er ansvarlig for seg selv, mens han samtidig tar alle forbehold? Er nå mennesket ansvarlig, eller er det det ikke? Er det det noen ganger, eller i ulik grad? Er noen det, men andre ikke? Det kunne vært på sin plass med en ytterligere klargjøring. Taylor synes å forsøke seg på en vanskelig posisjon, å forene det uforenelige, hevde menneskets frihet samtidig som han fastholder dets bundethet, i samme setning. Men er det nå en så umulig posisjon?

Det Taylor åpenbart viser til, er at menneskers forutsetninger kan være forskjellige. Vår tenkning er formet og begrenset av våre erfaringer. I hvilken grad vi evner å foreta en dyp og omfattende selvrefleksjon kan sies å være relativ til både evner, svakheter, eventuelle avvik og ekstrem påvirkning i en eller annen retning, samt til våre læringserfaringer. Vår frihet er ikke ubegrenset. Men innenfor våre begrensninger har vi muligheter som det er opp til oss om vi bruker. Det er en åpenhet i vår eksistens, i vår væren, som gjør eksistensen til vårt ansvar. Og det er disse muligheter, dette potensialet, som gjør at vi til syvende og sist kan sies å være ansvarlige for oss selv “in the full, direct modern sense” (Taylor, 1985a, s.39 ).

Taylor viser altså hvordan mennesket evaluerer og tolker seg selv som et situert selv, innmasket i det meningsgrunnlag det finner i verden, og med sine erfaringer og evner som setter rammer og begrensninger. Men han opererer likevel med et begrep om autonomi eller selvbestemmelse som en form for *potensial for frihet* som ligger i den menneskelige evnen til selvrefleksjon. Han tar forbehold om rekkevidden av denne friheten med henblikk på menneskets sosiale og kulturelle mulighetsbetingelser. Men han fremlegger likevel en slik frihet som et moralsk ideal, som en form for dyp og inderlig væren som ligger der som en mulighet i menneskers eksistens. Dette idealet om autentisitet blir et dannelsesideal. Det er en mulighet for autentisk væren som kan knyttes spesifikt til dannelsesbegrepet, noe jeg vil komme nærmere inn på i kapittel 5.

Ut fra en slik tankegang synes heller ikke kløften til Sartres beskrivelser av menneskers frihet og ansvar for seg selv i realiteten å være så stor. Står Taylors syn egentlig så totalt i motsetning til Sartres eksistensialistiske tanker? Har Taylor rett i at Sartre ikke anerkjenner de menneskelige

valgenes forutsetninger? Jeg skal se litt nærmere på Sartres tenkning, fordi jeg mener denne, heller enn å utgjøre noen utvilsom motsetning, kan utdype og forklare viktige poenger hos Taylor.

## 4.2 Eksistensiell frihet

Jean-Paul Sartre definerer og utlegger friheten som ontologisk grunnsetning ved menneskelivet; som menneskets vilkår. Han kan på et vis sies å trekke den ytterste ontologiske konsekvensen av Taylors ord som sitert over: "because it is within limits always *up to us* to do it [the selv-resolution], even when we do not, [...] we can be called responsible for ourselves" (se s. 65). Frihet må ut fra en slik tankegang sies å være en grunnstruktur ved vår væren, mener Sartre. Vi har et fundamentalt ansvar for oss selv. Det er opp til oss om vi vil fortrenge dette faktum, eller se ansvaret i øynene (Sartre, 2005). Forskjellen til Taylor kan dermed virke påfallende gjennom det faktum at Sartre, i motsetning til Taylor, velger å fokusere på denne eksistensielle friheten og ikke på denne frihetens rammer og begrensninger i praktisk liv. Sartre slår kategorisk fast at siden evnen til selvrefleksjon er knyttet til den menneskelige væren, vil dette i prinsippet si at *vi er dømt til frihet*.

Sartre utvikler sitt filosofiske ståsted ved å videreføre sentrale innsikter fra Heideggers forfatterskap og tydelig stille seg mot dualismen som henger ved det kartesianske menneskebildet. Også for Sartre er mennesket essensielt et menneske *i* verden, det eksisterer i et uendelig og ugjennomtrengelig samspill med verden. Og menneskets kropp og sinn, dets tanker og følelser eksisterer i en enhet som ikke kan skarpt atskilles. Men i Sartres tenkning finner vi en kompromissløshet når det gjelder å fremheve den fundamentale frihet som likevel fremstår som et grunntrekk ved selve den menneskelige eksistens. Sartre skriver i "Being and Nothingness" fra 1943:

*Indeed by the sole fact that I am conscious of the causes which inspire my action, these objects are already transcendent objects for my consciousness; they are outside.[...] I am condemned to exist forever beyond my essence, beyond the causes and motives of my act. I am condemned to be free (Sartre, 2005, s. 461-462).*

Ifølge Sartre er menneskets væren "en væren som er sitt eget *Intet*" idet vår reflektive bevissthet kan foreta en tilbaketrekning i forhold til det som er gitt. I vår bevissthet finnes muligheten for en *negasjon* av det gitte, et *Intet* (Neant), som gjør at vi ser vårt liv som en *mulighet*. Dette *Intet* kan altså sies å karakterisere det rom for frihet som skapes i forholdet mellom det virkelige og det mulige. I Sartres finurlige terminologi lever vi i og gjennom et forhold mellom *væren-i-seg* og *væren-for-seg*. Vi er både oppslukt i verden i vår daglige omgang med tingene og oss selv, og tilbaketrasket fra verden, i en form for meta. Disse to "posisjoner" i forhold til væren, *fenomen* og *bevissthet*, er i

seg selv imidlertid abstraksjoner fra noe som i virkeligheten må ansees å være en enhet og som ikke kan atskilles, mener Sartre.

Sartre benytter en fenomenologisk tilnæringsmåte for å forsøke å definere hva frihet er og begrunne dens eksistens. Noe forenklet kan man si at også Sartre sentrerer friheten i bevissthetens grunnstruktur, i selvets forhold til seg selv og evne til å tenke seg ting annerledes enn de er. Vi har en bevissthet om oss selv og om våre egne drivkrefter, og vi har en bevissthet om at vi har mulighet til å handle på mer enn en måte. Dermed *velger vi oss selv*, hevder Sartre. Og det er dette som manifesterer seg i vår "anguish before freedom", vi har en bevissthet om vår egen frihet og dette gir oss en form for angst over ansvaret som påligger oss.

*The abortive attempts to stifle freedom under the weight of being (they collapse with the sudden upsurge of anguish before freedom) show sufficiently that freedom in its foundation coincides with the nothingness which is at the heart of man. Human-reality is free because it **is not enough**..... It is free because its present being is itself a nothingness in the form of the reflection-reflecting. Man is free because he is not himself but presence to himself. Freedom is precisely the nothingness which is made-to-be at the heart of man and which forces human-reality to make itself instead of to be. For human reality, to be is to choose oneself (Sartre, 2005, s. 462).*

Frihet er dermed vår eksistens' grunnvilkår, skriver Sartre. Menneskets eksistens kommer forut for dets essens. Den vi er, den mening vi gir vårt liv og de mål og verdier vi lever i (vår essens), er derfor noe vi fundamentalt sett *velger*. For Sartre blir det ikke slik at vi i utgangspunktet må anses å være i en ufri tilstand som vi kan forsøke å fri oss fra. Friheten er vår væremåte, den eksisterer i og med den måten vår bevissthet fungerer på. I vår bevissthet "tilintetgjøres" vår "verden" og oss selv, dvs. vår væren fremstår for oss selv som en kontingent eller valgt væren, som en valgt mulighet. Vårt liv er dermed noe vi selv stadig skaper og nyskaper gjennom hvordan vi forholder oss til verden. Og på sitt mest eksplisitte, i skriftet "Eksistensialisme er humanisme" (1993b), formulerer Sartre dette slik:

*Hva betyr det at eksistensen går forut for essensen? Det betyr at mennesket først eksisterer, er til, oppstår i verden, og at det definerer seg selv etterpå. Hvis mennesket, slik som eksistensialistene oppfatter det, ikke kan defineres, kommer det av at det i begynnelsen ikke er noe. Det blir ikke noe før etter hvert, og det blir slik som det gjør seg selv (s. 10).*

Et slikt utsagn kunne vel få Taylor til å se rødt. Men det Sartre avviser i dette avsnitt er ikke tanken om at vi har sosiale eller kulturelle betingelser i vår væren som vi opererer ut fra. Det er ideen om at det finnes en gudegitt menneskenatur, eller en essensialistisk forstått mening i hvert enkelt menneske som det ikke kan fri seg fra, Sartre forsverger. I motsetning til dette skaper mennesket, ifølge Sartre, sin egen mening.



Sartres analyse kan synes å bære tydelige likheter med Lockes synspunkter, som referert i punkt 2.1: Menneskets distanse til seg selv, dets "detachment", er dets mulighet for å "skape" seg selv. Men Sartres tilnærming er fundamentalt annerledes. Det Sartre skriver viser at han avviser dualismen mellom kropp og sinn, mellom "passion and reason" som Locke, i likhet med Descartes, sto for. For Sartre er det ikke slik at vi har en "fri vilje" som eksisterer så å si uavhengig av kroppen og må overvinne "the passional mechanism of the body". Sartre skriver: "Such a trenchant duality is inconceivable at the heart of psychic unity" (Sartre, 2005, s. 463). Friheten kan, ifølge Sartre, ikke fanges som en "ting" vi har. Den er ikke noen løsrevet, "disembodied" størrelse. Den er vår væren. Sartre slår dermed fast at enten er mennesket forstått som helhet fritt, eller det er fullt ut determinert. For Sartre blir det meningsløst å påstå at mennesket er en del fritt og en del bundet. Man kan ikke foreta noen todeling av den menneskelige psyke eller væren. Menneskets følelser og tanker eksisterer i uendelig samspill. Vi eksisterer som en forbindelse mellom kropp og sinn, opplevelse og tanke. Det ved vår væren som kalles frihet, må derfor også gjelde når det gjelder våre følelser og lidenskaper, mener Sartre. Friheten ligger i vår særegne evne til å være bevisst oss selv og hva som driver oss. Vi kan gjennomskue oss selv, ("man is presence to itself"), derfor har vi i prinsippet også tilgang til å "velge oss selv".

Sartres skrifter er en kamp mot deterministiske tilnærminger til å forklare det menneskelige. Determinismen gir mennesker mulighet til å "unnskyld" eller "rettferdiggjøre" sine handlinger ved å skylde på utenforliggende krefter, eller indre lidenskaper ("sin natur") som bestemmende for menneskelivet. Dette er "ond tro", ifølge Sartre. Mennesket flykter fra friheten ved å fornekte den. Eksistensialismens første handling blir i motsetning til dette "å stille ethvert menneske overfor det det er og legge det fulle ansvar på dets skuldre" (Sartre, 1993, s. 11).

"Frihetens fundamentale handling" er "den som gir den særlige handling jeg iakttar, dens mening", skriver Sartre (Sartre, 1993, s. 175). Frihet er altså det at vi selv gir ting deres betydning eller mening. Vi kan ikke forandre det gitte, men vi kan forandre *hvordan vi forholder oss til det*. Og her er vi, etter min mening, tilbake til Taylors "self-interpreting animal". Det er gjennom vår fortolkning og gjennom vår egen artikulering at "vår verden" blir til. Vår fortolkning virker tilbake på og er konstitutiv for vår erfaring, skriver Taylor. Og dette er en fortolkningsprosess som ikke utelukkende kan forklares ved vår bakgrunn, den må sies å være individuell, selv om den ikke er forutsetningsløs.

I "Being and Nothingness" bruker Sartre begrepet "initial project" om de grunnverdier eller fundamentale prosjekter som er førende for hvordan et menneske lever sitt liv: "the original relation which the For-itself chooses with its facticity and with the world" (Sartre, 2005, s. 479). Et menneskes opprinnelige prosjekt kan forstås som den livsmening et menneske lever innenfor, de grunnleggende holdninger som styrer de daglige og stadige valg et menneske foretar. Et slikt "opprinnelig valg" er

ikke noe endelig, det er noe som kan endres og utvikles. Men i vårt daglige liv er et slikt prosjekt noe for oss underforstått og styrende, en oppfatning om oss selv og hvor vi er på vei som leder oss i våre ikke alltid så bevisste valg.

Her kan det umiddelbart synes som om Sartres tanker passer godt sammen med Taylors begrep om sterk evaluering, menneskers intuitive orientering og evaluering ut fra det de oppfatter som godt. Men det springende punkt blir følgende: Kan et slikt opprinnelig prosjekt sies å være *valgt*, eller enda sterkere *bevisst* valgt? Kan et menneskes "initial choice" betraktes som et *fritt valg* hvis det er et spontant eller mer eller mindre ubevisst uttrykk for sosialisering eller erfaring?

Her er det Taylor kommer med sitt rungende nei. Et menneskes "initial projects" eller "original relation with the world" som Sartre kaller det, er ikke noe et menneske kan sies å velge. Dette er umulig tenkning, mener Taylor, man kan ikke velge noe ut fra ingenting. Nettopp her utkrystalliserer det seg en formening om radikal frihet som Taylor distanserer seg fra. Taylor mener at det er meningsløst og omtale opprinnelige grunnverdier som noe vi har valgt, så å si ut fra oss selv. For Taylor må våre valg alltid sees i sammenheng med våre forutsetninger, med den bakgrunn og de forforståelser vi opererer innefor. Og disse er ikke valgt, de er gitt i vår sosiale og kulturelle væren.

Sartre på sin side sier ja. Også de "opprinnelige prosjekter" er *valgt*, og må sies å være *bevisst* valgt, fordi vår bevissthets grunnstruktur gjør at vi alltid har valg. "Frihetens fundamentale handling" (det at vi selv tolker og gir mening til det vi opplever) "er en stadig og uunngåelig fornyende handling", skriver Sartre, "den kan ikke atskilles fra vår væren, men innebærer det stadige valget av seg selv i verden og samtidig oppdagelse av verden" (Sartre, 1993a, s. 175). Dette er altså uttrykk for det faktum at mennesket *er sitt eget Intet*, slik vi så på over. Man må ha i minnet at Sartres forståelse av frihet er grunnleggende ontologisk, han snakker om betingelsene for vår væren. Hans utlegning er ikke en praktisk vurdering av i hvilken grad krefter utenfra kan påvirke våre valg. Ontologisk sett er mennesket fritt og velger seg selv, skriver Sartre, fordi "å ha bevissthet om oss selv og å velge oss selv er en og samme ting". "Hvis ikke noe er i bevisstheten som ikke er en bevissthet om væren, [...] må dette fundamentale valg være et bevisst valg", skriver Sartre (ibid. s. 176).

Slik Sartre forstår det opprinnelige valg er imidlertid ikke dette et slikt valg de fleste av oss forbinder med *bevisste valg*, valg som foretas som resultat av en grundig overveielse. Sartre skriver:

*Når det gjelder valget, må vi insistere på at det ikke dreier seg om et overveiet valg. Og der er ingen overveielser, ikke fordi valget er mindre bevisst eller mindre eksplisitt enn en overveielse, men tvert imot fordi det er grunnlaget for enhver overveielse og fordi, som vi har sett, en overveielse krever en fortolkning ut fra et opprinnelig valg. Man må altså verge seg mot den illusjon som gjør den opprinnelige frihet til en **oppstilling** av motiver og beveggrunner som*

objekter, og så en **beslutning** ut fra disse motiver og beveggrunner. Tvert imot, når motivene og beveggrunnene er der, dvs. når det eksisterer en vurdering av ting og strukturer i verden, da har det allerede skjedd en oppstilling av mål, og følgelig et valg. Men dette betyr ikke at dette dype valg er ubevisst. Det er ett med bevisstheten vi har om oss selv. Denne bevissthet, det vet man, kan bare være ikke-posisjonell. Den er en oss-bevissthet fordi den ikke kan skilles fra vår væren (Sartre, 1993a, s. 176).

Sartre forsøker altså å forklare dette gjennom å omtale den bevissthet det er snakk om ved slike opprinnelige valg som *ikke-posisjonell*. Det er en bevissthet som er ett med væren. Ved dette språklige krumspring begrunner han hvorfor han kaller en slik "original relation" for *valgt*. Han skiller dermed mellom *de opprinnelige valg* og den mulighet for frie *autentiske valg* som er knyttet til en posisjonell selv-bevissthet, en selv-bevissthet mer lik den dype selvrefleksjon vi var inne på over, der mennesket kan vurdere, og i Sartres språk, dermed velge, sine fundamentale verdier. Dette er, så vidt jeg forstår Sartre, en posisjon vi har tilgang til, men som ikke er identisk med den posisjon som forbindes med de mer til grunnliggende og opprinnelige valg.

Disse finurlige detaljene i Sartres univers må tas med i betraktning, etter min mening, for å kunne bedømme om hans syn på frihet og valg egentlig er identisk med "the notion of radical choice" som Taylor beskriver. Jeg mener nei. Taylor fordreier til en viss grad Sartre for å understreke sitt poeng. Sartre setter riktignok ting på spissen i sitt forsøk på å definere den eksistensielle friheten. Men det han skriver er ingen utelukkelse av at valg alltid har forutsetninger. Det er det at vi likevel har muligheter, at det ligger en frihet i vår væren, i vår tolkning av væren, som Sartre vil gripe. Vi opplever at vi har en frihet i handling, og det er dette han vil undersøke strukturen i. Og det han begir seg ut i er en vanskelig oppgave. Lik Kant vil han fastslå friheten, men fridd for den feilslåtte dualismen som hang ved fortidens tenkning. Sartres forståelse av *Intet* kan sies å være et ekko av Kants transcendentale begrep om frihet. Men hos Sartre er dette en frihet som forstås som forankret i den empiriske verden, i praksis. Det er ikke et begrep om frihet som er løsrevet fra kroppslig og sosial væren, men en forståelse av at friheten nettopp befinner seg sammenvevd med vår praktiske væren i verden. Sartre forsøker å forklare hvordan vi som "hele mennesker", nettopp med både kroppslige, sosiale og reflektive sider som opererer i enhet, likevel er fri. Tanken er besnærende befriende. Og uten tvil er det en av eksistensialismens formål: Det å gjøre mennesker bevisst på sin frihet vil ha konsekvenser for deres selvforståelse og dermed deres handlefrihet. Å tenke om seg selv som fritt vil innvirke på hvordan mennesker takler og mestrer de mulighetene som finnes i deres væren.

Sartres senere skrifter viser at han ytterligere tar inn over seg det faktum at mennesker alltid opererer ut fra forutsetninger som er med på å sette rammer og begrensninger for våre valg. I et intervju sent i livet sier Sartre det slik:

*I believe that a man can always make something of what has been made of him, that is the definition I would give today of freedom, the little movement which makes of a totally conditioned social being a person who does not reproduce in its entirety what he received from his conditioning (Sartre, 1974, s. 35, referert i Alford, 2005, s. 62).*

Her virker Sartre adskillig mer moderat, og det han skriver er mer i samsvar med Taylors tanker. Taylors innvending om at Sartre mener vi skaper oss selv "out of nothing at all" samstemmer altså dårlig med Sartres poeng. Sartres radikale frihet nyanseres gjennom en forståelse av at friheten ikke er uten vilkår. I sine senere skrifter viser Sartre tydeligere at han tar høyde for at dette "rom for frihet" ikke er noe ubegrenset eller vilkårsløst. Og allerede i "væren og intet" viser han sin forståelse av hvordan vår medværen, vårt forhold til andre mennesker, virker sterkt inn på vår frihet. Vi ser oss selv gjennom de andres blikk, og dette er noe som i prinsippet hemmer vår opprinnelige frihet, ifølge Sartre. Vi definerer oss selv gjennom vår relasjon til andre, ergo ligger betingelsene for vår frihet i våre relasjoner. Men idealet er likevel at vi ikke "går totalt opp i" forholdet til andre slik at vi mister oss selv og vårt eget ansvar for oss selv. Det er bare gjennom å differensiere oss fra andre og skape vår egen stemme at vi kan ta fullt ut ansvar for oss selv (Sartre, 1992).

Taylor er imidlertid ikke alene om å tolke Sartre dit hen at han forsvarer en tese om forutsetningsløs frihet. David E. Cooper skriver i sin bok "Existentialism" (1999):

*His [Sartres]"chooser" is "acosmic, lacking in that specific weight by which real people are kept attached to an already interpreted world. And he sounds like a "pure intellect", classifying and evaluating everything as he decides, and not a "natural self" immersed through physical activity in a world already replete with significance for him (s. 161).*

Dette karikerte bilde av Sartres syn på eksistensiell frihet er utbredt. Jeg har forsøkt å vise at dette bildet kan vise seg å bunne i en misforståelse av Sartres begrepsbruk, mer enn å reflektere Sartres oppfatninger. Sartres retoriske grep, å likestille menneskets ansvar for seg selv og sitt liv med at mennesket fundamentalt sett *velger* seg selv, er ingen forsvingelse av valgenes forutsetninger, men en radikal måte å uttrykke seg på. Merleau-Ponty, som velger mer moderate formuleringer i sin beskrivelse av den eksistensielle friheten, skriver:

*We must not say that I continually choose myself, on the excuse that I might continually refuse what I am. Not to refuse is not the same as to choose. [...] While I can no longer*

*pretend to choose myself from [...] nothing at all, I do possess the power of "general refusal" and the power "to begin something else" (Merleau-Ponty, 2002, s. 452).*

Det er en slik "power to refuse" og "to begin something else" som Taylor også tillegger mennesket, slik vi var inne på i forrige avsnitt. Og vil jeg hevde, det er også dette som er Sartres grunntanke når han beskriver mennesket som en "velger" med ansvar for seg selv. Sartres hovedpoeng er at vi alltid har mulighet til å overskride den situasjon vi er en del av: "Vi velger verden - ikke dens sammenheng i-seg-selv, men dens betydning – ved å velge oss selv" (Sartre, 1993a, s. 177).

Virkeligheten er ikke rene fakta som vi bare passivt må forholde oss til. Våre erfaringer av "fakta" avhenger av hvilken mening vi gir dem. Det er altså til syvende og sist vi selv som skaper vår virkelighet gjennom at vi velger hvordan vi tenker om den, mener Sartre. Hans tanker om dette reflekterer ideen hos de gamle stoikere om at det er den "indre frihet" som er den virkelige frihet. Epictetus skriver for eksempel: "What upset people is not the things in themselves, but their judgements about the things" (Handbook, 5, ref. i Alford, 1988. Se også Arendt, 1969, s. 146-147).

At mennesket "skaper" sin virkelighet gjennom sin fortolkning, er jo også i høyeste grad Taylors tanke. De to posisjoner, Sartres *radical choice* og Taylors *radical self-evaluation*, er altså kanskje ikke riktig så ulike som Taylor skal ha det til. Taylor karikerer etter min mening Sartre og underslår dermed hans hovedpoeng. Begge peker de mot en form for frihet som ligger i menneskers tolkende eller meningsgivende, skapende forhold til sin verden. Men ulikheten blir tydelig gjennom at Taylor tenderer til stadig å understreke begrensningene, denne fortolkningens mulighetsbetingelser, mens Sartre i all hovedsak fokuserer på mulighetene, altså den eksistensielle frihet. De to tenkere velger en totalt forskjellig måte å nærme seg den velgende kraft som ligger som potensial i det menneskelige selvforhold på.

Når det gjelder synet på moral eller på verdier, utkrystalliserer det seg også en tydelig forskjell i Sartres og Taylors verdensanskuelse. Når Sartre skriver at mennesket selv velger sine verdier, forfekter han en form for moralsk subjektivism som er ansett for å være i Nietsches ånd. Våre verdier er den mening vi projiserer på verden, mener Sartre. Dette synes nettopp å sette mennesket i en slik radikalt fri posisjon som Taylor avviser. Kan vi sies å oppfinne våre egne verdier? Det er imidlertid vesentlig å ha klart for seg at det å hevde at verdier essensielt er en menneskelig intersubjektiv eller subjektiv "oppfinnelse", ikke er det samme som å si at et menneske ikke i sin sosiale væren opererer innefor rammen av slike verdier. Taylors kritikk av Sartre skyter derfor også her over mål. Sartre sier ikke at et menneske tenker og handler uten moralske horisonter, men han hevder at siden disse ikke er objektivt sanne størrelser, er de verdier som vi fundamentalt sett kan

evaluere og eventuelt velge å kvitte oss med. Vi kan reflektere oss frem til at vi vil at andre verdier skal gjelde for oss selv.

Men Sartre mener åpenbart ikke at moralske verdier er noe som eksisterer uavhengig av de mennesker som bekjenner seg til dem. Hva så med Taylor? Står Taylor for en form for moralsk realisme i sitt essay om "human agency"? Mener han at et menneskes sterke evalueringer er uttrykk for objektivt sanne eller virkelige størrelser som et menneske må *innse* eller "endorse" som Taylor på et tidspunkt kaller det? (Taylor, 1985a). Dette vil være å trekke det for langt, ut fra Taylors egne utsagn. Taylor kan i visse sammenhenger synes å helle i en retning av en moralsk realisme som Ruth Abbey (2000) kaller "falsifiable moral realism". Han påpeker at mennesker *erfarer* moralske normer som forpliktende og virkelige, ikke som oppfinnelser de bare kan gjøre det av med. Menneskers erfaringer av moral står dermed i motstrid til en subjektivistisk tenkning, normer oppleves som noe "overmenneskelig", og får dermed status hos Taylor som virkelige, men formbare eller falsifiserbare. Våre verdier kan dermed ikke betraktes som våre oppfinnelser, ifølge Taylor, fordi de er tilegnet i et sosialt og kulturelt univers og oppleves som virkelige og følelsesmessig bindende. Vi skal se litt nærmere på dette senere i oppgaven. Men det er viktig å understreke: Selve fenomenet *sterk evaluering* som vi så på over, er på ingen måte det samme som moralsk realisme. Et menneske kan godt sies å foreta sterke evalueringer, uten at det dermed fastslås noe om disse verdienes moralske status. Å påpeke det fenomenet at mennesket handler ut fra sterke verdier - at det ontologisk sett, i sitt vesen, er en "strong evaluator" som handler innenfor moralske horisonter - sier i seg selv ingenting om disse verdienes opprinnelse. Det er ikke det samme som å hevde at disse verdiene eksisterer uavhengig av mennesket. Denne feilkoblingen støter man på i tolkninger av Taylor (se Laitinen, 2008), men dette bunner slik jeg ser det i en sammenblanding av fenomener.

Et hovedpoeng i denne oppgaven, å fremheve menneskets potensial for selvforståelse og frihet, er altså nært knyttet til forståelsen av den menneskelige evnen til selvrefleksjon og selvevaluering som jeg har diskutert hittil i dette kapittelet. Etter min mening kan man her hente viktige innsikter både fra Taylor og fra eksistensialistisk tenkning, også slik denne fremtrer hos Sartre. Dette er ikke å underslå ulikhetene mellom disse to tenkerne, som er tydelig. Taylors presisering av menneskets horisont og verdimeslige fundament er viktig og bidrar til å nyansere forståelsen av en eksistensiell frihet. Hos Taylor blir frihet mer å betrakte som et ideal, som noe man kan søke å oppnå gjennom en streben mot selvforståelse og selvdannelse. Taylors understrekning av den sterke evalueringens uungåelighet viser oss med all tydelighet menneskets innveddhet i sosial praksis. Sartre på sin side er opptatt av å fastslå den eksistensielle friheten. Frihet er i en slik forståelse menneskets grunnvilkår. Men dette vil ikke si at mennesket nødvendigvis må betraktes som isolert og uavhengig. Man må

tenke seg at denne friheten utspiller seg i et situert selv, i og gjennom menneskelig handling, og i en essensielt relasjonell menneskelig virkelighet.

Hva kan så de ovenstående betraktninger om menneskets selvrefleksjon si oss om et av mine grunnleggende spørsmål for denne avhandlingen: Om hva det vil si å være et selv eller å ha en identitet? Jeg skal undersøke dette videre i de følgende avsnitt. Og jeg vil utfordre Taylors posisjon på dette området. For Taylor fremholder riktignok muligheten for "radical self-evaluation". Men slik jeg leser ham, er det en spenning i hans posisjon. Holder han ikke likevel fast i et ganske deterministisk syn på identitet når han slår fast hvordan fundamentale sterke evalueringer er "indispensable" for et menneske, eller "inseparable from ourselves as agents" (Taylor, 1985a s. 34). Hvordan kan vi tolke Taylors syn på den åpenhet og frihet som ligger i selvfortolkningen i lys av hans understrekning av viktigheten av å ha en fast identitet?

### 4.3 Selvet og Identitet

Erkjennelsen av menneskets evne til "fremmedgjøring fra seg selv" gjennom selvrefleksjon er nødt til å skake ved den vanlige oppfatning at selvet er noe enhetlig, entydig og sammenhengende, som vedvarer i så å si samme form over tid. At vi er *oss selv*, impliserer imidlertid for de fleste av oss en følelse av kontinuitet. Vi tenker oss at vi er "den samme" selv om årene går. Vår forståelse av begrepet *identitet* bunner nettopp i betydningen "lik som seg selv", at det er noe som er konstant selv om det forandrer seg. Identitet er opplevelsen av "hvem vi er"; det er en formening om karakter, om holdninger, om livsinnstilling. Og ofte knyttes dette til forestillingen om at vi har en indre kjerne, - "vårt sanne og virkelige selv". Men, det vi kaller vårt selv er i virkeligheten ikke én ting, det er ulike og ofte motstridende impulser og tanker. Brian Fay (1996) skriver: "By their very nature self-conscious beings cannot be unitary, integral entities" (s. 36). Vårt selv er jo både jeget som reflekterer, og det jeget vi reflekterer over. Det er et spenningsfylt felt av motsigelser og ambivalens.

De tanker om selvforholdet som jeg har anført over, leder oss dermed ubønhørlig vekk fra den vanlige forestillingen om at vi har et slags iboende selv som kan utfoldes eller oppdages. Vi kan ikke lenger operere med en substansiell forståelse av selvet, en forestilling om at vi har et slags medfødt eller nedlagt indre, en sjel eller en essens. Selvet er ikke noe vi *har* som kan avdekkes. Det er snarere noe vi *blir* gjennom selve prosessen av selvrefleksjon. Selvet skapes og nyskapes i en kontinuerlig prosess mediert av interaksjon med andre, det blir til *i mellom* mer enn *i*. Fay skriver:

*Perhaps there isn't a "true self" at all; instead maybe the self is rather a way of being which is created anew in the very process of interacting with others and with ones environment? (Fay, 1996, s. 36)*

En skjellsettende tanke? Vil dette si at hele vår oppfatning av selvet som noe enhetlig og vedvarende er en eneste stor illusjon? Er selvet bare "flagrende eller flytende relasjon", noe som glipper ut av fingrene i det øyeblikk du forsøker å fange det? Er det bare fragmenter og øyeblikks erfaringer, eller er det rett og slett en språklig konstruksjon?

I postmodernistisk selv-psykologi legges det vekt på det fragmenterte selv som fluktuerer mellom ulike del-selv avhengig av situasjon. Dette "lappeteppe-selvet" synes å være i konstant forandring. Vår personlighet speiler de andre som vi forholder oss til i en gitt kontekst, slik Erving Goffmann hevder i sin bok "The presentation of Self in Everyday Life" (1959). Ut fra en slik tenkning kan det se ut som om selvet ikke er noe annet enn sine ulike roller. Mennesket har flere selv og flere stemmer og disse kommer til uttrykk og blir til under ulike omstendigheter. Forestillingen om en "indre kjerne" er i en slik tenkning fullstendig forlatt (Hundeide, 2003).

Etter min mening bringer det oss inn i absurditeter hvis vi trekker dette ut i det ekstreme og antar postmoderne karikaturer som at alt er bare overflate, eller språk, og at subjektet som sådan er "dødt". Selv om man forlater et syn på selvet som en iboende, lukket størrelse, virker det lite plausibelt teoretisk å skulle oppløse den enheten vi mennesker tross alt føler i oss selv og som reflekteres i begrepet jeg. Det er et element av fellesmenneskelig intuisjon og opplevelse som sier oss at denne forestillingen om et selv ikke fullstendig kan avskrives som språklig konstruksjon uten rot i noen annen virkelighet. Vi opplever (selv om vi oppfører oss forskjellig i ulike situasjoner) at det er vi selv som gjør det ene i dag, det andre i morgen; det er ingen radikalt annen. Det språklige pronomeren "jeg" er for oss ikke bare et fenomen i språket; vi opplever at vi er en enhet som vi kaller jeg.

Dette er også uløselig knyttet til den kroppslige dimensjonen av selvet; selve den fysiske enheten vi er knyttet til og som plasserer oss i et *topos*. Vi er et jeg som handler i verden, avgrenset av vårt fysiske jeg. Vi har tanker som er sentrert i vårt eget sinn, *våre* tanker. De er knyttet til en biologisk og fysisk enhet. Og i disse tankene er det kontinuitet såvel som forandring. Men i tillegg til denne kroppslig forankrede (eller *logiske*) identitetsopplevelsen, utvikler vi også et begrep om identitet som er knyttet til en formening om personlighet. Våre erfaringer, vår hukommelse og vår forestillingsevne virker sammen og skaper en indre forestilling om identitet.

Når jeg i denne sammenheng fremmer et interaksjonistisk eller sosialt syn på selvet og understreker hvordan selvet må betraktes som en prosess som blir til "gjennom møtet", eller gjennom det som



skjer ”i mellom”, er dette dermed ikke det samme som å si at vi ikke har en indre sfære eller en egen tankeverden som konstituerer oss som et selv. Selvet som sådan forflyttes ikke ut i verden eller oppløses. Men det syn på selvet som utkrystalliserer seg er et åpent og ikke et lukket selv. Det er et selv som stadig blir til i samspillet - både utenfra og innenfra.

Det kan fortsatt til en viss grad gi mening å operere med metaforen ”vårt indre rom”. Men en slik rom-metafor har ofte skapt en forestilling om selvet som noe som oppstår ”innenfra” og dermed som mer privat eller uforanderlig enn det i virkeligheten er. Fay skriver dermed:

*As such, the self would not then be a fixed entity with definite boundaries, but a process whose nature was fluid and changeable depending on the sorts of self-referrings undertaken.[...] The self should be conceived as an ongoing activity of self-creation rather than a pre-existing container of experience. Better to think of it as a multifaceted, internally conflicted field of potential energy which becomes actualized in interaction with others, than as a fixed solid substantial thing. The notion of the self as an integral thing is revealed to be a myth (Fay, 1996, s. 39).*

Vårt selv må dermed betraktes som *prosess* mer enn resultat. Det er noe blivende. Dette bringer tanken tilbake til Kierkegaard og hans beskrivelser av selvet. I ”Sygdommen til Døden” fra 1849 skriver Kierkegaard:

*Men hva er Selvet? Selvet er et Forhold der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. [...] Mennesket er en Synthese av Uendelighet og Endelighet, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellom To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv (Kierkegaard, 2003, s. 173).*

Kierkegaards utlegninger om den fortvilede selverkjennelsens mange faser, gir nettopp et slikt bilde av hva selvet er: en relasjon, en åpenhet, en ufullstendighet og et ansvar. Mennesket er ”endnu intet selv”, det er ”dømt til” en tilstand av selvrefleksivitet og heri ligger dets frihet og dets fordring, ifølge Kierkegaard.

Kierkegaard beskriver selvet som en *syntese*. Dette har referanser til Hegels dialektikk - en idé om utvikling som en bevegelse fra tese, i møte med antitese og til syntese. En syntese blir til gjennom en slags sammensmeltning av motsetninger. Noe nytt og uventet oppstår ut av møtet med noe som er annerledes. Hos Kierkegaard benyttes dette som bilde på hva som skjer i selvforholdet. Selvet er et Forhold, og i dette forholdet møtes motsetninger, og individualiteten og friheten skaper sammensmeltning eller syntese.

*Denne Synthese er et Forhold, og et Forhold, der, om end deriveret, forholder sig til sig selv, hvilket er Frihed. Selvet er Frihed. Men frihet er det Dialektiske i Bestemmelserne Mulighed og Nødvendighed (Kierkegaard, 2003, s. 187).*

For Kierkegaard er det i selvforholdet, (som nettopp fordi det er et forhold, åpner for friheten), at selvet blir til som Syntese. Mark C. Taylor (1980) påpeker at Kierkegaard, i motsetning til Hegel, understreker at den syntesen som skapes i selvet representerer en *diskontinuitet*. Det ligger ingen nødvendighet i sammensmeltningen. I Selvet skapes det noe genuint nytt. I Forholdet kommer det til syne som Kierkegaard kaller "Spirit", og som han karakteriserer som "freely sustained coincidence of opposites". Friheten viser seg gjennom det faktum at motsetninger syntetiseres. Og syntesen er noe uforutsigbart. Det er individets frie selvbevisste aktivitet som stadig skaper selvet som syntese. Og dette er en prosess som stadig pågår, det er selvskapningen: "What is this Self of mine: it is the most abstract of all things, and yet it is at the same time the most concrete – it is freedom", skriver Kierkegaard (2004, ref. i Taylor, 1980, s. 171).

Vi kan gjenkjenne den frihet eller spontanitet i selvet som også Mead forsøker å fange i sitt begrep om *The I*, slik jeg var inne på i punkt 3.2. Kierkegaard sier det slik at et menneske blir en syntese av *uendelighet* og *endelighet*, det timelige og det evige, frihet og nødvendighet. I selvet oppstår en stadig fornyende sammensmeltning eller kombinasjon av ulike faktorer, ytre og indre, med elementet av frihet og nyskapning som bærende prinsipp. Slik representerer menneskelivet for Kierkegaard "forholdet mellom Mulighed og Virkelighed". ..., "det at være forholder sig som en Stigen til det at kunne være"(Kierkegaard, 2003, s. 174-175).

Hos Kierkegaard er vi tilbake i det indre selvrefleksive rom, men Kierkegaard gir oss en glimrende beskrivelse av dette rommets åpenhet og foranderlighet. Ut fra Kierkegaards tanker ser vi et selv som blir til som samspill, i spenningsfeltet mellom motsetninger.

Også i Charles Taylors univers er selvet et mangfoldig felt av ulikhet og diskrepans. Men Taylor betoner hvordan mennesket opprettholder en kjerne i selvopplevelsen gjennom sin *identitet*. For Taylor er identitet et kjernebegrep som definerer mennesket som moralsk vesen som uunngåelig foretar sterke evalueringer, slik vi så på i punkt 4.1. Identitet er for Taylor uløselig forbundet med et menneskes *verdier*:

*[There is] an essential link between identity and a kind of orientation. To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary (Taylor, 1989, s. 28).*

”Our identities, as defined by whatever gives us our fundamental orientation, are in fact complex and many-tiered”, skriver Taylor (1989 s. 28-29). Men han fastslår likevel: ”we combine inescapable diversity and [a] continuing struggle for unity” (Taylor, 1997, ref. i Abbey, 2002, s. ). Taylor mener altså at det i vårt selv pågår et kronisk arbeid med å opprettholde en sammenheng og en helhet i selvpplevelsen. Vi binder alle våre ulike impulser og forestillinger sammen i en fortelling om hvem vi er og hva vi står for. Og dette konstituerer vår identitet, vårt svar på spørsmålet ”who am I?” ”What does answer this question for us is an understanding of what is of fundamental importance to us,” skriver Taylor.

Som jeg var inne på i innledningen til denne oppgaven, presenterer ikke Taylor noen eksakt definisjon av begrepene selvet og identitet, men bruker dem på ulike måter i ulike kontekst og av og til som beskrivelse av samme fenomen. Siden dette er begreper som tillegges svært ulike betydning i andre sammenhenger, kan dette oppleves upresist. Det er viktig å ha i mente at Taylor bruker selvet både som et historisk begrep og som ontologisk. I visse sammenhenger bruker han det åpenbart mest metaforisk eller retorisk, som et begrep om en kulturell forestilling, slik vi var inne på i punkt 2.1. Men han nærmer seg også selvet langs en ontologisk dimensjon og beskriver universelle og konstante trekk ved det å være menneske (se punkt 3.3). I sistnevnte sammenheng ville det være fruktbart med en tydeligere nyansering mellom begrepene selvet og identitet. Selvsagt ville et slikt skille være rent teoretisk. I praksis er dette tett sammenvevde og ganske udefinerbare prosesser. Men ut fra det Taylor skriver gir det mening å foreslå følgende: Selvet kan sies å omfatte hele den prosess eller mangfoldige strøm av erfaring og relasjon som danner oss selv som et jeg, en prosess som har både kroppslige, sosiale og reflektive dimensjoner. Identitet på sin side er i Taylors univers knyttet til det biografiske og verdiorienterte bilde vi til enhver tid har av ”hvem vi er”. Det er det vi oppfatter som vår ”kjerne”, eller det sentrum vi skaper oss som gir en viss orden i kaos. Vi skal i neste punkt se på hvordan et slikt bilde av vår egen identitet blir til gjennom narrativ konstruksjon.

Det som imidlertid er Taylors hovedfokus, er å undersøke hva det er som nærer eller skaper denne forestillingen om identitet. Er identitet noe vi skaper eller er noe vi overtar? Kommer den innenfra eller utenfra? Det blir jo ganske opplagt ikke her snakk om noe enten – eller. Men spørsmålet er: Hvor legger man vekten?

Jeg vender et øyeblikk tilbake til Kierkegaard, som vi så på over. Et poeng som er verdt å legge merke til i vår sammenheng, er Kierkegaards motsats til Hegels forståelse av selvet, som skinner igjennom i ovenstående sitater. Hegels tanker om selvet gir oss et bilde av et selv som i stor grad går opp i helheten, i en abstrakt enhet. Hos Hegel blir det en *intern* forbindelse mellom selvet og verden, en forbindelse som beskrives i så flytende termer at selvet synes å forsvinne i det store hele. For Hegel er enheten det overordnede. Fellesskapet kommer først. Forholdet mellom individ og fellesskap blir

framstilt som en gåtefull enhet mellom identitet og differens. Kierkegaard protesterer mot denne tendensen i Hegels filosofi "to dissipate concrete individuality in abstract universality or to lose the self in the crowd", skriver Mark C. Taylor (1980, s. 180). For Hegel er det å ha et autentisk selv det samme som å være en del av et fellesskap. "Hegels contention [is] that the fulfilment of selfhood presupposes membership in spiritual community" (ibid.).

Kierkegaards tanke er en annen. Han understreker, i motsetning til Hegel, det rent individuelle ved det menneskelige selv. For Kierkegaard er selvdannelsen en reise eller prosess som tvert imot individualiserer, det er det unikt egne som kommer fram i selvforholdet. Identitet er ikke noe som oppstår *i enhet med fellesskapet*, men som en *differensiering* fra fellesskapet.

Her står det klart fram to ulike tilnærminger til å forstå hva som representerer "the fulfilment of Self", for å bruke en tayloriansk vending. Én som vektlegger den sosiale væren og én som vektlegger den individuelle. Hegel opererer med et begrep om kommunikativ frihet, som innebærer at individet oppgår i fellesskapet (Franco, 1999). Mens for Kierkegaard er frihet, forstått som Spirit, den individuelle væren, "spirit is exactly this, not to be like others" (Kierkegaard, 1968, ibid., s. 179).

Vi må se på Taylors posisjon i dette landskapet.

Ulikheten mellom Hegel og Kierkegaard her kan synes å bære tydelige likheter til den motsetningen mellom Taylor og Sartre vi så på over. Taylor differensierer seg så skarpt fra Sartre nettopp med begrunnelsen at Sartre avviser (selv om man kanskje heller burde si nedtoner) fellesskapets betydning for den individuelle selvrealisering. Er det slik at Taylor i bunn og grunn bærer en hegeliensk tankegang i seg, og setter individet i intern og uløselig forbindelse med fellesskapet, på bekostning av individualiteten?

Spørsmålet er om Taylor ville godta denne spørsmålsstillingen. For må det egentlig være en tydelig motsetning mellom individualisering og enhet med fellesskapet? Taylor mener vel heller at dette er to så tett sammenvevde prosesser at de ikke kan atskilles. Han mener nettopp at det å dannes som et selv innebærer begge deler, ikke enten - eller. Det er her Taylor forsøker seg på sin egen form for "syntese"; individet sies å kunne utvikle sin autentiske identitet gjennom en individuell prosess som innebærer inderliggjøring og utvikling av egen livsmening, men med basis i og gjennom fellesskapets normer. Fellesskapet er mulighetsbetingelse og dialogisk og virkeliggjørende arena, men det er i sin egen tankeprosess at mennesket likevel skaper seg selv som "seg selv". Taylor beholder dermed et skinn av det hegelske perspektivet, fellesskapets uunngåelighet, men har i seg et genuint eksistensialistisk motiv om autenticitet som "å bli sin egen" (mer om dette i punkt 5.2).

Taylor forsøker altså å forene frihet og tilhørighet. Individet får i utgangspunktet sin identitet gjennom det samfunnet det tilhører. "To know who I am is to know where I come from", skriver

Taylor (1989, s. 35). Samfunnets normer, verdier og praksiser former i stor grad innholdet i våre følelser og erfaringer. Men, som vi så på i forrige punkt, mener ikke Taylor at vi adopterer dette blindt, vi gjør det gjennom selvfortolkning og artikulasjon *til vårt eget*. Identifikasjon med fellesskapet og frihet er altså mulig samtidig, hevder Taylor. Men Taylor støter på logiske problemer ved denne anvendelsen. Dette kan jo høres enkelt og greit ut, men etter min mening er det en spenning i denne posisjonen som forblir uforløst. Når Taylor anvender hegelske tankefigurer, men frakoblet Hegels metafysiske forestillinger, faller noe av fundamentet for argumentasjonen bort. Hegels begrep om "Sittlichkeit" er et begrep om individenes virkeliggjøring gjennom fellesskapets normer og moralske forpliktelse i forhold til fellesskapets institusjoner. Hegel understreker ved dette at menneskene ikke oppnår sin mest utviklede moralske eksistens som individer, men som medlemmer i samfunn. Dette begrunnes gjennom Hegels teleologisk tankefigur om Geist, om åndens utvikling i historien (Fossland og Grimen, 2001).

Taylor forkaster denne tanken om Geist, men tanken om menneskets essensielle forbindelse med fellesskapet ønsker Taylor å videreføre. Hans tanker om identitet synes derfor i mange tilfeller å peke mot at et menneske virkeliggjør seg selv best gjennom å *bekreft*e sin gitte kulturelle identitet og tilhørighet til et fellesskap. Posisjonen blir problematisk fordi det jo (uten Geist) ikke lenger finnes noen grunn til å hevde at det moralske eller verdimeslige grunnlag som finnes i kulturen nødvendigvis utgjør det beste for menneskene. Det er ikke lenger noen logisk forbindelse mellom *er* og *bør*. Hvorfor skulle det da være slik at et menneskes identitet *bør være* så uløselig knyttet til identifikasjonen med fellesskapet? Hvorfor skulle målet være å "velge" eller inderliggjøre i seg selv de verdier eller tradisjoner man er oppvokst med? Taylor synes for lett å gli over fra en *ontologisk skrivemåte* - der han betrakter menneskets sterke vurderinger (slik de uunngåelig utvikler seg innenfor et sosialt fellesskap) som mulighetsbetingelser for refleksjon - til en *normativ form*, - der disse sterke evalueringer plutselig er "inseparable from ourselves as agents". "Shorn of these we would cease to be ourselves", skriver Taylor, "lose the very possibility of being an agent, [...] and hence break down as persons, being incapable of being persons in the full sense" (Taylor, 1985, s. 34-35). Taylor heller her mot en kobling mellom det faktiske og det normative som er svært problematisk. Han synes å mene at våre moralske horisonter er nærmest ufravikelige, at den identitet man *har*, *bør* man også holde fast ved. Han antyder at det å gå mot sin egen bakgrunn ville være å "avvise seg selv" i en slik grad at det ville være selvødeleggende. Målet blir å bli bevisstgjort i forhold til fellesskapets verdier og gi dem en form for egen tilslutning.

I enkelte passasjer i Taylors verk synes dermed individets identitet å være så avhengig av identifikasjon med fellesskapets normer og fortellinger at enhver form for reell frihet smuldrer bort. Våre sterke evalueringer, slik de er gitt som identitetsskapende og sterke følelsesmessige responser

av vår kultur, er ikke noe man uten videre kan kaste på båten. Mennesket må knytte sitt eget livs historie opp mot den meningsfulle sammenheng det er en del av, hevder Taylor. Slik kan hans begrep om identitet synes å peke bakover mot en tid da mennesket var sterkere knyttet til tradisjon og bundet til fastlagte sosiale normer. Hans tenkning får et klart kommunitaristisk preg. Men Taylor kan åpenbart ikke mene at mennesket er *determinert* av sin kulturelle identitet. Andre steder legger han vekt på det tolkende, meningssøkende individ som dannes som et selv gjennom kommunikasjon og åpen og undersøkende refleksjon. Her kan han lett tolkes dit hen at mennesket har stor frihet i sin selvdannelse, og at identitet er en mye mer fleksibel størrelse, noe man skaper for seg selv. Det er denne spenningen i Taylors posisjon som gjør at han kan oppfattes tvetydig.

Er man imidlertid velvillig innstilt, og like oppsatt på å løse frihetens problem som Taylor, kan hans løsning virke tiltalende. Han unngår det vi kan kalle "det individualistiske mistaket", å tro at mennesket tolker og skaper seg selv uavhengig av felles meningsstrukturer. Den intersubjektive mening gis for Taylor altså forrang for den rent subjektive. Likevel presenterer han en optimistisk tro på et menneskets livsmuligheter: muligheten for selvrefleksjon, frihet og personlig engasjement gjennom egen tolkning og meningskapning. Jeg er tilbøyelig til å tolke Taylor i denne retningen. Hans betraktninger om "human agency" gir oss, slik vi så på i punkt 4.1, begrunnelser for å kunne forstå menneskets potensial for selvbestemmelse. Taylors hovedpoeng synes å være at mennesket *må ha* noen verdier eller horisonter å operere ut fra, og at det å ha et utviklet begrep om slike identitetsdefinerende verdier er vesentlig for livsdyktighet. Men dette vil ikke si at vi må beholde våre opprinnelige eller "gitte" horisonter så å si uforandret. Identitet er noe som er i bevegelse. Det er ikke bare et spørsmål om hvem jeg *er*, men om hvem jeg *vil være*. Identitet er dermed nært knyttet til det potensiale for autonomi som jeg var inne på i punkt 4.1. Idet vi står i et forhold til vår egen væren, blir vår væren "en stigen til det at *kunne være*" (Kierkegaard, 2002, s. 175). Vår identitet blir til syvende og sist vårt valg.

Jeg har i dette punkt forsøkt å sirkle inn dynamikken i hva det vil si å være et selv. De ovenstående betraktninger har beredt grunnen for å se på selvet som den prosess eller bevegelse som foregår gjennom vår selvrefleksjon. Selvet er en funksjon eller et forhold, en bevissthets forhold til seg selv. Selvet blir ikke noe vi kan definere innenfor en fast ramme eller få noe endelig grep om. Det er noe blivende. Subjekt - objekt modellen for selvforholdet som vi kunne finne hos Descartes, og som har levd sitt gjenstridige liv i menneskets common-sense betraktninger om selvet opp til vår tid, ser dermed ut til være grunnleggende forfeilet. Selvet er ikke et objekt i den forstand at det er noe iboende, en indre lukket sfære. Selvet er åpent. Det eksisterer bare sammen med den ytre verden av handling, relasjoner og kommunikasjon. Vårt selv er i virkeligheten en kontinuerlig forandringsprosess som foregår i et ugjennomskuelig samspill med våre relasjoner og vår kultur, og i

språklig flyt. Selvets forhold til seg selv er dermed en bevissthets bevissthet om noe som er i ferd med å bli.

Likevel opprettholder mennesket en forestilling om *identitet*. En slik identitet er ikke noe vi bare *har*, men noe vi *skaper*. Den blir til som fortolket og språklige konstruert virkelighetsforståelse. Det er denne identitetsdannelsen Taylor mener er essensiell for livsdyktighet: For å leve godt som mennesker trenger vi å skape oss et sterkt eller stødig bilde av hvem vi er og hva vi står for, i nær forbindelse med de moralske kilder som finnes i fellesskapet. For meg blir det naturlig å stille spørsmålsteget ved dette identitetsbegrepet. Er mennesket virkelig så avhengig av å ha en fast og tydelig identitet som må knyttes så sterkt til fellesskap? Bringer ikke de betraktninger vi har gjort oss om selvet over, mot en mer konstruktivistisk og åpen forståelse av hva identitet er eller kan være?

Dette spørsmålet blir med oss inn i neste punkt. Å danne seg et bilde av hvem en selv er, eller vil være, er ikke akkurat noen oppgave med opplagte svar. Det er snarere å lete etter mønster i et villnis av løse tråder, eller kanskje nettopp å veve et mønster i dette villnis. Jeg skal i det følgende undersøke nærmere hvordan vi mennesker vever et slikt mønster i vårt liv gjennom *narrativ konstruksjon*.

#### 4.4 Den narrative konstruksjon av virkeligheten

Mennesket er et selvfortolkende dyr, skriver Taylor. Vi søker selvforståelse. Tanken om at mennesket er et hermeneutisk vesen som orienterer seg i verden i en modus av forståelse, er dypt forankret i en eksistensiell hermeneutisk tenkning som vi finner hos Heidegger og senere Gadamer, slik vi var inne på i punkt 3.3. Denne hermeneutikken er ontologisk: Forståelse er menneskets væremåte. Forståelse og tolkning er noe vi lever i hele tiden. For Taylor vil dette si at mennesket drives av en dyptliggende streben etter *mening*. Forståelse er ikke bare en mulighetsbetingelse for væren overhodet. Vi har også en *trang til* å skape mening og sammenheng i vårt liv. "Det å være menneske er å hele tiden konstruere, nykonstruere, opprettholde mening, gripe og klamre seg fast i mening som et gelender langs livets vei", skriver Vetlesen og Stänicke (1999, s. 46).

Denne søken mot mening gir seg utslag i forsøket på å skape sammenheng i eget liv. Vi forsøker å fange eller gripe vårt selv og gi det form og retning. Og det er i denne søken vi bruker fortellingen som form. Vi organiserer våre erfaringer og binder dem i vår fortolkningsverden sammen til en meningsfull helhet gjennom *narrativer*. Taylor beskriver dette i "Sources of the Self":

*Here we connect up with another inescapable feature of human life [...] our sense of the good has to be woven into an understanding of my life as an unfolding story. But this is to state another basic condition of making sense of ourselves, that we grasp our lives in a narrative. [...] making sense of one's life as a story is also not an optional extra; [...].our lives exist in this space of questions, which only a coherent narrative can answer. In order to have a sense of who we are, we have to have a notion of how we have become and of where we are going (Taylor, 1989 s. 47).*

Taylor mener at vi skaper og opprettholder en identitet eller et bilde av hvem vi selv er gjennom gjennom stadig å skape og gjenskape fortellinger om oss selv og vårt liv. Slik Heidegger beskriver det, struktureres vår tenkning langs en tidsdimensjon – en flyt mellom fortid, nåtid og fremtid. Denne uunngåelige temporale struktur ved vår væren gjør at vi ut fra et begrep om fortid, hvordan vi er blitt, og ut fra nåtidens mulighetshorison, projiserer vår framtidige væren. Å forstå seg selv vil dermed si å ha en formening om hvor man står, ut fra en fortelling om hvordan man er kommet dit og hvor man er på vei.

Taylor omtaler den narrative struktur i vår selvfortolkning som "an inescapable feature of human life". Vår bevissthet kan ikke annet enn å skape og nyskape fortellinger rundt oss selv og våre og andres handlinger, det er den måten vi opprettholder en forestilling om mening som gjør livet håndterbart. Også Brian Fay omtaler narrativer på lignende måte:

*Cultures are in part comprised of stories by means of which members weave webs of significance; webs which make sense of the past and inform future choices [...] Agents are story-telling animals in part because only by setting their acts into a narrative context can these acts take place (Fay, 1996 s. 179).*

Fay mener altså også at virkeligheten *uunngåelig* gripes i en narrativ form. Vi vever historier som gir oss selv en meningsfull plass i virkeligheten. Det er på bakgrunn av slike narrative forestillinger at vi er i stand til å handle. Bare gjennom en forståelse av hvem vi er og hvordan vi er blitt slik kan vi bli en aktør som har forutsetninger for å ta valg, hevder Fay. Det er en slik forståelse, en slik plassering av oss selv i en narrativ kontekst, som gir oss den retning eller orientering som fører til handlingskompetanse.

Og kanskje er det nettopp gjennom en slik pågående kreativ fortellerakt at vi klarer å oppleve en form for sammenheng i mangfoldet av inntrykk og opplevelser som knyttes til vårt selv. Strømmen av inntrykk og erfaringer er uendelig og uoversiktlig. Men vi skaper mening i våre erfaringer ved å binde dem sammen i en fortelling der vi selv er hovedperson. Et slikt narrativ blir et filter som vi forstår verden gjennom. Hendelser, følelser, inntrykk, alt knyttes i vår bevissthet sammen i en fortolkende



fortelling. Dette gir oss en opplevelse av å være et selv som ikke henger i løse luften, men som befinner seg som en del av en meningsfull linje og er på vei et sted.

Det synes i dag å være bred enighet både i psykologiske og filosofiske kretser om den narrative strukturs sentrale plass i vår selvdannelse. Jerome Bruner skriver for eksempel i sin bok "Making stories" (2002):

*Why is narrative so essential, why do we need it for self-definition? The narrative gift seems to be our natural way of using language for characterizing those deviations from the expected state of things that characterize living in a human culture. None of us knows the just-so evolutionary story of its rise and survival. But what we do know is that it is irresistible as a way of making sense of human interaction (s. 85).*

Bruner skriver videre: "It is through narrative that we create and re-create selfhood, the self is a product of our telling, not some essence to be delved for in the recesses of subjectivity" (ibid.). Dette er i tråd med det syn på selvet som jeg ga uttrykk for i forrige punkt. Selvet er ingen klart avgrenset indre størrelse eller essens. Selve forestillingen om et slikt Selv eller en Identitet blir nettopp til gjennom vår skapende fortellervirksomhet. Men hvis selvet er "a product of our telling", kan man da si at det blir en slags illusjon? Ville en ny og endret fortelling gi et helt annet selv? Vi skaper ikke disse selvfortellingene ut fra ingenting. De baseres på våre erfaringer - biografiske, sosiale og sensoriske eller kroppslige. De er en fortolket virkelighet, men ikke en oppfunnet virkelighet. Man kan vanskelig skape en forestilling om sitt eget selv uten noen som helst rot i virkeligheten, i så fall snakker vi om patologi. Vi er ikke overgitt til tilfeldige eller vilkårlige beskrivelser av oss selv. Bildet av oss selv er noe vi søker å skape gjennom en søken mot "the best account", understreker Taylor, vi søker en selvforståelse som vi opplever som mest mulig sann. Det kan ikke være slik at vi i våre beskrivelser av oss selv operer etter et begrep som "anything goes", vi føler ingen fundamental frihet i å oppfinne oss selv etter eget forgodtbefinnende. Ifølge Taylors tanke er vi ærlig og inderlig opptatt av å nærme oss det vi oppfatter som en best mulig beskrivelse av oss selv slik vi fremtrer i den aktuelle situasjon (Taylor, 1985a).

Men når det gjelder en slik størrelse som menneskets selv, kan man vel neppe snakke om noen sannhet. Våre erfaringer er ikke entydige, de gis nettopp form og betydning gjennom vår fortelling om dem, i ettertid. Vår forestilling om et ganske så konstant og substansielt selv blir til nettopp gjennom at vi lager en fortelling om et slikt selv. Det er gjennom vår selektive hukommelse, og selektive oppmerksomhet som lager orden i kaos så å si, at vi skaper et jeg som er konstant, tross sin mangetydighet og sine mange fremtredelsesformer (Bruner, 2002).

Fra litteraturens verden er biografien et godt eksempel på hvor vanskelig det er å nærme seg noe entydig bilde av hvem et menneske er. Her må det alltid tas høyde for at en biografisk fremstilling av et menneskes liv alltid er skrevet ut fra en synsvinkel, med et utvalg hendelser som bakgrunn, og for et bestemt publikum. Biografien kan aldri bli en sjanger som foregir sannhet, den kan aldri gi noe eksakt bilde av virkeligheten.

Er det da så forskjellig med selvbiografien? Eller med den muntlige, eller indre, form for selvbiografi vi stadig bedriver? Våre fortellinger om oss selv til oss selv tar form og endrer form alt etter den situasjon vi er i i øyeblikket og hvilke krav den stiller til oss. Våre selvbeskrivelser er fremfor alt situasjonsbetingede, og blir til i et finurlig samspill mellom erfaringer og ytre og indre forventninger. Finnes det noe skarpt skille i vår selvfortelling mellom det som skjedde og det som kunne ha skjedd, det vi ønsket at skjedde? Ofte skapes vår erindring av hendelser i en fint avstemt balanse mellom fakta og ønske, håp og erfaring, presupposisjoner og hendelser, sansning og tolkning, skriver Bruner (ibid.). Selvbedraget er komplett hvis vi "lyver så vi tror det selv", som det heter. Det er mulig å dikte virkeligheten i en slik grad at det er tydelig at gapet mellom forståelse og "fakta" er så stort at vi kaller det bedrag. Men grensen mellom selvfortolkning og selvbedrag er ikke alltid like lett å trekke, her er det glidende overganger.

Slik jeg beskrev selvet i punkt 4.2, er det relasjonell prosess. Selvet er et sentrum for våre erfaringer, idet vi er "a subject of experience", et jeg som opplever og erfarer virkeligheten. Men selvet er åpent, noe som stadig blir til i den strømmen av erfaringer som selvet er sete for. Men det er altså i selvforholdet, i vår fortolkning av oss selv og stadige konstruksjon av fortellinger om oss selv, at selvet forstått som form eller identitet blir til. Selvet blir det sentrum som fortellingene både utgår fra og retter seg mot. Og gjennom selvfortellingen skaper vi oss en livsstruktur. Vi konstruerer en mening om hvem vi er, eller snarere vil være, som person.

Kan det så sies i bunn og grunn å være en intuitiv og genuin opplevelse av et selv som gir seg utslag i våre fortellinger, eller er selve forestillingen om selvet bare et resultat av vår evne til narrativ konstruksjon? Det blir som med høna eller egget, hva kom først? Diskusjonen fortsetter, og må fortsette, for i den menneskelige virkeligheten lar det ene seg vanskelig skille fra det andre. Den menneskelige virkelighet er en fortolket virkelighet. Og vår forestilling om et selv er en slik fortolkning. Det er tydelig at prosessen av språklig fortolkning griper så grunnleggende inn i det vi opplever som "virkeligheten" at det ikke vil være mulig å skille selvet fra dets konstitutive prosesser. Dan Slobin (2000) skriver om hvordan språk og erfaring veves sammen i et gjensidig påvirkningsforhold:

*One cannot verbalize experience without taking a perspective, and [...] the language being used often favors particular perspectives. The world does not present 'events' to be encoded in language. Rather, in the process of speaking or writing, experiences are filtered through language into verbalized events (referert i Bruner, 2002, s. 73).*

Selvet kan sees på som en slik "meta-event" som skapes gjennom språklige filter og narrativ konstruksjon. Våre erfaringer blir filtrert gjennom vår tolkning i språk: Begrepene våre er et filter som vi ser virkeligheten gjennom, og vår erfaring fremkommer som et resultat av denne filtreringen. Slik vil også de fortellinger vi konstruerer som forståelsesrammer for vårt liv, være vårt utgangspunkt for videre fortolkninger.

Narrative strukturer opererer på flere nivåer i vår forståelse av virkeligheten. Det er tydelig at våre fortellinger ikke bare tas "fra eget bryst", men påvirkes av fortellinger og rollemønstre som kulturen tilbyr. "The self is from both the inside and the outside" (Bruner 2002, s. 67). Kulturelle forestillinger og mønstre har innflytelse på vår selvfortolkning. Vi benytter oss av kulturelle skjemaer, implisitte og usagte modeller for hva et selv er eller kan være. Og vi internaliserer og bruker fritt det mangfoldet av historier og modeller for samhandling og selvutvikling som kulturen frembyr. Litterært og muntlig, overlevert og nyskapt, en kultur er full av eksemplariske og flertydige "plot" som vi fortolker oss selv ut fra. Vi improviserer, vi plukker og kaster, i myriaden av skjemaer skaper vi vårt eget.

Metaforer har en egen og viktig funksjon i denne språklig fortolkede virkelighet. Per definisjon er metaforer en måte å tenke på der vi søker å beskrive eller forstå ett område av virkeligheten i lys av et annet (Svare, 2002). Metaforer oppstår gjennom likhet i form, isomorfi; kjennetegn ved et fenomen overføres til et annet. For eksempel kan vi si at "kjærligheten er en reise", eller at et menneske i vanskeligheter er "ute på dypt vann". Slike metaforer vi omgir oss med til daglig er ofte blitt så selvfølgelige for oss at de ikke bare kan sies å reflektere en likhet mellom to fenomener, men også å skape en slik likhet. De blir forforståelser som vi møter virkeligheten med og blir slik med på å skape den virkeligheten de beskriver. Metaforer er en virkningsfull form for begrepsmessig tolkning av virkeligheten. De gir orden, struktur og retning til våre erfaringer og handlinger. Og metaforer er ofte en viktig del av de kulturelle eller språklige skjemaer som vi benytter oss av i vår narrative konstruksjon av virkeligheten.

Slik kan for eksempel en mann som er blitt vant til å tenke om seg selv at han er en *helt* (han har konstruert en fortelling om seg selv der han i sitt liv fremstår som "helten"), oppleve sine seire og nederlag i et helt annet lys enn den som tenker om seg selv at han er en *taper*. "Helten" vil sannsynligvis forklare sine seire og oppturer med egne fortreffelige egenskaper, og sine nederlag vil han som regel skylde på utenforliggende faktorer. "Taperen" vil i motsetning til dette gjerne klandre

seg selv for alt som går galt og heller se på det som en tilfeldighet eller et lykketreff hvis han skulle lykkes. Det er dette som i psykologien kalles "attribusjon". Og våre erfaringer gjør at vi bygger opp slike fortellinger om oss selv som igjen virker selvforsterkende. De slår tilbake på hvordan vi opplever virkeligheten, og de påvirker våre handlinger. Livshistoriene vi forteller om oss selv, blir til et slags manus som legger føringer for hvordan vi oppfører oss i forskjellige situasjoner.

Et interessant trekk ved slike narrativer eller metaforiske projeksjoner som vi lever og handler i forhold til, er at de oppleves som mulige å forandre. Det er mulig å se på sine narrativer i et kritisk lys og undersøke om de representerer en adekvat eller fruktbar måte å forstå virkeligheten på, eller om de kan forkastes og erstattes av noe bedre. Dette poenget er vesenlig i en type kognitiv terapi som arbeider med narrativer som kilder til selvforandring. Ved å endre våre fortellinger om oss selv, kan vi endre hele vår tilnærming til verden og til oss selv. Kanskje skyldes en depresjon en fordreid negativ narrativ konstruksjon av virkeligheten som med fornyet forståelse og fornyet fokus kan forandres til en suksesshistorie? Denne friheten i vår narrative tilnærming til virkeligheten kan være en kraftfull kilde til forandring.

Bruner anfører at det synes å være psykologisk evidens for at evnen til å konstruere narrativer er helt vesentlig for at et menneske overhodet skal kunne opprettholde en forestilling om seg selv som et selv (eller en person). Oliver Sacks' velkjente studier av psykologiske avvik, case studier av mentalt skadede personer (jfr. Sacks, 1986), viser at et fenomen kalt "dysnarrativa" kan knyttes spesifikt til et sammenbrudd i selv-opplevelsen - "a loss of self". Dysnarrativa assosieres med tilstander som Korsakovs syndrom eller Alzheimers sykdom. I tillegg til nedsettelse av hukommelsesfunksjonene, bryter i slike tilfeller evnen til å konstruere fortellinger sammen, og dette fører til at pasientenes selvopplevelse forsvinner. De blir i Sacks beskrivelse "scooped out" eller "desouled". Bruner siterer fra Young og Saver og konkluderer:

*"Individuals who have lost the ability to construct narratives have lost their selves". The construction of selfhood, it seems, cannot proceed without a capacity to narrate (Bruner, 2002, s. 86)*

Den forestilling om et selv det her er tale om er opplevelsen av å være en person med identitet. I Taylors terminologi er dette ensbetydende med å være et menneske med "dybde", et menneske som har en formening om hvem det er og hvor det skal. Dette ser ut til å *forutsette* en narrativ konstruksjon av selvet. Uten en slik overbygning eller sammenhengende narrativ tråd ville selvopplevelsen bli fragmentarisk og flytende. Man ville ikke kunne skape noe meningsfullt bilde av seg selv som person eller verdivesen. Uten en slik forestilling om seg selv som person, har mennesket ingen moralsk orienteringsevne, mener Taylor, og mister evnen til å leve et meningsfullt liv.

Er da en relativt stødig identitet, slik vi konstruerer det gjennom våre fortellinger, en ontologisk nødvendighet? Er det en nødvendig betingelse for å være menneske, eller menneskelig? Og blir da målet med våre menneskelige bestrebelser å skape en mest mulig sammenhengende og enhetlig fortelling om oss selv og vårt liv?

Taylor slår fast at den narrative struktur i vår erfaringsverden er en uløselig del av vår væren som menneske. I tillegg til å fremstå som en fenomenologisk basert ontologisk grunnsetning, blir dette imidlertid hos Taylor også til en *normativ* teori om identitet. Taylors beskrivelse av livet som historiefortelling fremstår i høyeste grad normativ: Å kunne skape en sammenhengende livsfortelling fremstår som et *ideal*.

For Taylor er det å skape en *sterk* identitet, og tilknyttet dette et tydelig mål og en retning i livet, noe som framstår som moralsk høyverdig. Vi *trenger* en stødig identitet, ifølge Taylor, og identitet er knyttet til opplevelsen av kontinuitet, at vi har kontakt med det vi opplever som en varig kjerne i vårt selv, noe som består. Dette selvet, konstruert som identitet, er et kraftsentrum som bare kan aktiveres innenfor en ramme med mening og retning. Uten en slik retning mister vi evnen til handlekraft og ekte engasjement, mener Taylor. Og forutsetningen og kilden til denne identitet er vår intuitive tilbøyelighet til å foreta sterke evalueringer. Det er som verdiorienterte vesener, med opplevelse av godt og ondt, rett og galt, at vi danner oss selv i fortellinger. Våre sterke vurderinger er fundamentet i vår identitet. Uten disse ville vi ikke kunne skape oss mål eller vite hva vi vil (Taylor, 1985a, 1989). Vi trenger altså ifølge Taylor å konstruere en *sammenhengende og koherent* livsfortelling for å kunne handle meningsfullt i verden. Dette er en forutsetning for å være et subjekt og en aktør. Tapet av denne mulighet ville være katastrofal for mennesket, det ville utgjøre et sammenbrudd i det som så å si holder mennesket sammen.

I Taylors univers er altså begrepet om narrativer innbakt i hans moralteori. Det er knyttet til hans moralske grunnsetning om at mennesket i sin essens er et moralsk vesen som er orientert mot det gode. Evnen til å skape seg en enhetlig livsfortelling henger nøye sammen med det å identifisere eller strekke seg etter "det gode", slik Taylor fremstiller det. Mennesker orienterer seg mot "hypergoods", mot det de opplever som overordnede goder som blir målet for deres streben. Som han sier det, "perhaps we will find that we cannot make sense of our moral life without something like a hypergood perspective, some notion of a good to which we can grow" (Taylor, 1989, s. 71). Det er disse goder som blir kjernen i menneskers identitet og dermed konstitutiv for det Taylor kaller human agency, evnen til å være en aktør basert på sterke evalueringer.

*... we come here to one of the most basic aspirations of human beings, the need to be connected to, or in contact with, what they see as good, or of crucial importance, or of fundamental value.*

*And how could it be otherwise, once we see that this orientation in relation to the good is essential to being a functional human agent? (Taylor, 1989, s. 42).*

Denne forestillingen om at mennesket er orientert mot "det gode" må problematiseres, noe jeg kommer tilbake til i punkt 5.2. Taylors forståelse av identitet og narrativ tenkning har en teleologisk karakter. Han mener at hva mennesket trenger, (som eventuell erstatning for en Gud eller fast struktur som definerer dets liv), er en bestemt visjon om det gode som virker som styrende formål for livet. Mennesket må orientere seg i en *retning*. Og vi trenger å veie våre livserfaringer inn i et narrativ som gir oss en slik retning. Det kan til tider synes som om dette for Taylor vil si at mennesket bør operere ut fra, eller innefor, et mer eller mindre fastlagt narrativ som blir retningsgivende for all senere handling. Det virker likevel ikke plausibelt å tolke Taylor riktig så snevert. For han skriver jo, som vi har vært inne på, at mennesket nettopp orienterer seg i et åpent landskap der det stadig søker mot reartikulering og reevaluering av sine verdier. .."the nature of our deepest evaluations constantly raises the question whether we have them right" (Taylor, 1985, s. 44). Taylor mener altså ikke at det mennesket oppfatter som "godt" eller verdt å kjempe for og strekke seg mot er noe konstant og uforanderlig. Han tar høyde for at dette endrer seg, og at en selvfølgelig ikke nødvendigvis er lineær, men kan være en fortelling om forandring, i "krok og sving, med brudd og sprang". Like fullt mener han at målet for vår streben må være å opprettholde en stødig og grunnfestet personlig identitet, "bygget på fjell", som gir følelsen av å være en enhet som strever mot et mål (Taylor, 1989). Man kan ane en ambivalens i Taylors tanker på dette området, slik jeg var inne på i punkt 4.2. Han ønsker å ta høyde for menneskers selvskapende frihet gjennom dets selvfølgelig og dialogiske væren i verden, men holder likevel fast på et normativt ideal om identitet som synes å knytte mennesket til en mer eller mindre konstant og determinerende meningshorisont som kan fungere som guideline i livet.

Prototypen på det moderne verdirelativistiske menneske "som flyter rundt som åpne og villige nytelsesamøber" (Nyeng, 2000), er altså Taylors identitetssterke menneskes absolutte antitese. Hans identitetsideal fremstår dermed også som et terapeutisk tiltak (eller opprop) mot den grunne, ekspressive identitet som fremmes i forbrukersamfunnet. Det "postmoderne" menneske, slik det portretteres i mye av norsk samtidsliteratur, for eksempel i Anne Oterholms nye roman "Reisen fra Accara" (2009), lider nettopp av mangelen på opplevelse av kontinuitet, mening og innlevelse. Det har mistet evnen til tilknytning, til innsatsvilje, nettopp fordi det mangler en opplevelse av hva som er av verdi og som er verdt å kjempe for. Når verden fremstår som betydningsløs utover å være en utfoldelsesarena for egne drifter og øyeblikkets lyster, har ikke mennesket lenger noe å orientere seg etter. Det fremstår som patetisk handlingslammet og hjelpeløst tvilende. Denne moderne patologi er beskrevet, både terapeutisk og poetisk, som ekstremindividualismens ektefødte barn. Et menneske

som har kuttet kontakten til sine røtter, til andre mennesker og til moralske kilder, står tilbake uten substans, uten identitet. Det har ingen forankringspunkter som kan fungere som målestokker for dets valg. Det har ingen livsfortelling som gir det retning.

En slik skrekkevisjon av det moderne menneske i vår "flytende modernitet" (Baumann, 2001) er kanskje overdrevet. Men sikkert er det at den faste og moralsk robuste identitet som Taylor etterlyser, har magre kår i et samfunn som i stadig høyere grad priser fleksibilitet, forandring, tempo og avkastning. Det "synlighetens tyranni" som preger offentligheten i dagens verden, kan også sees på som et forkvaklet uttrykk for en mangel på identitet og dybde. I Aftenposten 04.06.09 påpeker Henrik Thune hvordan "den ypperste kilden til makt og kollektiv respekt i dag synes å være offentlig synlighet – løsrevet fra substans eller historisk betydning". "Jo mer noe synes, jo mer verdi har det". En narsissistisk kultur, slik Christopher Lasch (2006) beskriver den, har ikke lenger fellesmenneskelige eller moralske mål i høysetet. De er erstattet av en overflatisk selvrealiseringskultur som har all fokus på ytre verdier. Når man ikke kan finne stabilitet eller indre trygghet i en identitet "med dybde", blir andres blikk så viktig. Det kan synes som om dagens "bli sett-kultur" kan være uttrykk for det Taylor ville kalle "lack of depth", mangel på evnen til sterk evaluering. Å bli sett og å tilfredsstille ytre krav til vellykkethet blir viktig når ekte moralsk orientering svikter.

Taylors normative forståelse av den narrative konstruksjon av selvet står som motsats til denne grunne ekspressiviteten. Dette kan knyttes til hans begrep om autentisitet som jeg vil behandle i punkt 5.2. Taylor legger seg i denne sammenheng tilsynelatende tett opp til Alastair MacIntyre som med sin bok *After Virtue* (1981) også tydelig fastholder at menneskelivet *må* forstås og gripes som en fortelling. Også MacIntyre ser ut til å mene, og absolutt mer entydig enn Taylor, at en slik fortelling *må* være en mer eller mindre altomfattende eller helhetlig historie som man lever *i* eller utfolder seg *innenfor*. Taylor skiller seg imidlertid fra MacIntyre ved å hevde et adskillig mer åpent og fleksibelt syn på identitet. Det finnes altså mellomposisjoner – mellom det å hevde at identitet er noe kulturelt bestemt, fast og uforanderlig – og å hevde at identiteten er og *må* være fullstendig fragmentert. Taylor vil nok mene seg plassert et sted i midten. Men like fullt hevder han at det er det å skape seg et trygt fundament eller en sterk identitet som kan gi mennesket den trygghet og tilhørighet i eget liv som skaper gode rammer for livsutfoldelse.

Men er den robuste, eller *faste*, identiteten som Taylor ser ut til å etterlyse, virkelig en nødvendig betingelse for å leve et meningsfullt liv? Har mennesket virkelig en så iboende trang til å finne en overordnet mening og retning i livet som Taylor vil ha det til?

Man kan spørre seg om ikke Taylor har en hang til å holde fast ved et ganske så substansielt eller lukket syn på selvet og på identitet, og at det er dette som ligger til grunn for den påstått endeløse

søken etter å binde sammen det mangfoldige og skape enhet i det flertydige, som Taylor tillegger mennesket. Er hans meningsøkende, formålsrettede menneske nettopp en konstruksjon påvirket av Taylors eget teleologiske menneskesyn inspirert av Aristoteles? Ville kanskje en dypere forståelse av det åpne selv, det uunngåelig relasjonelle og flytende ved den menneskelige væren, også åpne opp drivkreftene i vår selvforståelse? Ville det være mulig å forholde seg til seg selv uten et tvingende krav om sammenheng og helhet?

Menneskers narrative konstruksjon av virkeligheten kan også tenkes i en langt fra så teleologisk ramme. Narrativer behøver ikke nødvendigvis forstås som utelukkende rettet mot enhet og helhet, men mer som elementer eller virkemidler i en fragmentert, men likevel meningsfull, verden. Dette er tanker man finner hos John Dewey. Dewey understreker i større grad det åpne og utprøvende ved vår eksistens, hvordan vi nærmer oss verden i en eksperimentell modus og skaper mening i verden gjennom "inquiry". Også Dewey tar utgangspunkt i menneskets vilkår i det som Max Weber kaller en "avfortryllet" (disenchanted) verden. Mennesker i vår del av verden er i stor grad "fristilt" fra tradisjonens roller. Felles mål og livsfortellinger har ikke lenger så sterk kraft i enkeltmenneskets liv. I en slik situasjon blir verden mindre entydig. Det finnes et uttall ulike verdier og fortellinger å tolke sitt liv inn i. Og i stedet for å tolke denne pluraliteten og åpenheten som et tveegget sverd - med potensielt både positive og ødeleggende effekter, (noe som for all del må motvirkes eller lindres gjennom å søke nye og identitetsdefinerende former for "commitment"), ser Dewey dette mer som en berikelse. Denne usikkerheten, det kontingente og tilfeldige ved vår væren, blir menneskets vilkår. Og pluralismen gir positive muligheter for enkeltmenneskets frihet. Mennesket må nærme seg verden med en undersøkende og åpen innstilling, slik Dewey ser det. Sannhet og verdi for den enkelte blir til gjennom åpen undersøkelse, deliberasjon, dialog og handling i verden (Dewey, 1922; 1930).

Også Dewey mener at vår selvforståelse formes gjennom narrativ tenkning. Vi veiver våre forestillinger om oss selv og våre "habits" inn i livsfortellinger som fungerer som forklaringsramme for våre handlinger. Men Dewey er adskillig mer tydelig enn Taylor når det gjelder å åpne for at slike narrativer og forestillinger om egen karakter og egne verdier er ustabile og foranderlige, noe som endrer seg og skifter karakter gjennom de forskjellige sosiale roller vi er en del av. Dewey skriver: "stability of character is an affair of degrees, and is not to be taken absolutely" (Dewey, 1932, s. 167). Også identitet er for Dewey i stor grad en kontekstuell størrelse, det er noe som fremtrer og forandres der vi ferdes og handler i en kompleks verden av sosiale settinger. Våre narrativer er i slike sammenhenger plastiske eller dynamiske, vilkårlige og foranderlige. Vi forholder oss ikke til omverdenen og oss selv ut fra en fastlagt narrativ sannhet, den er noe som blir til underveis.



Dewey gir et bilde av selvet som bevegelse, prosess eller åpenhet, i tråd med de tanker jeg har anført over. Et menneske behøver ikke nødvendigvis å søke en så fast identitet, en slik "unity" eller en enhetlig og sammenhengende selvopplevelse som Taylor anfører. Dewey skriver: "Selfhood (except as it has encased itself in a shell of routine) is in a process of making and [...] any self is capable of including within itself a number of inconsistent selves, of unharmonized disposition" (Dewey, 1922, s. 96). Vil en slik mangel på enhet underminere den evnen til kvalitative vurderinger som Taylor mener er så essensiell for "human agency"? Ikke nødvendigvis. For tanken hos Dewey er ikke at selvet er totalt uten substans eller uten verdihorisont og retning. Poenget er at et menneskes moralske horisont ikke er noe som det har *på forhånd*, forut for situasjoner og møter i verden. Målet er ikke nødvendigvis at vi må skape oss et helhetlig og sammenhengende narrativ som fungerer som retningsgiver for livet. Vår narrativer og verdier er, og må være, fleksible og åpne i lys av nye erfaringer og innsikter.

Deweys menneskesyn impliserer at "menneskets mål" ikke er å finne Svaret, men stadig å søke nye begrunnelser. Og selvet må ikke fikseres innefor en stødig ramme (en trygg identitet), men er på vei, underveis i møte med stadig nye erfaringer og muligheter for vekst. Dewey er opptatt av "the transformative possibilities that attend inquiry" (Rogers, 2009). Et menneskes narrative konstruksjon av virkeligheten er derfor en kreativ ("imaginative") og dynamisk akt, og våre narrativer fungerer som fleksible rammer som vi reflekterer *i forhold til*, men ikke *innenfor*. De blir hjelpemidler og virkemidler i vår søken mot forståelse; en søken som kan sies å være uten noen endelig løsning, den er partiell og ufullstendig. Dette vil ikke si at identiteten nødvendigvis er fullstendig fragmentert og usammenhengende, men den må kanskje heller ikke være en sammenhengende og harmonisk helhet for at vi kan orientere oss og finne mening i verden. Mening for Dewey blir mer en del av handlingsfæren. Den skapes stadig på ny og blir til gjennom dialog, i den aktuelle situasjon. Det er dette som er Deweys anvendelse av det aristoteliske *phronesis* – praktisk klokskap.

Det er tvilsomt om det kan gi mening å betrakte Dewey og Taylor som regelrette *kontraster* i denne sammenheng. For likhetene er også mange, og som jeg har nevnt, mener jeg Taylor kan oppfattes tvetydig. Men Dewey tenderer til å understreke i sterkere grad enn Taylor det *åpne, kontingente* og *usikre* ved menneskelig væren som positive vilkår for vår selvdannelse. Dewey skaper dermed, etter min mening, et tydeligere og viktig fokus på det positivt skapende livsprosjekt som blir vår fordring i en moderne verden, et livsprosjekt som kanskje ikke er så avhengig av en "stødig" identitet og tilknytning til tradisjoner og fellesskapets normer som Taylor vil ha det til.

I dette punkt har jeg sett på hvordan vi mennesker skaper oss fortellinger om oss selv som fungerer som rammer som gir mening til våre erfaringer. Narrativene blir redskaper vi benytter for å skape oss en identitet. Men vår trang til mening og sammenheng er ikke gitt en lykkelig oppfyllelse. Det er en

søken etter enhet i noe som i utgangspunktet er flerhet, det er et forsøk på å gi det mangetydige og sprikende en form for retning.

Vår skapning av narrativer er ikke et prosjekt som avsluttes, men som er stadig pågående og som endrer seg med de ulike situasjoner vi står oppe i og de ulike mennesker vi møter. Vår selvforståelse er begrenset og i stadig bevegelse. Den er begrenset av våre forforståelser og erfaringer som både avdekker og tildekker. Det kan dermed synes meningsfylt å betrakte vår aktuelle formening om hvem vi er, om vår identitet, som et forslag, eller et utkast, slik Heidegger beskriver det. Vårt manus for livet er og forblir en skisse. "Life is a sketch", skriver Milan Kundera (1985).

I dette avsnitt har jeg hatt fokus på hvordan vår narrative konstruksjon av virkeligheten foregår gjennom individets egen skapende og kreative fortellervirksomhet. Det kan synes som om denne tenkningen har en individuell "bias", at narrativ tenkning er noe som foregår i enerom. Jeg skal i det følgende avsnitt vise hvordan dette langt fra er tilfelle. Mennesker skaper og opprettholder sin identitet i stor grad gjennom *dialog*.

## 4.5 Språk og tanke

Når vi har etablert et syn på mennesket som selvfortolkende vesen, blir forståelsen av språkets rolle i selvforståelsen viktig. Språklig utvikling og personlig modning er tett sammenvevde størrelser.

Hvordan kan man hevde det?

Mennesket er et språkvesen. Som vi har vært inne på over, er våre erfaringer preget av de begreper vi møter verden med. Gjennom språklige kategorier filtreres inntrykk og opplevelser. De gir vår erfaring form. Dette er en erkjennelse som får en radikal utforming i Gadamer's filosofi. "Væren som blir forstått, er språk", sier Gadamer (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache, 1990, s. 478). Slik sett blir språket ikke bare å forstå som en måte å uttrykke tanker på; tanker *er* språk. Våre tanker blir til og utvikles gjennom å formulere setninger. Vi kategorisere hendelser gjennom de ord og uttrykk som er tilgjengelige for oss. "Språkets former er tankens former. Og språkets figurer er tenkningens teknologi," skriver Anders Johansen (2009).

Taylor beskriver hvordan vi befinner oss innefor det han kaller "webs of interlocution" (Taylor, 1985a), en språklig vev. Vår språkbruk er uttrykk for vår essensielt sosiale eksistens. Ord gir bare mening for oss ut fra en større kontekst. Taylor tenker seg språket som en praksis der vi alle er en del av et større språkfelleskap. Språket er altså i sin natur holistisk, ifølge Taylor. Vår egen språkbruk er

konstituert av den felles språklige virkelighet vi er en del av. Men samtidig er ikke språket noe absolutt entydig, det åpner for nytolkning og gjenskapning gjennom hver enkelt språkbruker.

*[Language is] a pattern of activity, by which we express/realize a certain way of being in the world, that of reflective awareness, but a pattern which can only be deployed against a background which we can never fully dominate; and yet a background that we are never fully dominated by, because we are constantly reshaping it (Taylor 1985a, s. 232).*

I sin språkfilosofi er Taylor påvirket av Ludwig Wittgenstein og en rekke andre filosofer (blant annet Heidegger, Herder og Humboldt) som forsvarer "an expressive theory of meaning" (ibid.) Denne forståelsen av språket står som motsetning til en designativ meningsteori. En designativ meningsteori fremhever hvordan språkets ord får mening gjennom det å stå for ikke-språklige størrelser. Å analysere og forstå mening vil si å se på forholdet mellom språk og en språkuavhengig verden. Slike teorier er "attempts to understand language within the framework of a picture of human life, behaviour, or mental functioning, which is itself described and defined without reference to language", skriver Taylor (1995, s. 101). Men for Taylor er det de *ekspressive* sider ved språket som er det vesentlige. Ord får sin mening gjennom den spesifikke situasjon der de blir brukt, gjennom det de uttrykker i en sammenheng der folk interagerer. Ord er dermed relasjonelle. Ordet er i mellom på den måten av vår virkelighet blir til imellom, det vil si intersubjektivt. Ekspressive meningsteorier gir oss, ifølge Taylor, "a picture of language as making possible new purposes, new levels of behaviour, new meanings" (ibid.). Språklige uttrykk er altså med på å skape og omforme verden. Og ifølge Taylor er det slik språk virker og gir mening i en menneskelig virkelighet. Han skriver:

*The revolutionary idea of expressivism was that the development of new modes of expression enables us to have new feeling, more powerful and more refined, and certainly more self-aware. In being able to express our feelings, we give them a reflective dimension which transforms them (Taylor, 1985a, s. 233).*

Hvis en slik forståelse er riktig, vil det implisere at det er i språket en nøkkel til innsikt og erkjennelse ligger. Det er gjennom bruk av språk og utvikling av språk, for eksempel gjennom tale og dialog, at vi også kan utvide våre perspektiver, vår forståelse og vår selvinnsett. Vi er den vi er, i stor grad gjennom den språkdrakt vi ikler verden. Språket kan begrense oss og innsnevre vår forståelse, eller det kan utvide vår horisont og fange nye aspekter ved virkeligheten vi tidligere ikke har vært oppmerksom på.

*If language serves to express/realize a new kind of awareness, then it may not only make possible a new awareness of things, an ability to describe them; but also new ways of feeling, of*

*responding to things. If in expressing our thoughts about things, we can come to have new thoughts, then in expressing our feelings, we can come to have transformed feelings (ibid. s. 233).*

Taylor fremhever dermed om og igjen hvordan *språklig artikulering* blir en vei til selvforståelse og dybde i selvforholdet. Ut fra en slik tenkning er det i språket vi kan gjennomskue oss selv og dermed i språket vi blir synlige for oss selv som subjekter. Slik Taylor tenker det, blir vi "human agents" i den fulle betydningen av denne termen, i stand til å forstå oss selv og dermed definere vår identitet, ved at vi tilegner oss et rikt menneskelig språk å uttrykke oss i (Taylor, 1991).

Mye av vår språkbruk foregår riktignok ubevisst. Vi anvender språklige mønster og begreper med meninger vi tar for gitt og bruker uten nærmere ettertanke. "Conscious speech is like the tip of an iceberg" (Taylor, 1985a, s. 232), skriver Taylor. Men språket som ekspressivt medium kan åpne opp for nye innsikter og ny mening. Språklig artikulering kan være en prosess som fører til bevisstgjøring.

Mange har erfart hvordan tanken kan utvikles gjennom selve taleprosessen. Ved å forsøke å sette ord på ting, vokser tanken frem etter hvert. Når vi snakker, er det ikke nødvendigvis slik at vi sitter med en fiks ferdig mening som vi bruker ord for å formidle. Tankene blir til underveis. Og ofte kan nettopp det å sette ord på ting skape ny erkjennelse og sprang i tenkningen. Det er først i taleprosessen at våre tanker blir synlige for oss selv på en særegen måte som skaper utvikling. Vi kan oppleve det som Helge Svare i boken "Den gode samtalen" (2006) kaller et *refleksivt gjennombrudd*. Gjennom å uttrykke oss kan vi oppnå ny erkjennelse. Vi opplever å ha fått klarhet i noe vi oppfatter som viktig.

Samtalen, dialogen, blir dermed en helt vesentlig arena for selvutvikling. Allerede hos Platon finner vi tanken om at tenkning og dialog er samme ting. Og dette er en sentral tanke i mange nyere teorier om "det dialogiske selvet" (se for eksempel Bahktin, 1981). Også Taylor gjør bruk av dette begrepet (Taylor, 1991, s. 33). Et menneskes forhold til seg selv er ingen monologisk affære, ifølge Taylor, selvfortolkningen foregår på basis av kommunikasjon. Og selvet utvikles dialogisk, i og gjennom møter.

*[..] one cannot be a self on one's own. I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners who were essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of languages of self-understanding (Taylor, 1989, s. 36).*

Det er altså den sosiale arena, der vi artikulerer våre meninger og møter andres, som blir selvets dialogiske utspring. Dette var en tanke vi også var inne på i punkt 3.2, gjennom Meads teorier. "Det

selvet som bevisst står overfor andre selv, blir altså et objekt, det blir en annen for seg selv, nettopp gjennom det faktum at det hører seg selv snakke, og svarer på sin egen tale”, skriver Mead. Og videre: ”tankens virkemåte, [...] er bare indre samtale” (Mead, 1913; i Vaage red., 1998, s. 206). Våre dialoger med andre internaliseres og blir til indre dialog. Og på indre bane fortsetter vi våre samtaler, med fiktive og virkelige sparringspartnere, med oss selv og mot oss selv. ”Ulike tendenser fremtrer i vår reflekterte tankevirksomhet, omtrent som ulike røster i konflikt med hverandre” (ibid, s. 208).

Et menneskes indre dialog reflekterer eller viderefører altså personlige erfaringer av kommunikasjon. Mennesker vi forholder seg til (eller har forholdt oss til) i vårt liv kan framtre som indre referansepersoner, som egne stemmer eller bilder i vår meningsverden. Slike stemmer kan *approprieres* (Bahktin) slik at de blir en del av vår egen tankeverden. Men tanken om ”det dialogiske selv” er ikke bare et begrep for at mennesket kontinuerlig fornyes og blir til gjennom samtaler med ”signifikante andre” i sitt liv. Det er et bilde som også rommer de indre dialoger som settes igang gjennom møtet med for eksempel litteratur eller kunst (Taylor, 1985b, s. 26; 1985b, s. 216). ”Møtet” med en forfatter kan sette i gang kraftfulle svingninger i vår indre dialogiske verden. De tydelige grensene mellom ”selvet” og ”de andre” utviskes i Taylors tanke om det dialogiske menneske, fordi stemmene fra de andre inkorporeres i vår indre tankeverden og danner oss som et selv. Vårt selv eksisterer og blir til gjennom disse meningsfulle dialoger. Mead skriver:

*[..] hele selvet rekonstrueres i relasjon til andre selv, og..relasjonene er vesentlige for dets personlighet. Selvet utvikler seg på grunnlag av en partiell desintegrasjon – de forskjellige interessene framtrer i forumet for refleksjon, den sosiale verden rekonstrueres, og det vokser fram et nytt selv ((Mead, 1913; i Vaage red., 1998, s. 210).*

Det er gjennom møtet med andre, med det fremmede, nye og overraskende at selvutviklingen kan bli drevet fremover. Den vante måten å organisere våre tanker på blir rystet ut av sin selvfølgelighet. Vi får nye impulser som kan føre til at andre tilbøyeligheter i oss selv stiger fram i opposisjon til det gamle. Også Kierkegaard ga oss et bilde av et selv som utvikles så å si i kollisjonen mellom motsetninger. Dette er en hegeliansk grunntanke. Forståelse skjer som en dialektisk bevegelse; mennesket må ”ut av seg selv” for å forstå seg selv; det Hegel betegner som ”Selbsterkenntnis im Anderssein”. Det er gjennom handling i verden at mennesket ser seg selv, og gjennom møter med andre at våre oppfatninger utvikles. En slik erfaringsprosess skjer ikke nødvendigvis som jevn utvikling, men ofte som uventede sprang. Såkalt overskridende erfaringer kan gjøre at vi plutselig ser oss selv i et nytt lys. Vi kan tilfeldig oppleve å være kastet inn i en situasjon som gjør at vi får en impuls til omtolke og nyartikulere våre verdier eller meninger, eller forandrer vår selvforståelse.

At selvdannelsen i stor grad skjer gjennom personlige *møter*, er en tanke som på en særegen måte er blitt utviklet hos den jødiske tenkeren Martin Buber. Buber skriver i sin berømte bok "Jeg og Du" (2002):

*Jeg blir til ved Du'et. Idet jeg blir Jeg, sier jeg Du. Alt virkelig liv er møte (s. 13).*

For Buber blir ikke et menneske et *Jeg* i ordets fulle betydning uten gjennom en dyp og meningsfull relasjon til andre. Det er ved å møte et menneske som et *Du* og ikke som et *Det*, altså ved å forholde seg til en annen på en åpen, personlig og tilstedeværende måte, at Jeget blir et Jeg. Det er dette dialogiske forhold til andre som aktiverer det menneskelige og personlige i oss selv, mener Buber. Hans beskrivelser av relasjonen, møtet ansikt til ansikt, er poetisk og nærmest mystisk. Og i møtet mellom mennesker kan det oppstå en kontakt og en opplevelse som er sterk og grenseløs, nærmest "overjordisk" i sin art. Det er en erfaring som ikke er lett å sette ord på, den overskrider vår vanlige omgang med ting i verden. Og en slik kontakt behøver heller ikke være dialogisk i den forstand at den innbefatter en samtale med ord. Møtet eller dialogen i Bubersk forstand kan like gjerne være ordløs. For Buber har møtet og dialogen en moralsk og menneskelig kraft som gjør at dette blir selve fundamentet i selvdannelsen. Møtet er den erfaringen der vi mennesker erkjenner og opplever oss selv som et relasjonelt eller dialogisk vesen, et vesen som lever og opprettholdes gjennom vår kontakt med andre.

Dialogen er altså ikke noe vi kan klare oss foruten. Det er gjennom å bli møtt og bli lyttet til, og ved å gi og dele, at vi kan oppleve oss selv som en person og danne oss en identitet. Vår grunnleggende følelse av selvverd henger sammen med den relasjonelle anerkjennelsen som ligger i et godt møte. Slik Hegel (og Honneth) så tydelig henleder oppmerksomheten på, som vi så i punkt 3.2, er opplevelsen av å bli anerkjent som menneske en mulighetbetingelse for individuell selvdannelse og frihet. Dialogen er også den arenaen der våre narrativer gjerne tar form. Gjennom å fortelle noe om oss selv for en annen står plutselig sammenheng og mening fram for oss. Hvem har ikke opplevd hvordan en følelse av kaos og uro kan forvandles gjennom en god dialog? Ting "faller på plass". Vi klarer å rekonstruere en opplevelse av sammenheng.

Dialogen kan dermed sies å skape livskraft og livsvilje i et menneske. Det er gjennom gode møter at mennesket opprettholder seg selv. Like fullt er dialogen et medium der artikulering og utforskning av egne tanker kan finne sted, der vår forståelse og selvforståelse kan øke eller utfolde seg. Anders Johansen (2003) skriver derfor treffende: "Virkeligheten henger i samtalens tynne tråd" (s. 28). Det å kunne føre samtaler, å kunne beherske språk og bemektige oss en verden gjennom språk, er essensielt for menneskelivet.

Vi har sett på språkets viktige rolle i selvforståelsen og i selvdannelsen. Men dette betyr ikke at ord alltid strekker til, eller at ord kan formidle alt. En tro på språkets skapende eller konstituerende kraft vil ikke si en overmodig tiltro til språkets allmektighet. Alt kan ikke fanges i språket. Det vi kan oppleve som ordløse erfaringer, for eksempel erfaringer gjennom musikk, eller av kontakt mellom mennesker, er et uttrykk for språkets begrensning. I vår intersubjektive verden opplever vi også talløse øyeblikk der vi ikke umiddelbart har tilgang til en språklig fortolkning.

Jeg skal ta et kort dykk inn i en totalt annerledes tankeretning når det gjelder å forstå språk og språkets betydning og begrensning, ikke for å undergrave mitt ovenstående og viktige poeng om språkets betydning i selvdannelsen, men for å gi det en motvekt og vise dets grenser. Vi trenger en åpenhet for at det kanskje også kan finnes andre tilganger til menneskelig eksistens og mening. Mening konstitueres ikke ene og alene i språk. Er det noen erfaringer som ligger utenfor språket? Heidegger beskriver, som vi så i punkt 3.1, vår evne til en umiddelbar stemthet eller grepethet (Befindlichkeit) i vår omgang med verden. Dette er en tilgang til stemninger som Heidegger hevder ligger forut for språk. Det vi kan oppleve som "ordløse" erfaringer bunner kanskje i en slik umiddelbarhet i vår erfaringsverden. Peder Christian Kjerschow skriver i sin essay-samling "Før språket" at "...hele virkeligheten ikke nødvendigvis faller sammen med den språklig-diskursive virkeligheten (Kjerschow, 2000, s. 16). Kjerschow tar utgangspunkt i musiske opplevelser og sier videre:

*Jo mer man fester seg ved det enestående ved musikken, desto mer utilgjengelig blir den for språklig utlegning. For det analytiske språk kan bare bemektige seg det individuelle og for så vidt ukjente ved å henføre det til noe alment, allerede kjent og navngitt (ibid.).*

Det er interessant at det nettopp er metaforer med henvisning til den auditive sans som ofte brukes når vi skal forsøke å gripe noe vi opplever som intuitive erfaringer. Vi sier at vi må "lytte til våre følelser" eller "lytte etter mening". Når man søker å fange en dimensjon ved vår væren som umiddelbart kan synes vanskelig å nærme seg rent språklig, henvises man til musisk-auditive metaforer som synes å kunne gripe det mer mystiske eller umiddelbare ved den menneskelige eksistensmulighet, det Gabriel Marcel kaller "det ontologiske mysterium" ("une mystère ontologique").

Også Arthur Schopenhauer er kjent for sin mistenkeliggjøring av en type tenkning innstilt på språklig kategorisering, en tenkning som ikke *lytter*, og som dermed overhører "fenomenenes egentale". Den rasjonalitet som er gjenstand for Schopenhauers kritikk, er en særegen forståelse av fornuft og språklig begrepsliggjøring som i mange tilfeller blir identifisert med tenkning i sin alminnelighet. Schopenhauer bruker musikken som metafor for verden og peker på faren for reduksjonisme i

forhold til fenomenene. Alt kan ikke gripes gjennom vår rasjonelle, og språklige, tilgang til verden. Schopenhauer og andre romantikere stiller seg skeptisk til den tradisjonelle begrepstenkningen, nettopp med henvisning til dennes begrensende virkning. "Ord har en tendens til å klebe seg til stivnede kategorier og etablerte begreper og dermed danne et slags panser mellom bevisstheten og livets pulserende utfoldelse i tiden", skriver Kjerschow (ibid. s. 77). Det blir slik som det heter i Obstfelders dikt "Ene":

Mitt liv er ord  
(Og det er skade.)  
Visne ord.  
Stivnede hjerteslag.

Behovet for å senke seg ned *under* etablerte begreper – representert ved språket, er uttrykk for en angst for å miste kontakten med noe tilgrunnliggende. Redselen for å ty til ord kan være en redsel for at stivnede begreper kleber ved dem, for at språket snevrer inn og lukker, mer enn omvendt (Kjerschow, 2000).

Men behøver språket å være slike stivnede kategorier? Er det begrensende, eller åpner det opp for uendelig bruk, uendelig nytolkning og nyskapning? Det synes meg at språket heller enn å være begrensende, kan være åpne; nyansene i språket stimulerer til overskridelser. Peter Høegh skriver i novellen "Forsøk med kjærlighetens varighet" (1992):

*Bare én ting elsker jeg så høyt som henne: språket. Jeg tilber det for dets evne til å overskride seg selv ved å peke på sin egen begrensning. Med språket kan jeg si: "Hit og ikke lenger går min verden" – og når den setningen er sagt, befinner jeg meg i et landskap jeg ikke engang ante eksistensen av." (s. 121).*

Språket kan begrense, men det kan også være grensesprengende. Språket er et mangfoldig, tvetydig, meningsmettet og fornyende tolkningsverktøy. Det former og preger vår erfaring, men åpner også opp for ny erfaring.

Det er kanskje slik at kunstverk og visse menneskelige erfaringer gjør motstand mot forståelse og språkliggjøring. Men det forholdet at enkelte estetiske og individuelle erfaringer gjør motstand mot forståelse og språk, betyr ikke at de prinsipielt er unndratt språk eller språkforståelse. Er ikke hele vår verden i prinsippet fanget av denne ordverden, vi tenker gjennom ord? Gadamer hevder at selv erfaringer som, ut fra Heideggers forståelse, bærer i seg en umiddelbar mening for oss som så å si er før-predikativ eller før-språklig, på en måte er innrettet ut fra eller mot språk og språkliggjøring. Vi finner i ettertid først ord, rent bevisst, for å beskrive det vi har erfart. Men idet vi er rettet mot



verden, er dette ut fra en forforståelse og innrettethet mot mening som er språklig mediert. Vi kan altså ikke "unnsnippe språket", ifølge Gadamer. "Språket er det sentrum der jeg og verden smelter sammen" (Gadamer, 1965, s. 195, ref. i Svare 2006). En slik forståelse av språkets universalitet finner vi også hos Taylor.

Men hva så med våre følelser? Befinner ikke disse seg i en ganske annen verden enn den språklige? Har vi ikke gjennom våre følelser tilgang til noe mer tilgrunnliggende, en mer "indre" kilde i vårt selv? Man tenker seg ofte følelsene som en direkte tilgang til "det egentlige selvet", og som noe langt utenfor tanken eller språkets domene og kontroll, noe jeg skal undersøke i det følgende.

## 4.6 Tolkning og følelse

Når det gjelder forholdet mellom tanke og følelse, er Taylors påstand følgende: Når vi tenker oss mennesket som selvfortolkende vesen, kan ikke tanker og følelser forstås som skarpt atskilte fenomener. Våre common-sense forestillinger om følelsenes særstilling og egne eksistens uavhengig av "hodet" kan lett skygge for en forståelse av hva som egentlig foregår. Forholdet mellom det å føle og det å tenke blir at vår tolkning er *konstitutiv* for følelsen. Vi har ikke først tilgang til et ikke-fortolket råmateriale som vi deretter gjør meningsfullt gjennom tankene, Taylor skriver derimot:

*It is not as though we started off with a raw material of repulsions and attractions, [...] On the contrary, human life is never without interpreted feeling; the interpretation is constitutive of the feeling* (Taylor 1985b, s. 63).

Når vi føler noe, er denne følelsen en del av den helhet av mening som vi tilskriver en situasjon. Vi kan ikke isolere følelsen som noe distinkt og eget, uavhengig av sitt objekt, mener Taylor. Det vil si, følelsen er ikke noe i seg selv uavhengig av det den retter seg mot eller er en reaksjon på. En følelse blir til i strømmen eller bevegelsen mellom ytre stimuli og vår egen fortolkning. Følelsen er noe som eksisterer i mellom, som polaritet, den kommer i prinsippet verken utenfra eller innenfra, men er et resultat av helheten av sansning og tolkning. Taylor skriver: "feeling is our mode of access, the feelings are import-attributing" (Taylor, 1995a, s. 62). Slik Taylor ser det, er vår tilnærming til verden alltid verdiladet, og våre følelsesmessige responser blir nettopp uttrykk for de holdninger vi møter verden med. Det er våre forforståelser som i stor grad gjør at vi reagerer følelsesmessig på den måten vi gjør.

Taylor's tanker om følelsenes sameksistens med tanker og holdninger er i tråd med en såkalt kognitivistisk tilnærming til følelser (Nyeng, 2006). Med "kognitiv" menes her at en følelse innebærer en tolkning og alltid eksisterer i et felt av vurderinger. Følelser har ingen særegen eksistens, men har kognitive elementer. De har nær sammenheng med våre oppfatninger. Det er et vurderingsmessig element så å si innebygget i følelsen. Slik gir det ikke mening å si at man simpelthen er sint eller redd, man har disse følelsene *på grunn av noe*, følelsen springer ut av en umiddelbar tolkning. Dette gir ikke følelsen en slags sekundær eksistens i forhold til tankene. Følelser oppfattes ikke som noe sekundært eller mindreverdig. Snarere tas det affektive element ved vår eksistens i høyeste grad alvorlig og anses som et helt sentralt element i selvforståelsen.

Taylor understreker at hvis vi skal kunne forstå noe om hvordan følelsene fremtrer som en del av vår virkelighetsforståelse, kommer vi ikke utenom deres kobling til intensjoner og oppfatninger av mening. Følelser oppstår, på samme vis som tanker, innenfor en kontekst der mennesket alltid søker *mening*. Vi er hermeneutiske vesener som opererer i et univers av opplevd mening i alt vi gjør og alt vi tenker. Følelser vil derfor også være et uttrykk for den måten vi velger å møte verden på, de vil være et uttrykk for hvem vi er og den verden vi skaper gjennom våre fortolkninger.

*In this way our feelings are constituted by self-understandings. [...] This occurs in a way which defeats any attempt to distinguish description and object. If one searches for some core of feeling which might exist independently of the sense of its object which constitutes it, one searches in vain. More, the very nature of human emotions has eluded one. An emotion is essentially constituted by our sense of its object, that is, by what we are inclined to say about its significance for us. That is what is contained in the slogan that human beings are self-interpreting animals; there is no such thing as what they are, independently of how they understand themselves (Taylor, 1985b s. 191).*

Mange vil ha umiddelbare innvendinger mot et slikt syn på følelser. Dikotomien mellom følelser og fornuft har fått oss til å oppfatte følelser som irrasjonelle, affektive rystelser, som noe utenfor vår kontroll og så å si uavhengig av vår tenkning. Det er vanlig å anse følelser som noe som lever sitt eget liv og oppstår "fra kroppen" uformidlet av våre tanker om dem. Og det er jo ingen tvil om at vi kan oppleve følelsesmessige tilstander uten at disse er resultat av våre *bevisste* overveielser. Følelser kan komme som kastet over oss før vi på noen måte har forstått eller artikulert hva som er deres beveggrunner. Men dette vil ikke si at de ikke oppstår innenfor en ramme av forståelse som i bunn og grunn forårsaker eller konstituerer reaksjonen. Senere vil vi kunne ha muligheten til å reflektere dypere over egen reaksjon og nærme oss en forståelse av hva som var årsak til følelsen. Dette er det Taylor kaller "the transposition from the implicit to the explicit": "our emotions can be better or less

well understood by ourselves, can be more or less explicitly formulated" (ibid.). Vi har muligheten til å artikulere eller beskrive en følelse, og derigjennom blir følelsen som del av vår selvforståelse også til, den får sin forståtte form gjennom vår selvbeskrivelse.

I kognitivistisk følelsteori skiller man dermed mellom affekter og emosjoner. Den umiddelbare kroppslige følelsen kan man kalle en *affektiv* tilstand, den består av rent fysiologiske komponenter. Men for å forstå en slik affekts betydning og mening for et menneske, gir det, ifølge en slik tenkning, ikke mening å isolere den fra dens kognitive elementer. Det er vår oppfatning og tenkning både før og etter at en slik affekt oppstår som skaper den *emosjonen* vi tilskriver mening som en del av vårt liv. Det er disse tankene som gjør at vi beskriver noe som skam, forelskelse, vennskapelighet og hevnjerrighet. Hvilke betydninger – og dermed også hvilke følelser – som er innen rekkevidde for individet, avhenger dermed av kulturens språkrikdom. "The range of human desires, feelings, emotions, and hence meanings is bound up with the level and type of culture, which in turn is inseparable from the distinctions and categories marked by the language people speak", skriver Taylor (1985b, s. 25).

Det vil favne for vidt å behandle alle implikasjoner av denne diskusjonen om forholdet mellom følelse og tanke her. Følelsenes status i forhold til vårt selv og vår frihet er et vesentlig tema hos tenker fra Kant til Hume og fram til dagens filosofi og psykologi. Men basert på Taylors poeng om mennesket som selvfortolkende vesen som jeg har forsøkt å vise relevansen av over, blir det etter min mening vesentlig å avvise den utbredte dualistiske tankegangen som setter følelser i en særstilling i forhold til selvet eller mennesket som subjekt. Våre følelser, eller mer presist, det vi oppfatter og omtaler som våre emosjoner, som del av vårt liv som forstått liv, står i intern og uløselig relasjon til våre tanker, og de blir til i vår stadig pågående selvfortolkning. En bestemt følelse, som følelsen av å være forurettet, kan dermed også endres med ny forståelse av situasjonen (for eksempel hvis vi får kjennskap til eventuelle positive intensjoner hos den vi oppfatter at har forurettet oss). Følelser har ingen konstant form uavhengig av våre tanker om dem, de er til syvende og sist foranderlige.

Dette er en sentral tanke i moderne former for kognitiv terapi. Og den finner en eksplisitt og ganske ekstrem uforming i Sartres filosofi (Sartre, 1985). For Sartre er elementet av *valg* viktig også når det gjelder våre følelser. Det er fri bevissthet og individuell handling som er i fokus hos Sartre. Han ser på følelser som tilpasninger det enkelte individ gjør for å fremme sine mål og dekke sine behov. Følelser er rett og slett en valgt måte å vurdere og ta inn verden på. En slik fremstilling virker nok for mange kontraintuitiv. Den er i strid med det vi ofte opplever, at følelser er noe som "kommer til oss", ikke noe vi skaper eller velger. Men kanskje er dette en form for "falsk bevissthet"? Kanskje har vi mer innflytelse på våre følelser enn vi vanligvis tror?

Det kan være vanskelig å tenke seg at vi skulle ha en så bevisst kontroll over våre følelser som Sartre synes å anføre, eller at vi kan velge å ta en slik kontroll. Men i likhet med hans behandling av den eksistensielle frihet i "Væren og Intet", er Sartres poeng ontologisk og formalt. Han fremhever den feilslutning som en dualistisk tenkemåte har ført med seg, at følelsene er et eget og uavhengig kraftfelt i vår psyke som vanskelig lar seg styre. Han viser til den frihet som alltid ligger som mulighet i vår væren gjennom det faktum at vi er selvbevisste vesener, som vi så på over, at vi alltid i oss selv også er vårt eget *Intet*. Slik har vi i prinsippet, ifølge Sartre, også ansvaret for våre følelser. Vi er ikke blindt styrt av følelsene, men kan til en viss grad velge dem gjennom den fortolkning vi gir dem og den mening vi tilskriver dem.

Taylor går selvsagt ikke like langt som Sartre i beskrivelsene av vår frihet i forhold til våre følelser. Slik vi så i punkt 4.1, påpeker han hvordan våre følelsesmessige betingede responser ofte er intuitive, mediert og konstituert av vår kulturelle, språklige og sosiale væren. De er dermed, ifølge Taylor, ikke i første rekke valgt, men er et produkt av et ugjennomsiktig samspill mellom individ og kultur, sosial væren og egen tolkning. Men i og med at Taylor i så stor grad understreker at vår følelsesmessige virkelighet er en *fortolket* virkelighet og at vår artikulering og vår fortolkning virker tilbake på virkeligheten, introduserer også han friheten. Aktørperspektivet blir det primære. Våre følelser er ikke mekaniske responser, men skapes i vår egen fortolkningsverden. Og de kan bevisstgjøres, nyfortolkes og endres. Det ligger et element av frihet også i vår mulighet for å mestre våre følelser, eller gi dem retning.

Som vi så på i forrige punkt, er bevisstgjøring gjennom artikulering sentralt for selvforståelsen. Og dette gjelder ikke minst i forhold til våre følelser. Vi kan hevde at samtalen er den konteksten der vi ikke bare uttrykker og begrunner, men også oppdager våre følelser. Som følge av den "kartesianske feilslutning" har vi imidlertid fortsatt en sterk tendens til å tenke oss et skarpt skille mellom "det indre" og "det ytre", og å tillegge språket en følelsesformidlende og ikke følelseskonstituerende funksjon. Vi tenker oss at vår erfaring så å si "ligger der" i vårt indre. Det vi så gjør er å *avdekke* denne erfaring og eventuelt formidle den til andre. Man opererer med en "kanalmetafor" for menneskelig kommunikasjon (Nyeng, 2006). Men ut fra en ekspressiv meningsteori, som Taylor fremmer, får våre erfaringer altså sin form *gjennom* språket. Gjennom selvfortolkningen, og i møte med andre i dialogen, skaper vi oss den selvforståelsen som gir følelsene deres mening. *Selvinnsikt* er altså ikke inn-sikt i en direkte forstand. Det vil ikke bare si å se *inn* i seg selv, men å skape seg selv i kommunikativ flyt.

Taylor fremmer altså et interaksjonistisk syn på følelser: Følelser er åpne størrelser som får sin bestemmelse gjennom den refleksive måten vi forholder oss til oss selv på gjennom andre. En slik forståelse av følelser tar vare på den fenomenologiske erfaring av forbundethet med andre og

verden som vi så på i kapittel 3. Ut fra en slik tenkning blir følelser til i et sosialt og normativt rom. De sosiale faktorene virker inn på selve formuleringen av følelsene, via de uttrykksmåter, koder og forståelser som ligger i den sosiale situasjon.

Taylor hevder dermed nødvendigheten av å etablere psykologien som en hermeneutisk disiplin, en disiplin som tar høyde for mennesket som selvbevisst og aktivt selvfortolkende. Dette står åpenbart i skarp motsetning til psykologiske teorier som søker å forklare mennesket ut fra biologiske forståelsesrammer. I en biologisk orientert psykologi er det ofte det som kalles et *organistisk* syn på følelser som får forrang. Følelser betraktes som biologiske prosesser og sies å ha en eksistens forut for vår (passive) introspeksjon. Vårt språk og vår forståelse av følelsene står ut fra en slik oppfatning i et *utvendig* forhold til følelsene selv. En slik teori om menneskelige følelser er grunnleggende forfeilet, mener Taylor. Den tar ikke høyde for vår væren som tenkende og tolkende vesener. Skillet mellom tanke og følelse er en analytisk konstruksjon som kan tjene en bestemt hensikt i teoretiske sammenhenger, men som ikke har noen rot i vår praktiske virkelighet. Igjen ser vi Taylors posisjon som motsats til alle forsøke på å redusere mennesket til kropp, uten å ta aktørperspektivet med i betraktning. Selvets kroppslige dimensjon er selvsagt helt vesentlig i forståelsen av menneskets selv. Men den må forstås i sammenheng med vår aktive handling som selvfortolkende og meningssskapende mennesker (Taylor, 1985a; Nyeng 2006).)

Hvordan kan vi så få det jeg har skrevet her til å samsvare med det fenomen Heidegger kaller *stemning*? Er ikke vår måte å alltid stå i et stemt forhold til virkeligheten på nettopp et uttrykk for at noen menneskelige tilstander bare "er der for oss"? Heidegger synes å mene at det er noe umiddelbart og definitivt ureflektert over slike stemninger. De er en grepethet som synes å forutgå all tenkning. Vi støter altså uvilkårlig igjen på samme innvending som vi var inne på i forrige avsnitt. Er det ikke noen menneskelige erfaringer som så å si unndrar seg vår fortolkning? Spørsmålet må være åpent. Men jeg er tilbøyelig til å følge Taylors (og Gadamers) tanke om at tolkning og språk alltid er med og konstituerer vår virkelighetsopplevelse, også når det gjelder følelser og stemninger. Og selv om man skulle betrakte stemning som i første rekke et passivt aspekt ved vår avdekking av væren, vil ikke dette si at vi ikke kan være oss bevisst våre stemninger og gjøre oss selv aktive og sensitive i forhold til dem. I vår søken etter selvforståelse kan stemninger være en viktig tilgang. Vi kan bevege oss mot en årvåkenhet i forhold til de stemninger vi opplever, lære oss til en viss grad til å forstå dem, og kanskje også til å vinne en slags selvstendighet overfor dem. Om de ikke akkurat kan kontrolleres, så er vi heller ikke uten innflytelse. Vi kan forsøke å bevirke "motstemninger" (Svendsen, 2005). Eller vi kan forsøke å intensivere en stemning vi allerede opplever. Slik jeg ser det, kan vår aktive side aldri "nøytraliseres" verken av følelser eller stemninger. Den er der, og vi kan

gjennom søken mot selvforståelse forsterke den og utvide vår evne til å være en aktør som møter verden på en aktiv, villende og skapende måte.

Men blir ikke dette en naiv og livsfjern tro på menneskets evne til selvskapning? Er ikke dette konstruktivistiske synet i virkeligheten en postmoderne illusjon? spør Jon Hellesnes i Klassekampen 3.11.2005. Hellesnes vender igjen tilbake til spørsmålet om "vår natur, vår utrustning eller vår bagasje, som gjør det å forandre seg selv til et vanskelig prosjekt". Er vi ikke for en stor del i livet likevel styrt av det vi kan kalle vår naturlige konstitusjon, våre tilbøyeligheter og vårt temperament? Vi må la spørsmålet stå som en åpen utfordring. Mitt poeng i det ovenstående har ikke vært å forfekte et syn på mennesket som vilkårløst fritt og selvskapende. Som allerede burde være klart, understreker Taylor med kraft at menneskets selvdannelse har klare sosiale og kulturelle mulighetsbetingelser. Og vi har et uunngåelig biologisk utgangspunkt. Vi mennesker er natur. Men denne natur er formbar og fleksibel. Vår bevissthet gir oss muligheter, - for tolkning, handling og valg.

Jeg har i dette kapittel sett på strukturen eller dynamikken i det vi kaller vårt selv. Det er bildet av det åpne selv som utpeker seg, et selv som ikke kan fanges eller gripes som konkrete objekter i verden, men som blir til i den kontinuerlige strømmen av relasjoner vi ferdes i. Jeg har nøstet mange tråder for å etablere et bilde av et flerdimensjonalt selv, med både reflektive, kroppslige og relasjonelle sider. Jeg har hevdet at selvet bare kan forstås som en prosess som utfolder seg i samspillet mellom disse dimensjonene. Spørsmålet som stadig har dukket opp er: Blir det autonome, frie subjekt borte på veien? Kan det gi mening å snakke om en dannelse til autonomi og frihet innenfor en tenkning som setter det åpne selvet i fokus?

Ansatsen til svar på dette spørsmålet har allerede preget diskusjonen så langt. Jeg har forsøkt å vise at å åpne selvet for dets relasjonelle og kulturelle tilknytning, så vel som å erkjenne dets kroppslige basis, ikke nødvendigvis vil si å "avskaffe" friheten. Frihet er menneskets vilkår. Den er en eksistensiell grunnbetingelse, idet vi har evnen til selvrefleksjon og selvevaluering. Vår væren er ikke entydig bestemt av noe; den er en væren mot muligheter. Men en forståelse av menneskets frihet kan ikke frakoble mennesket fra dets sammenhenger. Å ta høyde for at selvet ikke kan forklares kun gjennom henvisning til en radikal selvrefleksivitet, men i intim forbindelse både med kroppslige og sosiale faktorer, innebærer å forlate en enkel og rettlinjet henvisning til "free spirit". Vår frihet har ulike rammer og ulike vilkår.

Det vil dermed være umulig å gi noe endelig og uttømmende svar på spørsmålet om menneskets frihet. Her er vi inne på et område der alle forklaringer er tentative, forsøk på å gripe noe som knapt kan gripes. Men, slik jeg har vist i dette kapittelet, kan vi ane noen aspekter ved det å være

menneske som gir tilgang til et potensial for frihet. Vi er ikke blindt reagerende organismer, ikke totalt styrt verken av gener eller sosiale mekanismer. Vår rolle i eget liv er skapende og fortolkende. Vi er mennesker med kapasitet for *action*; aktører og ikke brikker.

Hvordan vil det så ut fra ovenstående betraktninger være meningsfullt å betrakte frihet i et dannelsesperspektiv? I det følgende skal jeg trekke linjer fra den forutgående diskusjon og diskutere hvordan man kan forstå dannelsen i lys av begrepet potensial. Taylor tegner et bilde av mennesket som en etisk aktør med potensial for autentisk væren. Hva innebærer et slikt dannelsesideal?

## 5 Dannelsen - selvrealisering og selvoverskridelse

### 5.1 Frihet som potensial

Frihet er et begrep som må gis forskjellig mening ut fra ulike kontekster. Det vil være umulig å komme med noen entydig definisjon av hva frihet er. Å tenke seg frihet i en politisk sammenheng vil gi opphav til helt andre begrepsmessige definisjoner enn om man nærmer seg frihet ut fra en tanke om opplevelse, om selvforståelse eller autonomi. Man må uten videre oppgi prosjektet å skulle sette frihet på begrepet en gang for alle. Jeg vil likevel i dette kapittel forsøke å komme med noen tanker om hva frihet kan innebære i en dannelseskontekst ut fra de forutsetninger jeg har drøftet over: At mennesket er et relasjonelt vesen som dannes gjennom kommunikasjon og dialog, og, at det er et selvreflekterende og selvfortolkende vesen som stadig blir til gjennom individuell handling. Jeg skal knytte dette spesifikt til to ulike måter å betrakte frihet på som jeg vil kalle *frihet til* og *frihet med*. Den første forståelsen er knyttet til menneskets mulighet for selvbestemmelse og selvrealisering, og den andre til *medværen* eller frihet i fellesskap. Å velge å beskrive dette som to ulike former for frihet vil ikke si at den ene er uavhengig av den andre. Tvert imot kan disse aspektene ved menneskets frihet, det "indre" og det mellommenneskelige, sies å forutsette hverandre. Og begge former for frihet er essensielt knyttet til dannelsen, til menneskets muligheter for vekst og utvikling, gjennom erkjennelse og erfaring.

Ut fra Taylors filosofi argumenterte jeg i forrige kapittel for å betrakte den menneskelige evnen til selvrefleksjon og selvevaluering som åpning for en frihet i vår væren. Frihet blir et *potensial* knyttet til den menneskelige væremåte nettopp gjennom at vi kan evaluere oss selv og artikulere for oss selv på nye og egne måter hvem vi ønsker å være. Her er det hos Taylor snakk om en *individuell* og

personlig selvrealisering med sosiale og kulturelle mulighetsbetingelser. Det er menneskets forhold *til seg selv* som er i fokus hos Taylor, men dette selvforhold er uløselig forbundet med kommunikative og sosiale praksiser. Taylor viser klart hvordan vår væren som selvfortolkende vesener gjør oss til ansvarlige aktører, til medskapere av vår egen virkelighet. I oss selv finner vi et potensial for selvbestemmelse, for å bestemme vår egen vei, men dette er å forstå som en mulighet som tilligger vår væren som mennesker, det er ingen selvfølge.

Et slikt syn på det menneskelige potensial innebærer i realiteten en tydelig og normativ forforståelse. Det er basert på en implisitt verdsettelse av frihet forstått som autonomi i kantiansk forstand. Det å handle fritt, ut fra lover man gir seg selv, sees her på som en virkeliggjøring av menneskets *sanne menneskelighet*. Menneskets verdighet og egenart er knyttet til det å søke frihet og realisere seg selv som menneske. Dette vil si i ytterste forstand *selv* å velge hvem man vil være, å gjøre moralske verdier til *egne* verdier.

Dette er en substansiell forståelse av mennesket, uttrykk for en bestemt formening om hva det vil si å være menneskelig. En slik ide er jo ikke selvinnsende, og vil stå i motstrid til nyere tankeretninger som fraskriver seg muligheten til å definere på noen bestemt måte hva et menneske er eller bør være. Taylors beskrivelser av det menneskelige potensial for autonomi kan dermed i like stor grad hevdes å være normativ som deskriptiv. Det reflekterer et tydelig verdisyn, en formening om hva som er universelle eller eviggyldige menneskelige mål. Idealet er tiltalende, og jeg følger Taylors tankegang i min fremstilling. Men det kan være viktig å ha i minnet at dette kan sies å være en *valgt* måte å betrakte det menneskelige potensial på. Israel Scheffler (1985) minner oss om det faktum at vi har en tendens til så å si å "lese" våre egne verdier *inn* i menneskenaturen. Tanken om menneskelig potensial kobles ofte, mer eller mindre ubevisst, til et metafysisk essensbegrep som opprinnelig forbindes med Aristoteles. En slik essensialistisk tankegang, som vi var inne på i punkt 4.3, innebærer at menneskelig utvikling sees som en aktualisering av en ideell livsform. Det ansees å ligge en iboende mening og retning i organismenes streben mot utvikling. Ideen om en slik permanent menneskelig natur med sin egen iboende essens er ikke lett å begrunne, påpeker Scheffler. Eksistensen av en slik "natur" er i realiteten et postulat som reflekterer en spesifikk oppfatning om verdi. Men arven fra en slik tankegang manifesterer seg fortsatt svært ofte gjennom at man tenker seg menneskets natur eller dets potensiale som mer gitt eller uforanderlig enn det i virkeligheten finnes belegg for å mene, skriver Scheffler.

*[...] attribution of potential and projected changes of potential reflect the state of knowledge, and the social context and policies, presumed by those making the attributions. With additional knowledge available, or an altered allocation of effort assumed, the picture of potential and its*



*prospects may change in quite radical fashion. We have here what might be called a "principle of relativity" of potential. Such relativity must always be borne in mind (Sheffler, 1985, s. 51).*

Dette er jo også Taylors poeng når han påpeker at idealet om frihet og kontroll gjennom "disengaged" reason har ført til "a wildly implausible view of human development" (Taylor, 1985b, s. 40). Taylor søker å korrigere dette bildet av menneskets væren. Men han fastholder likevel at dette menneskesynet inneholder en kjerne av sannhet: "The disengaged identity is far from being simply wrong and misguided [...] The kind of critique we need is one that can free it of its illusory pretensions to define the totality of our lives as agents, without the futile and ultimately self-destructive task of rejecting it altogether" (Taylor, 1985a, s. 7). Taylor holder altså fast ved tanken om menneskets potensial for frihet eller selvbestemmelse. Og han begrunner denne tanken ved ontologiske betraktninger om menneskets væren som selvfortolkende, selvreflekterende vesen. Men han ser det som en helt nødvendig filosofisk oppgave å fri denne forestillingen fra atomistiske konnotasjoner: "...to bring back in view that for humans, separation [from society] is unthinkable" (ibid. s. 8). Taylor forsøker å forene det han kaller "a social view of man" med en idè om menneskets grunnleggende ansvar for seg selv og sitt liv. Men som fundament i sitt menneskesyn fastholder han en egen variant av et essensialistisk syn på det menneskelige potensial, slik jeg vil komme videre inn på i punkt 5.2.

Taylors måte å betrakte frihet på er knyttet til en positiv frihetsforståelse, som vi så på i kapittel 2. Det er tale om en frihet som har med "utøvelse" å gjøre, et "exercise concept of freedom". Frihet henger sammen med at et menneske faktisk utvikler muligheter og evner som gjør det i stand til i større grad å *leve* eller *tenke* fritt. En slik positiv frihetsforståelse reflekteres også i begrepet dannelse. Implisitt i tanken om dannelse er forståelsen av at menneske har et potensial for vekst, og for utvikling av positive kvaliteter som bidrar til frihet.

Men hva innebærer egentlig et slikt begrep om *potensial*? Scheffler foretar i sin bok "On human potential" (1985) en analyse av begrepet som er nyttig i denne sammenheng. Scheffler slår fast at tross dets utbredte bruk i utdanningsfilosofisk sammenheng, blir anvendelsen av begrepet potensial utydelig uten nærmere klargjøring av dets mening. For å nyansere, introduserer Scheffler det han kaller "three reconstructed concepts of potential": "Potential as *capacity* to become", "potential as *propensity* to become", og "potential as *capability* to become" (Scheffler, 1985, s. 45-67).

Potensial som "*capacity* to become" slik Scheffler anvender det, henviser til fraværet av hindringer for utvikling. Det er altså et ganske "svakt" begrep. En slik anvendelse av begrepet potensial sier ingenting om et menneske faktisk vil oppnå den aktuelle egenskap eller tilstand, bare at dette er *mulig* i fravær av noe som blokkerer en slik mulighet.

Potensial som "*propensity*" eller tilbøyelighet er et sterkere begrep. Her sier man noe om at det er sannsynlig at et spesifikt trekk vil utvikle seg hvis de rette forutsetninger er til stede. Vi har det Scheffler kaller "*a conditional prediction*". Vi har å gjøre med noe som er ikke bare er mulig, men trolig, under visse forutsetninger. Potensial forstått som tilbøyelighet kan imidlertid ikke tenkes som noen iboende eller immanent egenskap som tilligger mennesket, ifølge Scheffler. Kontekstuelle faktorer blir forutsatt. Utviklingen av en tilbøyelighet forutsetter relevant interaksjon med sosiale omgivelser. Det henvises til en utviklingskjede som bare kommer i stand gjennom samspill.

Å forstå potensial som "*capability to become*" derimot, er å tenke seg at et menneske virkelig er i stand til, eller er dugelig til, å oppnå det tenkte resultat, hvis det bare selv vil. Som Scheffler skriver: "*The factor of skill, or more generally capability, brings the performance, or other designated outcome, within the power of control of the agent – within the range of his or her intent or decision. [...] He is empowered to hit the target*" (ibid. s. 58-59). "*Capability*" er dermed et "sterkt" begrep. Det er knyttet til en faktisk eller virkelig frihet til å oppnå noe ut fra eget initiativ eller egen vilje. I en slik forståelse blir virkeliggjørelsen av et potensial relativ til menneskets egne frie valg.

Så hvor bringer dette oss hen? Disse nyansene i forståelsen av begrepet potensial kan bidra til å klargjøre hva jeg i en dannelsingskontekst vil med uttrykket "potensial for frihet". Frihet som "*capacity to become*" ifølge Schefflers terminologi, er analog til den form for negative frihet som vi så på i kapittel 2, frihet forstått som fraværet av hindringer. Men som jeg argumenterte for over, er ikke det å fjerne direkte hindringer for et menneskes frihet nok for at et menneske kan utvikle sin frihet. Anvendelsen av en negativ frihetsforståelse som kun støtter seg på et slikt mulighetskonsept blir utilstrekkelig og lite plausibel. Slik jeg ser det, kan imidlertid frihet i en positiv forstand, som selvbestemmelse eller autonomi, forstås som et potensial i betydningen "*propensity to become*". Selvet, slik vi har behandlet det over, er en struktur eller prosess med frihet som iboende potensial. Det finnes trekk ved vår væren som selvbevisste og selvfortolkende vesener som gjør at vi kan utvikle handlefrihet og evnen til "*self-determining freedom*". Utviklingen av slike mentale ferdigheter forutsetter imidlertid relevant og fruktbar interaksjon og kommunikasjon med andre. Evnen til frihet kan sies å være plastisk eller formbar, den kan hindres og ødelegges, eller utvikles og fremmes. Den forutsetter dannelselse.

Å nå dit at man eventuelt kan snakke om potensialet for frihet som "*capability*" eller dugelighet, kan dermed sies å være et ideal. Det er ikke nødvendigvis mulig som permanent menneskelig tilstand, men blir noe man kan oppnå i større eller mindre grad. Å oppnå "*capability for freedom*" er en uforutsigbar og temmelig vanskelig prosess. Men gitt de riktige dannelseserfaringer, kan dette være mulig. Dette er det vi har i sikte når vi snakker om dannelselse til autonomi og frihet: Vi søker å legge til rette for en utvikling som fører til "*empowerment*". Vi ønsker å bidra til at mennesker utvikler de

mentale ferdigheter som er nødvendig for å kunne tenke kreativt og fritt, slik at frihet og dømmekraft blir et reelt valg for individet.

Taylor behandler ikke de pedagogiske implikasjonene av sitt menneskesyn. Men hans tanker gir retning til en tenkning om dannelse: Når Taylor omtaler "the social conditions of freedom" peker han mot de dannelseserfaringer som vil være nødvendige for å utvikle menneskets tenkeevne og dømmekraft. Det er dette John Dewey har i tankene når han skriver:

*Thinking, however, is the most difficult occupation in which man engages. If the other arts have to be acquired through ordered apprenticeship, the power to think requires even more conscious and consecutive attention [...] The most important problem in freedom of thinking is whether the social conditions obstruct the development of judgment and insight or effectively promote it (Dewey, 1928, s. 313).*

Hos Dewey blir pedagogikken en naturlig og uunngåelig forlengelse av et menneskesyn som verdsetter frihet. Han vier dermed store deler av sitt forfatterskap til en mer konkret utforskning av hvilke erfaringer som kan føre til utvikling av frihet. Evnen til det Dewey kaller "judgement" eller "intelligent choice" må utvikles, den kommer ikke av seg selv, understreker Dewey. Det er gjennom *erfaringer* at våre mentale ferdigheter utvikles. Gjennom *handling* får vi utprøvd våre hypoteser eller tanker om verden og gjennom *kommunikasjon* vi får testet våre tanker opp mot andres. Utviklingen av frihet er for Dewey dermed situert i den menneskelige handlingssfære, i vår direkte relasjon til og handling i verden. Det er i den intersubjektive sfære, i kommunikasjon og samhandling at vi kan forbedre vårt potensial for intelligent, rasjonell tenkning.

Når Dewey omtaler frihet, er det også tydelig ut fra en *positiv* frihetsforståelse. I "Ethics" (1932) skriver han: "Freedom in its practical and moral sense is connected with possibility of growth, learning, and modification of character, just as is responsibility" (ibid., s. 305). Dewey sentrerer friheten i vår kapasitet for "reflective self-control" - til vår evne til å reflektere over egne ønsker, handlinger og prosjekter og velge mellom dem. En slik frihet krever en fleksibel tilgang til ulike mentale tilstander. Man må kunne forestille seg alternative tanker og livsholdninger eller ulike handlingsalternativer, og kunne overveie dem og velge mellom. Frihet krever en utviklet evne til refleksjon eller deliberasjon. Som Dewey skriver: "Reflective self-control implies a perceptual sensitivity not merely to the inner workings of one's character and the life experiences it suggests, but to one's larger social horizon" (1922, s. 214). En slik sensitivitet må dyrkes fram eller oppøves: "positive freedom is not a native gift or endowment, but is acquired" (ibid., s. 306). Dewey definerer derfor frihet som en form for vekst:

*[...] what man actually cherish under the name of freedom is that power of varied and flexible growth, of change of disposition and character, that springs from intelligent choice (Dewey, 1928, s. 313).*

Frihet er altså ikke noe som utfolder seg av seg selv uavhengig av kontekst og erfaring. Noe kan gjøre en forskjell. Og det er her tilretteleggere av arenaer for utvikling og dannelse har et særlig ansvar. Spørsmålet er: *Hvilke* relevante forutsetninger eller erfaringer gjør utviklingen av frihet mulig? Om et menneske kan sies å utvikle det Dewey kaller "freedom of thinking" avhenger av hvilket miljø, hvilke institusjoner og læringsmodeller det opererer innenfor. Det hviler dermed et utvetydig ansvar på både enkeltmenneske og samfunn for å legge til rette for en slik utvikling. Dewey skriver:

*I shall begin to believe that we care more for freedom than we do for imposing our own beliefs upon others in order to subject them to our will, when I see that the main purpose of our schools and other institutions is to develop powers of unremitting and discriminating observation and judgement (Dewey, 1928, s. 314).*

Et samfunn som verdsetter frihet, må ta konsekvensen av dette og legge sin kraft i å tilrettelegge for utvikling av frihet og dømmekraft hos samfunnets borgere. Myten om at frihet skulle være en mer eller mindre naturgitt egenskap som utfolder seg bare den ikke hindres, gjør imidlertid at dette lett forsømmes. I utdannings spørsmål tar vi for gitt at det trengs grundig innføring og øvelse i spesifikke disipliner, mens dannelseselementet får sekundær status. Det blir mest et slags luksusfenomen eller en unødvendig fritidssysself som ikke ansees viktig. I effektivitetens og samfunnsnyttens navn blir utdanning redusert til teknologi. Bevissthet trengs rundt det faktum at organisering av arenaer for utdanning og dannelse er fundamentale verdivalg.

Dannelsesutvalgets innstilling som kom høsten 2009, er et slikt forsøk på bevisstgjøring. Lars Løvlie skriver her at en fornyet fokus på dannelse ansees nødvendig fordi "utdanning er blitt vare og konsum i tråd med nyliberal ideologi" (s. 32). Dannelsesbegrepet finner man ofte som ornament i innledningene til utdanningspolitiske styringsdokumenter, men det har ingen effekt for praksis. Et godt eksempel som Løvlie gir, er den nye Stortingsmelding nr. 11 (2008-2009): *Læreren – rollen og utdanningen*, fremlagt 6. Februar 2009. Her sies det at "Å bidra til dannelse er en av skolens viktigste oppgaver. Dannelse skjer i en prosess som veksler mellom individuell og kollektiv læring, og utvikles gjennom refleksjon" (s. 43). Men som Løvlie påpeker, er meldingen for øvrig taus om dannelsens innhold eller hva en slik refleksjon innebærer. Det blir dermed tomme ord. Stortingsmeldingen er ensidig opptatt av funksjon. Hvilket innhold og hvilke kommunikative erfaringer som bidrar til den dannelse som sies å være et av utdanningens høyeste mål, forblir utforsket.

Et nytt fokus på dannelsesbegrepet er et forsøk på å bringe oppmerksomheten tilbake til Deweys viktige tanke som sitert over: At "the power to think requires [...] conscious and consecutive attention" (Dewey, 1928, s. 313). Tilslutningen til et demokratisk ideal fordrer at man legger til rette for utviklingen av menneskelige kvaliteter som åpenhet, refleksjon, dialogisk ferdighet og etisk bevissthet. Dømmekraft eller praktisk klokskap er egenskaper man må anse som vesentlige for livsdyktighet, både som individ og borger. I en slik sammenheng blir ikke dannelse bare et individuelt mål, men et samfunns mål. Scheffler skriver:

*[...] what opens and closes the life prospects of children determines the direction and quality of society itself. Thus the process of educational planning, through which a society mediates its treatment of children's potentials, is in its style and scope an index of the society's self-image (Scheffler, 1985, s. 14).*

Dette viser pedagogikkens relevans i en bred samfunnsmessig kontekst. Oppdragelse og utdanning hviler til syvende og sist på fundamentale verdivalg. Det er valg av hvilket samfunn vi vil ha. Å tilrettelegge for utvikling forutsetter en bevisstgjøring av hvilke menneskelige kvaliteter man vil fremme utviklingen av. Det blir derfor helt vesentlig at tenkning rundt hva som er meningsfulle danningserfaringer gis plass i offentlig debatt og sentral rolle i utdannings spørsmål.

Dannelseselementet i utdanningen bør ikke være et overflødig horn, men en grunnstein.

Vi vender tilbake til Taylor igjen. For Taylor skisserer noen viktige veier til erkjennelse som vi behandlet i detalj i forrige kapittel, og som har tydelige implikasjoner for tenkningen om dannelse. To kjernepunkter i Taylors behandling av menneskets selvdannelse er *artikulasjon* og *dialog*. Som vi så i punkt 4.3 og 4.4, legger Taylor stor vekt på hvordan språklig artikulasjon og bevisstgjøring er selve drivkraften i identitetsutviklingen. Det er ved å artikulere hva vi anser for godt og hvem vi vil være at utvikles og modnes som mennesker. I denne artikulasjonsprosessen aktiveres vårt eget jeg. Vi gjør kreativt bruk av de kulturelle ressurser vi møter og har møtt, og fortolker det på vår egen måte. Essensielt for Taylor er det at artikulasjon er en form for "empowerment". Vi finner fram til kildene til vår egen kraft og vårt engasjement. Vi kommer i kontakt med de ressurser i oss selv som gjør at vi kan modnes som autonome mennesker.

En slik artikulasjonsprosess krever rom for dialog og refleksjon. Og den henger sammen med møtet med andres meninger og ulike perspektiver som kan gi en "enlarged mentality", en utvidet evne til å se oss selv og våre oppfatninger i perspektiv. Dannelse i en slik forstand er langt fra en akkumulering av kunnskaper. Det er en prosess som forutsetter et kritisk og undrende forhold til kunnskap. Forum for dannelse er steder der åpenheten råder, der ikke alle konklusjoner er gitt på forhånd og skal læres, men der erkjennelsen kan vokse i et undersøkende fellesskap.

Å legge til rette for dannelse krever mer enn et instrumentelt syn på kunnskap. Kunnskap er ikke bare fakta som "overføres" i den hensikt å dekke et samfunnsmessig behov eller øke velferd eller økonomisk avkastning. Refleksjon og modning henger sammen med å kunne analysere hva kunnskap er og hvordan den virker på oss. Dannelse kan, like fullt som læring, være en form for avlæring. Dannelse til autonomi er en prosess som aktiverer den kritiske og selvstendige tenkning og som utvikler de mentale ferdigheter som gjør selvrefleksjon mulig.

Taylor viser oss hvordan mennesket dannes som et selv i stor grad gjennom dialog og kommunikasjon. Forutsetningene for denne individuelle modning ligger i det dialogiske rom. Hvordan kan så gode rammer for menneskets dannelse skapes slik at muligheten for god dialog og meningsutveksling tas vare på? Hva dette konkret innebærer må høyt på dagsorden. Og mye viktig arbeid pågår på dette feltet. Diskusjonen må fortsette og spørsmålene må stadig stilles på nytt. For, slik Dewey slår fast:

*Expression of ideas in communication is one of the indispensable conditions of the awakening of thought not only in others, but in ourselves. If Ideas, when aroused, cannot be communicated, they either fade away or become warped and morbid. The open air of public discussion and communication is an indispensable condition of the birth of ideas and knowledge and of other growth into health and vigor (Dewey, 1928, s. 314).*

Vi har i dette punkt sett nærmere på begrepet potensial og undersøkt hva anvendelsen av et slikt begrep vil si for forståelsen av dannelse. Med utgangspunkt i en forståelse av mennesket som åpent og sosialt vesen, med et selv som blir til gjennom erfaringer, i kommunikasjon og selvfortolkning, må man forutsette at et menneskes potensial ikke representerer noen fiksert eller uforanderlig essens. Snarere vil det å bruke begrepet *potensial* si å anerkjenne menneskelivets grunnleggende åpenhet og foranderlighet. Vi operer med et interaksjonistisk syn på utvikling som gjør at potensial er et fleksibelt og komplekst fenomen. Vi har et begrep som omfatter uforutsigbar og kontingent vekst. Som menneske er vi altså ikke én ting, vi representerer en strøm av muligheter. Vi har i oss kimen til mange mulige utfall. En slik tenkning peker mot den uvurderlige viktigheten av dannelseserfaringer. Erfaringer og læring er av avgjørende betydning for selvdannelsen, for utvikling av tenkeevne og frihet. Men i vår egen dannelsesprosess er ikke mennesket bare en passiv mottaker av stimuli fra omgivelsene. Det er også aktivt med på å utvikle egen tenkning. I den grad visse forutsetninger er til stede for utvikling, vil det til også være opp til hver enkelt hvordan en bruker sine evner og utvikler sitt potensial. Dette er den menneskelige fordring.

I det følgende punkt skal vi se på hvordan Taylors menneskesyn utkrystalliserer seg gjennom hans behandling av idealet om autenticitet. Heri ligger menneskets beste potensial, mener Taylor:

Muligheten for å leve et autentisk liv i harmoni med egen individualitet og med dyp forankring i båndene til andre mennesker. Taylors syn på frihet er tett forbundet med dette idealet. Og det utpeker seg som et kraftig dannelsesideal for vår tid.

## 5.2 Autentisitet

Taylors tanker om menneskets mulighet for autentisk væren blir tydeliggjort i boka "The Ethics of Authenticity" (1991). Her kommer til fulle Taylors posisjon som forsvarer av de klassiske liberale idealer til syne, samtidig som hans kritikk av tendenser i tiden som uthuler disse idealene blir tydelig. Man kan si at trådene fra Taylors artikler og verket "Sources of the Self" samles i behandlingen av begrepet autentisitet. Hans moralske hovedanliggende og hans begrep om frihet utkrystalliserer seg. Det Taylor henviser til som "idealet om autentisitet" er den tanke at hvert enkelt menneske må finne sin egen vei og sin egen unike stemme. Mennesket må leve et liv som er ekte. Dette idealet har stor gjennomslagskraft. Det er et ledende livsideal i vår vestlige verden. Og idealet har enorm moralsk kraft og verdi, ifølge Taylor. Det bærer i seg de viktigste tanker fra den liberale tradisjon, - tanken om individets frihet og menneskelig likeverd og tanken om mennesket som autonomt vesen, en selvlovgiver. Men, advarer Taylor, dette idealet er i vår samtid utvannet. Parret med en ekstremt individualistisk tenkning står det i fare for å bli et tveegget sverd. Idealet bringer menneskene vekk fra seg selv.

Det er det "dype" versus det "grunne" eller det inderlige versus det overflatiske som er de metaforiske motsetningene Taylor setter opp i boka om autentisitet. Det Taylor etterlyser, er de dype og personlige valg og det autentiske inderlige liv, i motsetning til den flukten fra friheten som gjenspeiles i overflatesamfunnets fokus på flyktig tilfredsstillelse. Og hans tidsdiagnose er etter min mening treffende. Idealet om autentisitet slik det fremstår i sin populære form i dagens verden, er tappet for innhold.

Det er denne overflatiske autentisiteten Lars Fr. H. Svendsen tar tak i i sitt essay "Mote" (2004). Her viser han hvordan det moderne menneske konstruerer seg selv og sin identitet gjennom å være konsumenter. Identitet er ikke lenger gitt med dype røtter i noen tradisjon, den er noe som i stor grad påvirkes og konstitueres av moten, hevder Svendsen. Mote handler om å "uttrykke egen individualitet". Klær og andre artikler vi ornamenterer vårt liv med forstås som en del av individet, ikke som noe utvendig i forhold til dets identitet. "Klær er en avgjørende del av den sosiale konstruksjon av selvet" (Svendsen, 2004, s. 19). Dette er en virkelighetsbeskrivelse mange vil kjenne seg igjen i. Det er ved det ytre, overflaten, mennesket som forbruker viser sin identitet. Man kan til og med si at det er dette mange av dagens unge først og fremst forbinder med identitet, - deres

visuelle fremtoning. Overgangen fra identitet til image blir glidende, forskjellen nærmest utvisket. Slik synes mote å ha fått farlig nært en hovedrolle i mange menneskers tilværelse.

Er nå denne utvendiggjøringen så problematisk? Kan man ikke se det utvendige som en naturlig forlengelse av det indre? Mange vil hevde at friheten i det moderne forbrukersamfunnet gir mulighet for en unik personlig uttrykksfullhet. Og det er ikke denne uttrykksfullheten i seg selv som er problematisk, men den overdrevne betydning eller mening den tilskrives. Det er når arenaen for image-bygging *overtar* eller *fortrenger* en forståelse av det Taylor kaller "dypere" verdier, at man kan hevde at vi er på ville veier. Det er da man kan snakke om "displaced meaning", at det ytre får en rolle det i virkeligheten ikke kan fylle. Det er når uvesentligheter får status som livets innhold, når ytre staffasje erstatter indre bagasje, at mennesket blir fremmedgjort fra seg selv. For livsmening og identitet hører til en annen arena enn livsstilshoppingen.

Dagens dyrkning av det individuelle uttrykk, det unike, har i virkeligheten et paradoksalt skjær. For den individuelle frie selvrealiseringen som moten symboliserer, kan umulig sies være *individuell*. Den er kommersiell og konform i den grad vi markerer oss selv gjennom å følge trender. Det er om å gjøre å være spesiell, vi profilerer oss selv som "unike" gjennom valg av ferier, aktiviteter, møbler eller klær. Vi shopper identitet i et marked der upersonlige tilbydere tilbyr oss det personlige. Det er en iscenesettelse av seg selv etter kommersielle koder. Og mer enn å markere det unike, er dette en del av et sosialt spill som markerer sosial tilhørighet og status. Opptattheten av image er det moderne autentisitetetsidealet i sin hule og i ytterste forstand selvmotsigende form.

Dette idealet gjør oss lett til slaver av nye institusjoner, og til marionetter i markedskreftenes spill. Vi blir bombardert av en stadig strøm av nye fenomener og produkter, og må holde tritt med stadig nye trender i vår selvskapning. Motens logikk er endring for endringens egen skyld. Det er "det nye" som er i fokus. Som Roland Barthes skriver: *Vår vurdering av verden er ikke lenger avhengig [...] av motsetningen mellom det opphøyde og det lave, men av motsetningen mellom det Gamle og det Nye (Barthes, 1990, ref. i Svendsen, 2004, s. 27).*

Hva om dette endrer selve strukturen i vårt selv, på den måten at selvet blir mer fragilt, mer flyktig og fragmentert? Det er dette som er Taylors bekymring. Han mener at det moderne mennesket i sin flyktighet lett kan miste fotfeste, fordi det ikke har noen grunn å stå på. Det vi oppfatter som frie valg har ingen vekt eller soliditet. De forplikter ikke. De er provisoriske. Den grunne ekspressiviteten som dyrkes i det moderne samfunn frakobler menneskene fra genuine kilder til selvforståelse, i følge Taylor. Foranderligheten, flyktigheten - når denne gjøres til prinsipp for tilværelsen - blir en moderne patologi som hindrer menneskene i å nå inn til seg selv. Jaget etter nyheter og det raske kravet om endring etter motens og markedets prinsipp står i virkeligheten i motsetning til den form for



oppmerksomhet som en reell autentisitet ville kreve, mener Taylor. Denne oppmerksomheten krever nemlig langsomhet. Og fordypning. Den er rettet mot ettertanke og refleksjon, mot undring over tings mening og viktighet. Den er en motsats mot "tilværelsens uutholdelige letthet" slik Milan Kundera beskriver den, jakten på nye opplevelser og nytelser som meningserstatninger og flukt fra det viktige og holdbare (Kundera, 1985).

Det er et stabilt engasjement mer enn flyktige adspredelser, kontinuitet mer enn forandring, historie og tradisjon mer enn fokus på nuet, Taylor mener er veien til autentisitet i selvforholdet. Slik vi så i kapittel 4, knytter han autentisitet opp mot det å skape seg en trygg identitet i forbindelse med de moralske kilder som finnes i fellesskapet. Han er slik på kollisjonskurs med mange tendenser i vår moderne kultur, og kan muligens virke reaksjonær, som en som lengter tilbake til de gode gamle dager. Hans stemme ser ut til å føye seg inn i den rekken av modernitetskritikere som ofte med en samlebetegnelse kalles kommunitarister. Et felles kjennetegn ved disse er at de stiller spørsmålsteget ved ekstremindividualismen som så å si kutter båndene mellom individ og fellesskap. De blir derfor av liberale tenkere ofte beskyldt for å ville begrense menneskets frihet. Slik Zygmunt Baumann beskriver det, er de tiltrukket av "the allurements of certainty, which promises to cure the pains of freedom by killing the patient" (Baumann, 1997, s. 199). Og dette er en viktig innvending. Men jeg mener definitivt det ligger en kraft i Taylors argumentasjon som ikke kan parkeres ved å gi det en enkel merkelapp. Taylor forsøker seg på en mellomposisjon. Han vil som sagt ikke avvise den moderne fokus på autentisitet som en individuell frihet til å virkeliggjøre sin egen livsmening, tvert imot. Han skriver:

*.. in articulating this ideal [idealet om autentisitet] over the last two centuries, Western culture has identified one of the important potentialities of human life. Like other facets of modern individualism – for instance, that which calls on us to work out our own opinions and beliefs for ourselves – authenticity points us towards a more self-responsible form of life. It allows us to live (potentially) a fuller and more differentiated life, because more fully appropriated as our own (Taylor, 1991, s. 74).*

Det er "dybde" i selvforholdet som er essensen i tanken om autentisitet. Og med dybde mener Taylor grundig funderte og reflekterte holdninger som fører med seg et inderlig følt engasjement i viktige spørsmål som angår meningen og retningen med det liv man lever. Autentisitet har å gjøre med å bli seg bevisst sine egne verdier og egne beveggrunner. Det handler om å gjøre sitt liv til sitt eget liv. Om å komme i kontakt med sin egen vilje. Det gjelder å ha mot til å velge: Å velge hvem du vil være og hva du vil bidra med. Det er alltid lettere å unngå denne oppgaven, å unngå å delta og unngå å

involvere seg og bare la seg selv drive med strømmen. Men det er i det øyeblikk du velger noe vesentlig for deg selv, at du trer i karakter og blir et helt menneske (Taylor, 1991).

En slik tanke om autenticitet er utvilsomt inspirert av den eksistensialistiske fordring om *egentlig* livsførsel. Og jeg vil dvele ved dette et øyeblikk og undersøke denne forbindelsen, spesielt til Heidegger. Hos Heidegger vil det å leve "eigentlich" si å komme i genuin kontakt med sin egen væren og værensmulighet. Det vil si å se sitt liv i hvitøyet. Ikke å vike unna ansvaret, men påta seg den byrde det er å se sitt liv som sitt eget, som "minhet" (Jemenigkeit). I følge Heidegger er tilbøyeligheten til det motsatte sterk i menneskelivet. Vi har lettest for å leve i en tilstand av "forfall" (Verfallen). Man kan si at vi "faller bort fra oss selv". Vi lar oss bli oppslukt eller slukt av det å gjøre og å ha, og går så opp i tingene i verden og våre daglige gjøremål og atspredelser at vi "glemmer" våre eksistensielle grunnbetingelser. Vi søker en friksjonsløs og trygg omgang med tingene og verden som er "beroligende", der vi opplever at "alt er i sin beste orden", og "alle dører står åpne" (Heidegger, 1993, s. 177). Dermed lar vi oss oppgå i "Das Man", gjemmer oss i det allmenne. En slik væremåte kaller Heidegger "uneigentlich", det er en væremåte som ikke er menneskets "egen". Mennesket er eller eier ikke seg selv. En slik tilstand representerer i virkeligheten en værensglemsel. Vi fortrenger det faktum at vår væren er kontingent og usikker, en væren mot muligheter, og vårt eget ansvar.

Det er ofte gjennom eksistensielle grenseerfaringer, som angst og dyp kjedsomhet, at vi kan bli rystet ut av denne oppgåen i det overflatiske og få tilgang til en mer "egentlig" væren, mener Heidegger. I møte med vår egen intethet eller gjennom å se "den ytterste mulighet" – døden – i øynene, fremtrer det vesentlige. Man blir stilt overfor sin egen eksistens og sitt eget værenspotensiale. Vi kan beskrive dette som en oppvåkning fra en slumrende tilstand. Vi blir konfrontert med oss selv. En slik "oppvåkning" er et resultat av "samvittighetens rop" (Ruf des Gewissens) (Heidegger, 1993). Samvittigheten fungerer som et imperativ overfor en selv, den er et "opprop" (Aufruf) til seg selv om å eksistere mest mulig egentlig, å være tro mot seg selv og sine muligheter.

Svendsen (1999) betviler det han kaller Heideggers "transgresjonslogikk", hans ideal om overskridelse og overgang til en annen livsform gjennom dyp erkjennelse av væren "slik den egentlig er". I følge Svendsen betyr dette at man nærmest skal kunne forvandles og gjøre et sprang over i en fri egentlig væremåte. Her mister Heidegger menneskelivet slik det faktisk er av syne, mener Svendsen. Han hevder at den uegentlige væremåten med sine skiftende stemninger, flukt, angst og kjedsomhet fullstendig skal kunne overskrides. Hans teori blir dermed utopisk, han postulerer en slags menneskelig frigjøring fra det menneskelige, mener Svendsen. Men er dette en plausibel tolkning av Heidegger? Eller er bevegelsen mellom uegentlig og egentlig væren mer å forstå som en dynamikk i menneskelivet, som poler i en dialektisk prosess? Dana R. Villa (1996) skriver på sin side at

for å forstå Heideggers mening med autentisitet, er det vesentlig ikke å tolke det han kaller "Verfallen" som et defekt eller foraktfullt stadie i menneskelivet som kan endelig forlates.

*Falling is "the basic kind of Being which belongs to everydayness" and, as such, is not something that can gradually be eliminated or left behind. This is crucial for the understanding of Heidegger's idea of "authentic" existenz: we are dealing here not with a binary opposition, but a kind of dialectic, a dialectic of transcendence and everydayness (Villa, 1996, s. 128).*

Heidegger skriver: Umgekehrt ist die eigentliche Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser (Heidegger, 1993, s. 179). Det er altså ikke nødvendigvis snakk om noen total forvandling, men et nytt grep på tilværelsen. Man kan oppleve å se ting i et nytt lys, å få et nytt og sannere blikk på seg selv og sitt liv. En slik "oppklaring" kan gi oss tilgang til å gripe vår virkelighet som "freisein".

*For Heidegger, the possibility of authentic disclosedness hinges upon our capacity not simply to tear ourselves away from everydayness, but to affirm our thrownness or contingency... It means a willingness to put oneself at risk in the opening of new possibilities, the willingness to abandon the security and tranquility of the ground provided by everydayness (Villa, 1996, s. 133).*

En slik avdekkelse av vår værens vilkår innebærer for Heidegger i ytterste instans å innse det vilkårlige og kontingente ved vår egen meningshorisont; vår egen historisitet. Det innebærer selv å ta på seg ansvaret for sine vurderinger. I dette ligger det en implisitt usikkerhet, man kan ikke lenger støtte seg på absolutte begrunnelser eller absolutte verdier. Å innse åpenheten og mulighetsstrukturen ved vår væren vil si å forlate en formening om at ens liv har en bestemt plass i en fastlagt orden. Man har i prinsippet ikke noe fiksert referansepunkt å gå ut fra, ikke noe absolutt fundament. Man må se menneskets vilkår i øynene, vår subjektivitet og frihet. Men dette vil ikke si at man står i et tomrom, uten referansepunkter. Den autentiske respons på væren er riktignok for Heidegger en beslutsomhet og en kraft i våre valg som kommer av at man innser sitt liv som *sitt eget*. Men dette impliserer ikke at man kan sette seg utenfor sin horisont og velger seg selv uavhengig av sine inkorporerte verdier og meningshorisonter.

Man kan tenke seg lett at en egentlig væremåte handler om å "ta et steg tilbake", at det er snakk om en slags "inward turn", en mental tilbaketrekning fra seg selv og sin verden. Men viktig å ha i mente er at for Heidegger finnes det ikke noen mulighet til å objektivere seg selv eller verden, eller tre tilbake fra vår væren-i-verden.

*Resoluteness, as authentic Being-one's-Self, does not detach Dasein from its world, nor does it isolate it so that it becomes a free-floating "I". And how should it, when resoluteness as authentic*

*disclosedness is authentically nothing else than Being-in-the-world? Resoluteness brings the Self right into its current concerned Being-alongside what is ready-to-hand, and pushes it into a solicitous Being with Others (Heidegger, 1962, s. 344, ref. i Villa, 1996).*

Den erkjennelse som forbindes med egentlig væren, er for Heidegger dermed ingen distanse til verden, tvert imot. Den er en vunnet bevissthet i forhold til sin egen væren som fører til et inderligere og mer innforlivet forhold til verden. Målet er å få seg selv som *seg selv* inderlig med og tilstede i tilværelsen. Det er å ha et aktivt snarere enn et passivt forhold til sin væren, og å være fullt ut *med* i det man gjør.

Fra Heideggers begrep om egentlig væren kan vi se klare linjer til Taylors begrep om autenticitet. Også Taylors hovedpoeng er vår mulighet til å forlate en overflatisk eller ureflektert livsstil og ta vårt liv på alvor og inngå i et mer ekte, ansvarlig forhold til oss selv. Autenticitet er ingen forvandlet væren, men en stadig streben mot ekthet, det vil si mot selvforståelse og selvbestemmelse.

Autenticitet innebærer for Taylor en refleksjon og en erkjennelse som bringer mennesket i nærmere kontakt med virkeligheten og seg selv, en erkjennelse som fører til ekte og dypfølt engasjement. Og dette engasjement er ikke bare en indre tilstand, det er noe utadrettet, *mot verden og i relasjoner*.

Autenticitet er ut fra Taylors tanke altså en dannelsesprosess som gjør at mennesket skaper seg en *egen* identitet. En søken mot autenticitet vil si å tilkjempe et bevisst forhold til eget liv og verdier og forsøke å grunne det på egne vurderinger. Taylor har altså til felles med Heidegger, og på dette punkt også med Sartre, at det er det autonome, ansvarlige menneske som adresseres. Men Taylors tenkning representerer likevel en tydelig utvidelse av den eksistensialistiske grunntanken, om ikke et brudd.

Der både Heidegger og Sartre, tross ulikheter, legger vekt på at egentlig væren er knyttet til en dyp erkjennelse av menneskelivet usikkerhet og kontingens, den uunngåelige og kanskje angstbetonte erkjennelsen av "Möglichkeitsein", ser det ut som om Taylor til syvende og sist er mer ute etter å finne *et fast punkt*. Tross erkjennelsen av egen ansvarlighet, er målet med en søken mot autenticitet å "finne seg selv". Det er en form for "self-affirmation" (Taylor, 1989, s. 449), et "valg av seg selv" som ser ut til henge sammen med en "internalization of moral sources". Man overkommer usikkerheten ved å velge sin identitet og sine verdier, men ikke utfra en radikal subjektivistisk ide om at mennesket fritt og "grunn-løst" konstruerer sin verden, men gjennom å komme i kontakt med moralske kilder som gir grunner og retning til identitetsskapningen.

Hos Heidegger er det den individuelle besluttsomhet som er i sentrum. Enkelte kommentatorer mener derfor at Heidegger står for en rendyrket voluntarisme eller desisjonisme. Det vil si at den eneste gyldige verdi er "groundless human decision" eller "decision ex nihilo, a radical assertion of

will" (se Villa, 1996, s. 134 - 135). For Taylor blir det derimot det å finne et verdigrunnlag - gjennom kultur, fellesskap og våre moralske horisonter - som er det vesentlige; et verdigrunnlag som vi transfigurerer og gjør til vårt eget.

Vesentlig for Taylors tanke er at autenticitet ikke bare er en vending av oppmerksomheten innover. Dette er den misforståelse, den forvrengning av autenticitetsidealet som kjennetegner vår tid: "The blind ideal of self-making denies the context which makes it believable as a human ideal" (Taylor, 1991, s. 231). Autenticitet handler om erkjennelsen av den essensielle forbindelsen det er mellom vårt eget liv og fellesskapet. Til grunn for et autentisk liv må det ligge en relasjonell og etisk bevissthet, en bevissthet om menneskers forbundethet.

*What we ought to be doing is fighting over the meaning of authenticity, and from the standpoint developed here, we ought to be trying to persuade people that self-fulfilment, far from excluding unconditional relationships and moral demands beyond the self, actually requires these in some form (Taylor, 1991, s. 73).*

Taylors kritikk av autenticitetsidealet i dagens karikerte form kan dermed sies å være tuftet på to hovedelementer: For det første, at det er en grunn og overflatisk ekspressivitet det er snakk om, som er konform og utvendiggjort. For det andre, at en selvrealisering i moderne tapning (i selvbedragets skjær) kun sees som en bevegelse innenfra og ut: Det er noe som først og fremst angår det individuelle, og som ikke tar med i betraktning de overindividuelle horisonter som gir betydning og verdi til det individuelle. For Taylor er dette en forsvergelse av hva "mening" eller "selvrealisering" egentlig dreier seg om, nemlig jegets erkjennelse av sin virkeliggjøring i og gjennom relasjoner og fellesskap.

*The agent seeking significance in life, trying to define him- or herself meaningfully, has to exist in a horizon of important questions. That is what is self-defeating in modes of contemporary culture that concentrate on self-fulfillment in opposition to the demands of society, or nature, which shut our history and the bonds of solidarity. These self-centered "narcissistic" forms are indeed shallow and trivialized; they are "flattened and narrowed", as Blom says. But this is not because they belong to the culture of authenticity. Rather it is because they fly in the face of its requirements. To shut out demands emanating beyond the self is precisely to suppress the conditions of significance, and hence to court trivialization (Taylor, 1991, s. 40).*

Autenticitet forutsetter overindividuelle horisonter som gir en individuell selvrealisering mening. Mennesket er ikke et isolert subjekt, "alone on a desert island", som finner mening i sitt liv uavhengig av andre. Det er som med-menneske, som del av et fellesskap, at mennesket virker og lever, og dette inngir også ansvar.

Autentisitet er ingen avvisning av forbindelsen til andre, snarere tvert imot. Det er ved å utvide vårt selv, ved å innlemme hensynet og forholdet til andre i vår selvforståelse, at vårt liv kan få et innhold som gir mening for oss. Autentisitet er dermed en dyp aktualisering av det personlige i og gjennom relasjoner. Det er gjennom tilknytning og forpliktelse at vårt liv som menneske skaper grobunn for kjærlighet og vekst. Og det er som deltakere i et samfunn, som selvfølgelig bidragsyter til dette, at vi realiserer oss selv som *zoon politicon*, som samfunnsmenneske. Dette er perspektiver som fort blir glemte i det moderne jaget etter selvrealisering. For å kunne leve godt som menneske, må man erkjenne sin plass i det fellesmenneskelige, sitt etiske ansvar ikke bare for seg selv, men også for andre, mener Taylor. Dette er kanskje teoretiske selvfølgeligheter. Men som Taylor er inne på, er det ikke dermed praktisk selvfølgelig. Det krever anstrengelse å få til et slik egenfundert engasjement som Taylor er ute etter. La oss si det krever dannelse. Det fremstår som en fordring, en etisk eller menneskelig fordring.

Idet han hevder at mennesket står i et fundamentalt moralsk forhold til medmennesket, er Taylor enn del av det som kalles den etiske vending i filosofien, mest kjent gjennom filosofien til Emmanuel Levinas og Knut Løgstrup. Hos Levinas er møtets moralske kraft bydende; i møtet med den annens ansikt er vi allerede i en moralsk setting som impliserer deltakelse og ansvar. Vi kan ut fra denne tankegangen ikke betrakte andre ut fra et instrumentalistisk eller nyttekalkulerende moralsk ståsted. I vår moralske væren ligger det klart menneskelige og intuitive føringer. Møtet med en annen er en moralsk primærerfaring som kan sies å ligge til grunn for all annen moralsk refleksjon. I sin fremstilling har ikke Taylor fokus på at etisk ansvarlighet springer ut av det direkte interpersonlige møte, men han fremhever hvordan vår essensielt sosiale eksistens innebærer en uunngåelig ansvarlighet. Båndene til andre er gitt ut fra vår sosialitet.

For Taylor er erkjennelsen av denne essensielle forbindelsen til andre en forutsetning for å kunne leve godt som menneske. I motsetning til selvsentreringen som vi kan finne tendenser til i deler av samtidskulturen og som ofte forbindes med idealet om autentisitet, blir dermed Taylors ideal *selvoverskridelsen*. Autentisitet er knyttet til en selvaktualisering som ikke kun kan være selvreferensiell, den må ha tilknytning til noe som har betydning utover det rent individuelle.

*Authenticity is clearly self-referential: this has to be **my** orientation. But this doesn't mean that on another level the **content** must be self-referential: that my goals must express or fulfill my desires or aspirations, **as against** something that stands beyond these. I can find fulfillment in God, or a political cause, or tending the earth. Indeed, the argument above suggests that we will find genuine fulfillment only in something like this, which has significance independent of us or our desires (Taylor, 1991, s. 82).*

Jeg vil undersøke nærmere hvordan Taylors tanke om *selvoverskridelse* er vesentlig for å forstå hans begrep om autentisitet.

### 5.3 Selvoverskridelse

Selvoverskridelse for Taylor innebærer å overskride det individualistiske perspektivet og utvide selvet ved å knytte selve meningen med vår eksistens opp mot noe utenfor oss selv. Den dype erkjennelsen som ligger bak her er at vi mennesker lever av forbindelse med andre. Vi forvitrer som mennesker dersom vi oppgår i det selvcentrerte, i en narsissistisk væremåte. Vi trenger å vie oss til noe som griper utover våre egne interesser.

*.. we don't need to see ourselves as set in a universe that we can consider simply as a source of raw materials for our projects. We may still need to see ourselves as part of a larger order that can make claims on us (Taylor, 1991, s. 89).*

Hva mener egentlig Taylor med at vi må erkjenne oss selv som "part of a larger order"? Jeg skal se på tre ulike former for selvoverskridelse som utpeker seg ut fra Taylors tenkning:

- Forbindelse til fellesskap gjennom politisk engasjement eller engasjement i organisasjonsliv, frivillig eller tilfeldig arbeid knyttet til "community life".
- Opplevelsen av forbindelse til naturen, av mennesket plass i en økologisk helhet.
- Søken mot noe "større" eller transcendent, det vil si selvoverskridelse gjennom transcendentale erfaringer, slik disse manifesterer seg gjennom søken etter Gud eller andre kilder til såkalt overskridende erfaring.

Med utgangspunkt i det første punktet over: Viktigheten av fellesskapsfølelse gjennom engasjement og deltakelse i det politiske liv eller i samfunnslivet er fremhevet hos Taylor. Her er det igjen det greske bildet av mennesket som zoon politicon som fremstår. Mennesket kan ikke realisere seg selv som menneske uten deltakelse i prosesser som angår det felles liv. Det er en idé om positiv frihet slik jeg beskrev den i avsnitt 2.3. Menneskets frihet er knyttet til deltakelse i prosesser som former felles liv. Slik Honneth beskriver det, er det gjennom den positive anerkjennelse vi kan få i fellesskapet at vi konstitueres som borger, med selvrespekt og autonomi. Og for å utvikle en identitet, trenger mennesket, ifølge Taylor, å være seg bevisst sin plass i et fellesskap som det kan identifisere seg med og delta i. Her gjelder også tilknytning til en felles historie, til felles tradisjoner og skikker som i Taylors øyne er med på å skape det intersubjektive felt som er nødvendig for identitetsdannelsen.

Vi er ikke bare sosiale dyr, vi er også naturvesener, avhengig av å leve i balanse med den natur som utgjør vår livsbetingelse. Og denne tanken peker i retning av behovet for en økologisk bevissthet, en forståelse av forbindelsen mellom menneske og natur, nevnt som det andre punktet over.

Naturopplevelser kan avføde en sterk følelse av samhörighet, av forbindelse med naturen.

Erkjennelsen av at mennesket uunngåelig er en del av en økologisk helhet, at vi er avhengig av et finurlig samspill mellom naturprosesser i vårt livsgrunnlag, kan bringe oss i et annet forhold til naturen enn herskerforholdet. Taylor påpeker at den antroposentriske tenkningen med hang til instrumentalisme fremmedgjør mennesket i forhold til en slik følelse av enhet. Argumentene for å bevare naturen fremmes for det meste ut fra et slikt egosentrisk eller instrumentelt perspektiv.

Naturens verdi er som oftest målt i forhold til menneskelig velferd. I motsetning til dette kan vi øyne muligheten av å se seg selv i en langt mer intern forbindelse med naturen. Vi er over i et perspektiv som kan være i Arne Næss' dypøkologiske ånd, et perspektiv som anerkjenner menneskets selvfølgelige innlemmelse i naturens helhet. Perspektivet er høyaktuelt. Vår tids miljøutfordringer fordrer handling, og handling forutsetter noe mer enn en fjern og teoretisk kunnskap. Som Taylor påpeker, er det kun et dyptfølt engasjement som springer ut av følelsen av forbindelse, av at dette er noe som dypest sett angår meg i alvorlig grad, som kan skape slik nødvendig handling. Taylor er inne på noe når han påpeker den instrumentelle rasjonalitetens svakhet i å skape et slikt engasjement. Snarere bringer en slik tankegang oss i et avstandstagende forhold til felleskap og naturen. Vi fjerner oss fra den og setter oss over den.

Med utpekningen av forholdet til naturen som mulig kilde til selverskridende erfaring og mening er Taylor inne på selvet fundamentet for økologisk bevissthet og handling. Erkjennelsen av menneskets fundamentale forbundethet med naturen, like fullt som dets forbundethet med sosiale omgivelser, bør kunne gi hensynet til miljø, natur og dyreliv en naturlig plass i vår etiske tilnærming til verden. I denne tankegangen synes det å ligge et mulig potensial for samfunnsmessig endring. Hvis dannelse forstås som erkjennelse av menneskets plass i helheten, både av mennesker og natur, blir et viktig element i dannelsen *økologisk dannelse*.

Arne Næss' dypøkologiske bevegelse har ikke vunnet bred samfunnsmessig tilslutning. Hans tanker om at naturen har verdi i seg selv, ikke bare i forhold til menneskets overlevelse, finner ingen selvfølgelig begrunnelse i en kultur som setter mennesket i sentrum. Men det burde være mulig å tenke seg at menneskets orientering mot det gode, i Tayloriansk forstand, uunngåelig må innbefatte bevaringen av naturens skjønnhet og mangfold som et slikt gode. Dette er et gode også i rent menneskelig forstand, idet de fleste av oss opplever hvordan naturens rikdom er en uerstattelig kilde til menneskelig glede. Og det er et gode fordi vår den gjensidige avhengighet og det samspill som



naturen forutsetter gjør at vi står overfor et moralsk krav om respekt for mangfold, og om ansvar for bevaring av denne balansen.

Opplevelsen av *forbindelse* fører også med seg engasjement, deltakelse og handling. Det er et ståsted som ikke er passivt og betraktende (disengaged eller objektiverende). Det er en *følt realitet* som fører med seg aktivitet, kraft og "drive". Det er en slik følt forbindelse og dermed intuitivt engasjement som skal til for å skape et aktivt og deltakende demokrati og en engasjert, ikke likegyldig befolkning. Det er den fundamentale ontologiske forståelse som ligger i bunn og som fører med seg en opplevd forbindelse, som Taylor tenker seg må være det fundamentet som kan fungere normativt eller handlingsansporende. Dermed blir også hans kritikk av atomismen vesentlig, slik vi så på i kapittel 2, idet slike teoretiske grunnforutsetninger i motsetning til engasjement fører med seg fremmedgjøring og avstand. Om vi tenker om oss selv i atomistiske termer, eller om vi opererer innenfor en grunnleggende forestilling om "connectedness", vil uvilkårlig påvirke vår opplevelse og vår bruk av våre krefter.

Ligger det så, i tilknytning til det tredje punktet over, i menneskets "natur" å søke mening gjennom kontakt med noe utenfor den rent menneskelige virkelighet? Taylor synes å mene dette. Og her er vi ved et punkt som gjør at mange, inkludert meg selv, opplever Taylors posisjon til tider problematisk. I enkelte passasjer i Taylors verk står hans ellers så resolute forsøk på å anlegge et rent filosofisk perspektiv i fare for å bryte sammen og gå over i religiøs agitasjon. I det siste kapittelet i "Sources of the Self" kommer et underliggende religiøst perspektiv til overflaten. Han argumenterer for hvordan det kristne perspektiv til syvende og sist kan være den "moralske kilde" som mennesket trenger i sin identitetsskapning. Og i Taylors seneste verk "A secular Age" blir dette perspektivet enda tydeligere: "From my perspective, humans have an ineradicable bent to respond to something beyond life", skriver Taylor (2008, s. 458) Her virker det som han legger til en ny ontologisk grunnsetning: At mennesket i sin væren strekker seg mot en eller annen form for transcendens. Taylor mener det han kaller "exclusive humanism" har et problem med å møte folks behov for kontakt med noe som er større enn seg selv. Han hevder at mennesket har et *åndelig behov*, det lengter mot kontakt med noe utenfor seg selv. Og selv om Taylor understreker at dette ikke trenger å være noe rent "gudommelig", kan han synes å forsøke seg på en naturalisering av den kristne forestilling om mennesket som skapt i Guds bilde. Hos Taylor blir dette til en forestilling om at mennesket har en form for iboende trang til mening og tilknytning til noe overmenneskelig. Mennesket er i sin essens ikke seg selv nok, men søker etter "noe større".

Taylor tolker folks fascinasjon for såkalt nyreligiøse bevegelser, for en mystisk eller metafysisk tolkning av kunst og musikk, og også for dyp-økologiske bevegelser som uttrykk for menneskets behov for å gå utover den rene antroposentrisme og få kontakt med en *kraft* som overskrider det

menneskelige. Et perspektiv som kun tar utgangspunkt i mennesket, og forklarer livet bare med antroposentriske termer, er inadekvat, ifølge Taylor, fordi det ikke tar høyde for dette behovet for overskridelse. Han synes å argumentere for det som uttrykkes i det bibelske utsagn: "Evigheten har Gud nedlagt i menneskenes hjerter". Han fremstiller det som om menneskenaturen inkluderer et iboende eller gitt behov for kontakt med det transcendent, for å gå utover det som er "human, all too human". Jeg synes Taylor drar dette poenget om menneskets "åndelige søken" for langt. I hans seneste verk ser det ut til å bli gitt status blant de menneskelige trekk som jeg tidligere har kalt "human constants", altså som et slags essensbegrep om det menneskelige. Dette er mildt sagt utilfredsstillende begrunnet. Taylor universaliserer her sin egen opplevelse preget av en katolsk forforståelse, med den begrunnelsen at dette er noe som "alle føler". Begrunnelsen blir altså et uttrykk for det begrep om "erfaringsrelativ virkelighet" som vi har vært inne på, og viser svakheten ved et slikt argument. Menneskers erfaringer, *gjennom Taylors egen tolkning*, blir gjort til ontologisk sannhet. Dette er et steg vekk fra hans ellers så klare krav til argumentasjon. Theismen overvinnes her filosofien.

Taylor er i tidligere artikler nøye med å påpeke at han ikke mener å fastslå eksistensen av en Gud eller argumenterer for én bestemt religiøs oppfatning. Slik jeg oppfatter det, nøyer han seg her med å fremstille religiøsitet, eller religiøse forklaringsmodeller, inkludert sin egen, som del av de kulturelle selvfortolkninger som mennesker forstår seg selv innenfor. Han antyder sin egen forståelse av at det må finnes en kilde, "a moral source", som forklarer vår intuitive følelse av at sterke vurderinger eller hypergoder er grunnet på noe mer enn bare vårt eget valg. Men han understreker at dette bare er hans egen "best account of reality". Det er, og må være, "a matter of open discussion", og noe hver enkelt må finne ut for seg selv (Taylor, 1994).

I min anvendelse av Taylor velger jeg derfor å sette dette punktet i parentes. For det vesentlige i hans tidligere argumentasjon står, etter min mening, ved lag, og er et poeng som fortjener oppmerksomhet. Taylors hovedpoeng når det gjelder menneskets behov for selvoverskridelse, er ikke at vi nødvendigvis må forstå mennesket som "religiøst". Religion er én mulig vei til mening, påpeker Taylor. Det er det noen mennesker opplever som "the best account of their subjective reality". Det vesentlige for Taylor er å fremheve at mennesket har behov for tilknytning til noe utenfor seg selv for å oppleve livsmening. Det er motsetningen til et atomistisk menneskesyn Taylor vil fremme: Mennesket som erkjenner og opplever sin plass i en selvfølgelig helhet av væren. Det individuelle valg må relateres til en større sammenheng og settes i perspektiv for å gi mening for oss. Autentisitet for Taylor er dermed noe mer og "dypere" enn den rent egosentriske selvrealisering som fremmes i dagens individualistiske ånd. Markedets forbruker som iscenesetter seg selv etter originalitetens eller nyhetens prinsipp er fullstendig på villspor i forhold til dette autentisitetsidealet.

Autentisitet handler ikke her vesentlig om differensiering eller om originalitet i moderne forstand, det handler ikke nødvendigvis om det å være spesiell eller egenartet, det handler i større grad om forbindelse, om "connectedness". Det handler om å finne sin egen stemme, ja, men en stemme som søker samklang. Som finner sitt ensemble å virke i, å klinge gjennom.

Taylors autentisitetsideal kan beskyldes for å virke noe pompøst eller i overkant idealistisk. Det ser ut til å være bildet av mennesket som finner sitt "kall", sitt "higher purpose", selve "meningen med livet", som tegnes. Utvilsomt er det i alle fall at Taylor er ute etter noe mer enn trivialisert hverdagsliv når han fremholder autentisitet som ideal. Det er tydelig at han mener mennesket bør finne en "større mening" med sitt liv enn bare det rent hverdagslige. Dette begrunnes med menneskets søken mot det gode, altså en teleologisk inspirert ide om mennesket som realiserer seg selv gjennom å arbeide i retning av og i samsvar med en dypt fundert idé om livsmening. Ikke så å forstå at Taylor mener denne mening er nedlagt i hvert menneske som forutbestemt. Det er noe hver enkelt må skape i sitt liv, ut fra de verdihorisonter man har tilegnet seg. Og denne tanken behøver kanskje ikke å være fullt så heroisk som den tilsynelatende virker. Kanskje er den i bunn og grunn bare en erkjennelse av at mennesket som selvreflekterende vesen har det best dersom det engasjerer seg med inderlighet i saker eller relasjoner som det, gjennom grundig og egenfundert tenkning, selv har funnet virkelig verdifulle. Det er det autonome menneske som adresseres, mennesket som gjennom egen tenkning har potensial for et kraftfullt engasjement i noe som går utover de rent private preferanser. Dette behøver ikke nødvendigvis å være så grandiose prosjekter. Men det må være prosjekter som gir mening, ikke bare som kortvarige eller begrensede nytelser, men som reflekterer ens opplevelse av at det finnes noe som er verdifullt og som det er verdt å prøve å realisere også ut fra et større perspektiv.

Det er altså mennesket som søker mot livsmening vi møter som ideal hos Taylor. Mennesket som tar seg selv og verden alvorlig, og søker mot "dypere mening" og "forpliktelse". Man kan spørre seg om et slikt menneske eksisterer, eller i det minste, om et slikt ideal ikke blir for livsfjernt i vår lille øyeblikksfokuserede verden, der vi hopper fra det ene til det andre og kaver for å få hverdagen til å henge sammen? Vi var inne på innvendingen i avsnittet om narrativer: Er det nødvendigvis menneskets lodd konstant å søke etter enhet og sammenheng i livet, å finne sin Vei eller Den Store Fortelling om sitt liv? Lyotard bemerker som kjent, at tiden for "De store fortellinger" i filosofien er forbi, hva om ikke dette også gjelder på det mer personlige plan? Må vi ikke godta at livet i "en avfortryllet verden" er mer fragmentert enn som så, at vi ikke er, eller må være, på vei i én retning, mot et stort mål, men simpelthen flagrer litt fra det ene til det andre?

Jeg tror ikke Taylor nødvendigvis er fremmed for ovenstående innvending. Men han vil utvilsomt mene at mennesket som *bare* blir flagrende letthet, uten forankring, uten røtter, uten engasjement,

knapt kan kalles en person. Her er Taylors sterke normativt ladede personbegrep tydelig. For Taylor er menneskets søken mot det gode et essensbegrep ved det menneskelige. Fraværet av dette trekket forklares som patologi eller umodenhet. Kanskje slår Taylor vel mye på stortromma når han forsøker å fremme et "sant og ekte" autentisitetssideal. Men kanskje han er inne på noe?

I Taylors metaforiske verden trenger menneske *tyngde*, ikke bare letthet. Slik beskriver dikteren Benny Anderson dette i boka "Det skal merkes at vi lever" (Thisted, 2003):

*Hvis du ingen tyngde har i tilværelsen, har du tilværelsens ulidelige, ubærlige lethed. Tyngden er for eksempel ansvaret. Tyngden er kærligheten. Tyngden er, at nogen har bruk for deg. Totalt uten tyngde stiger man til veirs som en ballon, så har man ikke noget at leve for (s. 19).*

Uten engasjement, tilknytning og følelse av å arbeide for noe godt, blir mennesket avstumpet. Det blir ikke ordentlig menneskelig, mener Taylor. Han har altså et tydelig begrep om hva som er godt for mennesket, om ikke på detaljplan når det gjelder innhold, så helt tydelig på form. I motsetning til en kriterieløs prising av det menneskelige valg, tillater Taylor seg å mene noe om kvaliteten på de valg som velges, altså hva som kan være gode valg. Mennesket aktualiserer seg selv som menneske når det går inn for noe med inderlighet. For mennesket har i seg en grunnleggende søken mot det Taylor kaller "hypergoods" (Taylor, 1989). Menneskets potensial for selvrealisering må altså i Taylors univers forstås teleologisk.

Hva vil dette egentlig si for Taylor? Personer, slik Taylor forstår det, har noen grunnleggende forestillinger om det gode som angir retningen på deres streben. Taylors forestilling om menneskelig potensial reflekterer dermed i en viss grad en slik essensialistiske tenkning som Scheffler avviser, slik vi så på i punkt 5.1. Potensialet for å strebe mot det gode, og like fullt mot selvforståelse og frihet, er en drivkraft som tilligger det menneskelige, ifølge Taylor: "[...] orientation to the good is not some optional extra, something we can engage in or abstain from at will, but a condition of our being selves with an identity" (Taylor, 1989, s. 68). Søken mot det gode er den essens som mennesket må forsøke å virkeliggjøre. Men, det er viktig å understreke at disse "hypergoder" som Taylor mener vi streber etter, er kontingente elementer i våre moralske horisonter. Slike goder er ikke på forhånd gitt for menneskelivet. Vi har dermed ingen fast form som skal virkeliggjøres, lik for alle mennesker. Det er selve fenomenet *at vi streber mot noe vi tenker er godt*, Taylor forsøker å fange. Han søker å beholde den teleologiske modellen som form, men uten bestemt innhold. Dette innebærer et syn på mennesket som formålsrettet, rettet mot å realisere noe som for det enkelte menneske fortøner seg som "det gode".

Tanken er jo god, men kanskje i overkant idealistisk? Taylors beskrivelser er en slags idealforestilling om hvordan mennesket kan fungere som vanskelig lar seg empirisk begrunne. Slik Scheffler påpeker,

blir en slik formening om menneskelig potensial i første rekke normativ. Den reflekterer en tydelig verdi eller oppfatning om hva mennesket *burde* være, om hva som ville være "til det beste for alle parter". Men hva om vi omformulerer en smule og sier at mennesket kanskje har en mulighet - under de rette omstendigheter og med de rette erfaringer - for å kunne søke mot det gode, men at dette slett ikke er noen menneskelig selvfølgelighet? Mennesket har et slikt potensial, "a propensity to become", som kan virkeliggjøres hvis det får den rette oppdragelse, påvirkning, eller dannelse. Dette ville være en spesifisering som er mer "down to earth", litt mer spiselig for en moderne skeptiker som finner det adskillig lettere å følge Israel Scheffler i hans beskrivelse av menneskelige tilbøyeligheter:

*People are potentially evil as well as good. They are potentially considerate but also potentially callous, potentially kind and potentially cruel, potentially sensitive and potentially boorish, potentially insightful and intelligent, and potentially obtuse and stupid (Scheffler, 1985, s. 15).*

En slik omformulering ville klargjøre at Taylors utsagn om hvordan mennesket *er*, i virkeligheten representerer et dannelsesideal.

At mennesket fra naturens side skulle søke mot det gode, er en tanke som synes å forutsette en slags guddommelig begrunnelse: at det finnes en moral som virker utenfor det menneskelige, at det finnes en slags garantist for det gode eller en nedlagt kraft i det menneskelige. Fridd fra slike forestillinger kan en slik tanke ikke være annet enn et moralsk ideal; ingen ontologisk grunnsetning. Men som ideal, og i et dannelsesperspektiv, er det fortsatt verdifullt. For la oss si at mennesket har et slikt potensial for å søke mot det gode, og at det er aktiveringen av denne kraften i det menneskelige som må være et av dannelsens mål. Det er nettopp det å finne det som kan være *kilder* til en slik kraft eller et slikt engasjement Taylor er opptatt av. Han søker å bidra til "empowerment", til å gjøre mennesket positivt i stand til å ta autentiske valg. Og for å aktivere det etisk engasjerte individ må man inn til kjernen i dets verdiopplevelse. Det må oppleve at det er med på å virkeliggjøre noe som er av virkelig verdi. Mennesket må makte å se seg selv og sitt liv i lys av noen større goder.

Og Taylor hevder at slike goder eksisterer. Heller ikke eksisterer de bare som subjektive projeksjoner på en meningsløs og verdinøytral verden. Vår menneskelige sameksistens er en etisk ladet væren. Våre erfaringer gir oss tilgang til et moralsk felt der etisk ansvar er intuitivt følt. Vår verden er dermed en moralsk verden som gir oss opplevelser av hva som er av det gode. Her nærmer vi oss Taylors særegne form for "falisifiserbare moralske realisme" som jeg var inne på i punkt 3.3. Våre erfaringer av moral gir moralen virkelighet. Taylor gir moralske erfaringer det han kaller "epistemological foreground": "What figures in my best account of the world [...] is experience-

transcendent things” (Taylor, 1994, s. 226). Disse forklaringene er egnet til å kunne misforstås, og det ville bringe meg for langt å gå nærmere inn på dette moralfilosofiske spørsmålet her. Men etter min oppfatning prøver Taylor å si følgende: Det at mennesket erfarer sine verdier som ”gyldige” og sine moralske intuisjoner som ”sanne”, er særdeles viktige erfaringer som er kjernen i etisk handling og menneskelig engasjement. Det er derfor Taylor er opptatt av å identifisere og reaktualisere det han kaller ”moral sources”. Etter Taylors mening trenger mennesket å få kontakt med slike kilder til moralske *opplevelser*. Det er kilder som kan gi ekteføyte og ikke-likegyldige erfaringer av moral, erfaringer vi må feste vår lit til for å kunne fremme etisk handling.

Introduserer dette begrepet ”moralske kilder” et metafysisk, overmenneskelig plan, en Gud som opprinnelse til det gode? Peker det ut over de rent menneskelige avveininger og til et slags uteom-menneskelig senter for moralske følelser? Ikke nødvendigvis. Åpenbart kan religiøse overbygninger gjøre at mange erfarer moralske normer som *virkelige*. Men Taylor erkjenner at det også finnes en moralsk kilde i det humanistiske ideal (Taylor, 1989, s. 94). Poenget er at vi trenger en moralsk ”drive” som skapes av at det finnes et moralsk ideal som vi respekterer, ser opp til, anser for høyere og verdt å kjempe for. Taylor anerkjenner ”the plurality of valid goods”, og synes ikke å mene at det bare kan finnes én moralsk kilde som kan føre til en slik ”empowerment”. Tanken er at man må finne en slik kilde og gjøre det til sin egen.

Taylors hovedanliggende er at moralske idealer bare er virksomme hvis de ledsages av en følelsesmessig eller dyp og inderlig impuls for det gode. En slik impuls må bunne i en genuin følelse av at andre mennesker virkelig angår oss. En rasjonell og fundamentalt sett instrumentalistisk og kalkulerende moraltenkning kommer til kort i så henseende, mener Taylor. Den har ikke nok kraft til å skape vilje eller evne til å arbeide for det gode. ”To genuinely come into contact with the moral sources which underpin these ideals would mean to be moved by a strong sense that human beings are eminently worth helping and treating with justice – that is, to be moved by a real sense of their dignity and value”, skriver Taylor (Taylor, 1989, s. 93).

Laitinen (2008) forsøker å vise hvordan denne vekten på moralske ”kilder” er et blindspor. Å spørre etter kilder er å spørre overflødige og til syvende og sist umulige spørsmål, skriver Laitinen. Man kan både erkjenne moralens virkelighet, som fenomenologisk opplevd realitet som virker i menneskelivet, og utforske og fremme moralske følelser uten å lete etter dens kilder. Dette er jeg utvilsomt enig i. Men jeg synes likevel Taylors tanker leder oss mot noe viktig. De peker mot at mennesket trenger en dyp motivasjon for moral som bare kan oppstå gjennom en egen måte å oppleve sin væren i verden på. Og slik Heidegger beskriver ”befindtligheten”, som en egen stemhet eller stemning i forhold til virkeligheten, kan en etisk væremåte slik jeg ser det knyttes til følelsen av å være forbundet. Dette er en opplevd samstemthet med andre mennesker, og kanskje også med

naturen rundt oss. De andre føles som en del av oss, de er det som gjør vår verden mulig, og angår oss derfor på et dypt og grunnleggende plan. Dette er en realitet som ikke bare er tenkt, men som er følt. Det er dermed en opplevelse som kan gi kraft til etiske normer. Det er kanskje dermed Taylors ontologi mer enn hans moralteori som kan føre oss på vei mot større etisk bevissthet.

Veien mot et mer reflektert og autentisk selv, går altså for Taylor gjennom en dyp erkjennelse og artikulering av egne verdier, en erkjennelse som bare kan komme i stand gjennom dannelse. Taylor anerkjenner det faktum at ikke alle har et reflektert forhold til de verdidistinksjoner som ligger bak deres egne avgjørelser og handlinger. Han erkjenner "the value of the unexamined life", altså at det kan være dimensjoner ved våre opplevelser og inderlige erfaringer av livet som ikke nødvendigvis må gjøres til gjenstand for intellektuell eller språklig dissekering. Samtidig skinner det tydelig igjennom at Taylor verdsetter et sokratisk ideal om refleksjon og dialog som vei til selverkjennelse og selvrealisering. Om hvorfor det er viktig å forsøke å artikulere hva som er "det gode", skriver Taylor:

*Why try to say what the underlying sense of the good consist in? Why make it articulate in descriptive language? Why try to find formulations for it which can figure in moral thinking? There is, of course, a one-line Socratic answer to this. It emerges from a particular ethical view, or range of views, which sees reason, in the sense of the logos, of linguistic articulacy, as part of the telos of human beings. We aren't full beings in this perspective until we can say what moves us, what our lives are built around. [...]I confess that I share some version of this conception (Taylor, 1989, s. 92).*

Det sentrale for Taylor er at artikulering som en del av en bevisstgjørende prosess kan klargjøre for oss hva vi ønsker skal være vår moralske "drive". Prosessen bringer oss dermed nærmere det gode som en moralsk kilde vi forankrer i oss selv. Artikulering som bevisstgjøring blir en sentral del av det å skape seg en autentisk identitet, å kunne gå inderlig og fullt inn i sitt liv og leve sine verdier med overbevisning.

*Moral sources empower. To come closer to them, to have a clearer view of them, to come to grasp what they involve, is for those who recognize them to be moved to live up to them. And articulation can bring them closer. That is why words can empower; why words can at times have tremendous moral force (Taylor, 1989, s. 96).*

Våre verdier kan altså gjøres bevisste og reflekteres over. Den selvevaluering og selvrefleksjon som Taylor beskriver blant annet i "What is human agency" (1985a), slik vi så på i punkt 4.1, kan imidlertid synes å være en sofistisert intellektuell øvelse som langt fra er allemannseie. Men det som for meg synes å være Taylors tydelige poeng er ikke at alle mennesker nødvendigvis foretar en slik grundig personlig overveielse av egne mål og verdier, men at denne *muligheten* ligger åpen for mennesker

gjennom vår evne til selvevaluering. Det er vårt *potensial* for en slik selvrefleksjon som blir essensen i Taylors autenticitetsideal. Ifølge Taylor har vi altså muligheten, men det er til dels opp til oss selv i hvilken grad vi bruker den.

I Taylors ideal om autenticitet presenteres de rike muligheter som står åpne for mennesker til å gå inn i et mer ekte forhold til sin egen eksistens og ikke minst til andres. Det er et dannelsesideal Taylor her fremmer. Og tanken bærer med seg viktige implikasjoner for dannelsesteori. For hvis autenticitet eller frihet er et menneskelig potensial som kan utvikles mer eller mindre fullt og helt, så blir det selvsagt også helt vesentlig å se på under hvilke forhold eller hvilke vilkår slike potensial kan blomstre. Vi er tilbake til utgangspunktet. Hvilke betingelser skaper god grobunn for menneskelig utvikling og dannelse?

Det kan synes som om vilkårene for en autenticitet slik Taylor beskriver den, er heller dårlige i dagens samfunn. Både det reflekterte selvforholdet og etisk og menneskelig engasjement gis mager grobunn gjennom dyrkingen av en negativ frihet og hangen mot det overflatiske og egoistiske. Men er ikke denne fremstillingen basert på en svartmaling av dagens samtidskultur? Tendensene er jo ikke entydige. Men jeg opplever "trusselen" eller "sykdomstegnene" Taylor påpeker, som reelle. Underholdningsindustrien, den populære mediekulturen og reklamesamfunnet utgjør til sammen en bedøvende påvirkning som ikke akkurat trekker i retning fordypning og refleksjon. Denne påvirkningen bidrar til å usynliggjøre de dimensjonene ved livet som Taylor mener er de viktigste. Den overdøver og hindrer den ettertanke som muliggjør sann autenticitet, og stimulerer til fokus på det ytre og materielle som ytterste verdinorm. Motkulturer trengs, og finnes selvsagt, men som Taylor uttrykker det, kampen for et "ekte" autenticitetsideal er en pågående verdikamp, "La lotta continua" (Taylor, 1991, s. 71). Det blir i virkeligheten en kamp for dannelsen.

Jeg har sett på Taylors forsøk på å fremme et autenticitetsideal som fremmer menneskets streben mot det gode. Taylor gjør sitt autenticitetsideal til en sammensmeltning av en eksistensialistisk inspirert tanke om "selvhet", eller *fri* og *egen* tilslutning til livsverdier, og et hegeliansk eller aristotelisk perspektiv om helhet og selvoverskridelse. Det er Heideggers begrep om å leve *egentlig* man finner manifestert i Taylors teorier, men det er en egentlig livsførsel som innebærer erkjennelsen av vår avhengighet av fellesskapet for å realisere oss selv som mennesker. Taylor overskrider eksistensialismen idet han tilføyer en større vekt på menneskets sosiale væren. Han har ambisjoner om en større balanse i forståelsen av det menneskelige.

Lykkes han? Derom strides de lærde. Noen vil mene at hans posisjon er for enkel, at Taylor i sin iver etter balanse og etter å innlemme ulike elementer i sin teori overser viktige teoretiske problemer. At han forsøker å forene det uforenelige og blir inkonsekvent i sine begrunnelser. Taylors tenkning er



eklektisk. Og når man forsøker å forlate de enkle posisjoner og mediere mellom ulike ståsteder, begir man seg ut i "muddy waters". Men det er kanskje likevel en riktig vei? Når man søker å forstå det menneskelige selv er man i paradoksenes landskap. Og det synes meg at Taylor i det minste leder inn på et viktig spor. Et spor som er vesentlig for forståelsen av dannelse. For dannelse er en tosidig bevegelse. Det er en bevegelse "innover", i den forstand at den skal aktivere oss selv som individuell aktør, og det er en bevegelse "utover", idet den skal gi oss perspektiver i tilknytning til helheten av menneskelig væren. Dannelse handler nettopp om vekselvirkningen og den gjensidig fruktbare dialogen mellom individ og fellesskap, mellom den ene og den annen, eller de andre. Dannelse er å bli et jeg i forbindelse med det å være et du.

## 5.4 Frihet i fellesskap

Idealet om autentisitet slik det rekonstrueres hos Taylor kan sies å inneholde kvintessensen av det liberale ideal om autonomi og frihet samtidig som det manifesterer et syn på menneske som relasjonelt og dialogisk vesen. Etter min mening, gir dette begrepet om autentisitet oss også en viktig ledetråd for forståelsen av frihet.

For frihet er mer enn uavhengighet. I kapittel 2 i denne oppgaven viste jeg hvordan fokus på en negativ frihetsforståelse i kombinasjon med en atomistisk tendens i deler av vestlig filosofi og sosialteori har fått oss til å betrakte mennesket som avsondret fra andre eller "disengaged". Denne tankegangen har ført til at man lett setter likhetstegn mellom frihet og uavhengighet. Den moderne illusjon er at frihet er noe du først og fremst finner gjennom å fri deg fra båndene til andre - gjennom grenseløshet. Frihet forbindes med å ha kontroll og makt og ikke måtte underlegge seg noen andres vilje enn sin egen. En slik holdning gjenspeiles hos unge mennesker i et universitetsfunn i USA som ble intervjuet av Fred C. Alford, beskrevet i boken "Rethinking freedom. Why freedom has lost its meaning and what can be done to save it?" (2005). Hos disse unge menneskene blir frihet i særlig grad knyttet til penger og til løsrivelsen fra forpliktelser, arbeid og hindringer. Frihet forstås som en slags motstandsløshet. En vanlig oppfatning er at frihet er å ha penger og makt nok til å kunne gjøre som en vil, det vil si til uhindret å kunne følge sine impulser og ønsker. Frihet er å være "selvstyrt" i helt konkret og ganske banal forstand; på ethvert tidspunkt å kunne bestemme selv hva man skal gjøre.

Hannah Arendt (1969) påpeker hvordan en slik oppfatning av frihet kan sees som en inversjon av en stoisk form for frihet, som vi var inne på i punkt 4.2. Der stoikeren knytter frihet til den indre

tankeverdenen - vår evne til å ha kontroll over egne tanker og dermed velge hvordan vi vil reagere og tenke om verden, er denne populære form for moderne frihetsforståelse motsatt - knyttet til å kunne kontrollere den ytre verden. Frihet blir forstått helt konkret, som handlefrihet. Den forutsetter slik fraværet av hindringer for selvtutfoldelse, og samtidig kontroll og makt, som oftest knyttet til penger eller posisjon.

Ens egen frihet må i en slik forstand bli en kamp mot andres, idet den blir knyttet til makt og det å få sin vilje igjennom. Menneskets søken mot frihet blir ut fra en slik forståelse en versjon av den hobbessianske "alles kamp mot alle". Frihet som individuell selvtutfoldelse "uten grenser eller begrensninger" er en populær versjon av frihet i reklamens verden, men dette er en narsissistisk form for frihet. Den er selvsentrert og kortsiktig. Og er denne forståelsen av frihet adekvat som beskrivelse av hva det menneskelige potensial for frihet innebærer? Dikteren Benny Anderson skriver: "Den totale frihet er for mig det nærmeste man kan forestille seg dødens tilstand" (Thisted, 2003, s. 20). Frihet forstått som total uavhengighet er "just another word for nothing left to loose". Heller enn å være målet for vår streben, er denne frihet kanskje den verst mulige skjebne?

Min anvendelse av Taylors tanker i det ovenstående har formodentlig pekt mot en annen mulighet, å forstå frihet, ikke som et isolert eller individualistisk prosjekt, men som en prosess av utvikling og vekst i nært samspill med andre. Den menneskelige virkelighet er en *medværen*. Å leve i en sosial virkelighet vil si å måtte erkjenne sin dype og uunngåelige avhengighet av andre, en avhengighet som ikke nødvendigvis er negativ, men som er positivt konstituerende for selvet. En slik erkjennelse vil måtte medføre avvisning av tanken om frihet som overlegen makt, eller grenseløshet. Samvær og samhørighet - og med det en nødvendig balansering av egens vilje mot andres, innordning i fellesskap, selvbeherskelse og selvoppofrelse - er nødvendige vilkår for menneskelivet. Frihet oppstår som det paradoks at man nettopp gjennom avhengighet også kan oppnå en form for uavhengighet, ikke en grenseløs sådan, men likevel en opplevelse eller erkjennelse av frihet i og gjennom fellesskap. Grundvig har skrevet en liten strofe som går som følger: "Ja, kæden av kærminde man sagtens prise tør..., jo sterkere den binder - des friere den gør". Tanken her må være at frihet forutsetter, og overvinne, bundethet. Det er gjennom frivillig å la seg binde (som gjennom kjærligheten) at man også kan oppleve frihet. Det er denne bundetheten som skaper et rom der frihetsfølelse kan spire. Det er altså ikke nødvendigvis gjennom avstand til andre at man kan oppleve frihet. Frihet kan også forstås som en tilstand som oppstår gjennom spillet med andre.

Jeg låner et bilde fra Alford (2005) for å illustrere dette. Alford skriver:

*Freedom takes a little magic. Let's call this magic "freedom with". Jazz musicians talk about being "in the groove", a state of improvisation that involves not just me and my music but others as*

*well if I am playing in a group. Although individual skills and talent are involved, they do not create the groove. The groove is created by the space among the players, not too close and not too tight. As such, "in the groove" is a temporary creation, as transient as the performance; the negotiation of talents it has been called, each player in tune with himself, the music, and the other players – at least for a little while (Alford, 1995, s. 34).*

Å være "in the groove" er en virkningsfull metafor for hva som kan skje i samspillet mellom individer, i det intersubjektive dialogiske rom der den enkeltes bidrag blir del av noe større. Samspillet mellom individer i en slik intersubjektiv eller sosial kontekst behøver ikke å betraktes som en kamp mellom viljer, som den enkeltes selvhevdelse i kamp mot de andres. Det kan være en fint avstemt prosess der hver enkelts individualitet og spontanitet virker sammen og sammensmeltes til noe nytt og utvidet. Grensene for egen opplevelse utvides. Man ser mer enn man kan se alene. "Freedom takes a little magic", skriver Alford, og kaller denne opplevelsen av *frihet med* for noe *magisk*. Dette er ikke noe umiddelbart forklarlig, det er glimt av noe meningsfylt som oppstår gjennom "det som skjer i mellom". Det er dialogens magi, dens kraft til å skape noe nytt, til å gi erfaringer av overskridelse og endring.

*Frihet med* er et uttrykk som viser til vårt forhold til andre ikke som begrensning, men som ressurs i vår selvskapning. Ikke bare er forholdet den arena der vi opplever anerkjennelse og den opplevelsen av å bli møtt og sett som er nødvendig for å utvikle et livskraftig selvbylde, som vi har sett på over. Det er også møtet med andre som åpner opp den kraft som ligger i vår tankefrihet. Her er vi tilbake ved vår væren som tolkende, skapende mennesker. I vår fortolkning av virkeligheten er vi medskapere av den, og vi gjør kreativ bruk av alle de ressurser som kulturen og menneskene rundt oss byr på. Gjennom møter med andre, eller gjennom opplevelse av litteratur, musikk, film og kunst, utvides rammene for vår tenkning. Til sammen representerer alle disse ressursene i kulturen en åpen horisont av muligheter. Vi kan leve oss inn i noe som er annerledes, noe ukjent og større, og dette blir en del av oss gjennom de tankesprang de gir tilløp til. Idet vi møter andre horisonter og innlemmer disse i vår egen tankeverden, overskrider vi oss selv, i en bevegelse mellom det ytre og det indre, mellom illusjon og virkelighet.

I tankene projiserer vi oss selv og vårt liv inn i uendelige muligheter. Dette er hva Alford kaller "the illusion of freedom" (ibid. s. 33). Frihet slik forstått er ikke en konkret handlefrihet eller fraværet av ytre hindringer for utfoldelse. Det er en frihet som man heller må kalle "åndelig", illusorisk i den forstand at den er et fritt tankemessig rom. Den er tankens kraft. En slik åndsfrihet er en frihet som vi kan ha selv om vi skulle være lenket på hender og føtter. Det er en frihet knyttet til vår selvforståelse og verdighet. Alford påpeker hvordan vi i vårt kulturelle klima kan synes å neglisjere en slik forståelse

av frihet. Den er ikke lenger en del av unge menneskers selvforståelse. Frihet forstås i dag svært konkret. "Symbolske" former for frihet kan sies å ha mistet noe av sin mening. Derfor knyttes ikke frihet i så stor grad til utvikling av mentale ferdigheter eller til deltakelse i samfunnet, men til penger. Derfor blir relasjoner til andre sett på som hindringer for frihet i stedet for motsatt. "Dannelse til frihet" blir lett en fremmed og meningsløs frase i en verden der frihet er makt til å få det som du vil. Problemet med en kultur som i stor grad har privatisert friheten, er at engasjementet i den felles verden undergraves. Det blir de private interesser som dyrkes. En slik "individualistisk ånd" gjør at det også i politikken ofte er rent individuelle interesser som kommer i fokus. Taylor advarer mot et samfunn der reelt samfunnsengasjement forvitrer fordi politikk reduseres til interessekamp (Taylor, 1991). Det er den samme bekymring som uttrykkes i det berømte verket "Democracy in America" av Alexis de Tocqueville (2000): Individualisme og sentrering om rent private interesser gjør at demokratiet er truet. Bekymringen synes også i dag betimelig. Selv om tendensen langt fra er entydig, er det "politiske" i dag ofte redusert til en kamp for private interesser. Fokus er på hva som "lønner seg", helst for meg og mitt. Lønnsomhet er gjort til overordnet prinsipp, og dette preger også folks politiske tenkning. Det viktigste spørsmålet blir: Hva kan jeg tjene på? Også i utdanningsspørsmål er dette fokus tydelig. Utdanning er til syvende og sist et middel for samfunnets produksjon og økonomiske vekst. Og for den enkelte er utdanning ofte sett på som et middel, som veien til posisjon og penger. Vårt samfunn er jo selvsagt mer enn dette. En slik snever tenkning er langt fra enerådende. Men det er på sin plass å problematisere slike verdier og stille spørsmålstegn ved den frihetsforståelse som ligger til grunn. Jon Hellesnes påpeker i sitt essay "Ein utdana man og eit dana menneske" (1992) hvordan et samfunn som har eliminert "danninga" blir *totalitært* i den forstand at "samfunnet som totalitet ikkje vert problematisert" (s. 80). Og dette er viktige påminnelser også i dag. Dannelse handler om å kunne reflektere over samfunnet som helhet og om hvordan det kunne vært annerledes. Det handler om å kunne overskride det konkrete, kortsiktige og private fokus. Dannelse er altså å bevege seg mot en dypere forståelse av frihet. Dette forutsetter å kunne sette vår egen frihet i perspektiv, å kunne tenke seg hvordan våre individuelle liv på et dypere plan er forbundet.

Vi står overfor et demokratisk dannelsesideal som samler trådene i denne oppgaven. Taylor skriver:

*The only effective counter to the drift towards atomism and instrumentalism built into market and bureaucratic state is the formation of an effective common purpose through democratic action. [...] The politics of resistance is the politics of democratic will-formation. [...] A serious attempt to engage in the cultural struggle of our time requires the promotion of a politics of democratic empowerment (Taylor, 1991, s. 117).*

Taylor henleder oppmerksomheten på det faktum at samfunnsendring eller mentalitetsendring i større skala er noe vi bare kan få til i fellesskap. Å ønske det gode for samfunnet blir å kjempe for å forene våre krefter. Det individuelle liv er uløselig del av et felles liv. Individuelle selvdannelse gir dermed først virkelig mening idet den blir en dannelselse mot et demokratisk sinnelag. Taylor mener dette forutsetter en form for dypere identifikasjon med det felles liv, et engasjement i "the common good" eller "a common democratic purpose" (Taylor, 1991). Dette står ikke i motsetning til "the diversity of goods" som Taylor forsvarer iherdig, altså menneskets ubestridelige rett til å finne sin egen vei i livet. Men det står som ideell motsetning til bildet av det fragmenterte samfunn der alle forfølger sine egne interesser og betrakter andre som midler for å nå egne mål.

Taylor fremmer et dannelsesideal der demokratisk deltakelse og samfunnsengasjement står helt sentralt. Dannelse må også være en demokratisk dannelselse, der det handler om individets deltakelse i og unike bidrag til fellesskapet. Dette innebærer jo til en viss grad enkeltmenneskets tilpasning til et samfunn av medmennesker, men det er ikke snakk om individets underordning kollektivet. Tvert imot er det som kalles "the democratic point of view" en tanke om en systematisk fornyelse av samfunnet som bare kan skje gjennom enkeltmenneskets selvstendige, kritiske tenkning og offentlig meningsutveksling.

I tanken om *frihet med* kan vi se hvordan mange av stemmene jeg har gitt rom for i denne oppgaven møtes i en felles demokratisk visjon. Taylors tanker speiler idealet om den demokratiske livsform slik dette fremtrer hos Dewey og også hos Mead. I en slik visjon forenes individuell frihet og fellesskap. Individuell autonomi står som kjerneverdi, og denne verdi blir til syvende og sist den kraft som bringer samfunnet fremover. Mead skriver:

*A man has to keep his self-respect, and it may be that he has to fly in the face of the whole community in preserving his self-respect. But he does it from the point of view of what he considers a higher and better society than what exists (Mead, 1962, s. 389).*

En tanke om frihet i fellesskap vil altså ikke si at den individuelle ansvarlighet og frihet forvitrer gjennom identifikasjonen med samfunnet. Bare gjennom å overskride konformiteten og handle ut fra egen overbevisning vil mennesket kunne leve autentisk og søke det gode. Mennesket står ansvarlig overfor sin egen moralske stemme og overbevisning om hva som er godt.

*The only way in which we can react against the disapproval of the entire community is by setting up a higher sort of community which in a certain sense out-votes the one we find. A person may reach a point of going against the whole world about him. But to do that, he has to speak with the voice of reason to himself. He has to comprehend the voices of the past and of the future. That is the only way in which the self can get a voice which is more than the*

*voice of the community, [...] and can change the attitude of the community (Mead, 1962, s. 167-168).*

Bare et menneske som har et gjennomtenkt forhold til sine verdier, som har foretatt en slik "self-resolution" som Taylor beskriver, har den indre styrke som kan gi en slik selvstendighet. En slik holdning til seg selv, og erkjennelse av ansvar - ikke bare for seg selv, men også for andre - kan ut fra Taylors tanke sies å være dannelsens mål.

Taylors rekonstruksjon av autensitetsidealet bringer oss mot følgende konklusjon: Menneskets selvrealisering kan bare skje gjennom selvoverskridelsen. Taylors tanke blir en viktig korreksjon av et frihetsideal på avveie. Dannelse til frihet blir ikke bare en form for "indre" selvutvikling, en vei mot større grad av autonomi og tankefrihet. Det innbefatter også en forståelse av hvilken forbindelse det er mellom jeget og de andre, mellom individ og fellesskap. Frihet handler om *balanse* mellom jeget og andre. Den må forstås som den paradoksale dynamikken mellom avhengighet og uavhengighet.

## 6 Avslutning

Med utgangspunkt i Taylors tenkning har jeg i denne oppgaven etablert et bilde av mennesket som selvfortolkende og meningsskapende vesen som dannes som et selv i dialog og samspill med omverdenen. Dette bildet bærer med seg to implisitte teser som er vesentlige for dannelsesteori:

**For det første** er mennesket ikke på noe vis selvtilstrekkelig. I sin selvdannelse er mennesket avhengig av anerkjennelse fra og dialog med andre. Dette er subjektivitetens intersubjektive forutsetninger. Vi blir ingen uten andre. Menneskets selv er dermed ingen atskilt indre sfære, men en prosess som foregår i kontinuerlig interaksjon mellom ytre og indre faktorer. Selvet er åpent og relasjonelt. Dette innebærer at menneskets måte å tenke på og forstå virkeligheten på uunngåelig er preget av de meningshorisonter som finnes i kulturen. Mennesket er avhengig av kulturelle ressurser og språklige verktøy for å forstå og handle i verden.

**For det andre** er mennesket en fortolker og skaper av mening. Dette vil si at mennesket ikke bare mekanisk adopterer oppfatninger og virkelighetsforståelser det møter i sine omgivelser, men selv aktivt er med på å skape sin egen virkelighet. Den menneskelige virkelighet består ikke bare av fakta, men av hendelser som vi gir mening. Også vi selv, jeget, kan betraktes som en slik "hendelse". I vår selvfortolkning blir vårt selv til som forstått selv. Vi skaper oss en identitet - et bilde av hvem vi er og hva vi står for - gjennom de fortellinger vi skaper om oss selv.

Med min fremstilling har jeg forsøkt å vise at det er plausibelt å påvise menneskets intime forbundethet med sin sosiale verden, og med sin kroppslighet, samtidig som man fastholder menneskets individualitet og potensial for frihet. Det er i samhandlingen mellom menneske og verden, i det åpne feltet av sosialt mediert, men kreativ handling, at individualitet og frihet viser seg. Virkeligheten befinner seg i samspillet, ikke i en ensidig forståelse av frihet eller bundethet.

Frihet kan likevel sies å være menneskets vilkår idet vi står i et forhold til vår egen væren. Vi reflekterer uunngåelig over oss selv og evaluerer oss selv og våre handlinger. Vi har dermed et ansvar for oss selv. Vi kan gi vår tilslutning til, eller avvise, gjeldende praksiser i vår omverden, og vi kan skape vår egen identitet; ikke uavhengig av, men heller ikke bestemt av vår omverden. Det er alltid et element av frihet i vår selvdannelse.

Men det å gjøre bruk av en slik evne og utvikle kraft og styrke til virkelig å utøve sin frihet er ikke noe automatisk og selvfølgelig, det et potensial som kan utvikles. Begrepet potensial henspeler på at utviklingen av frihet har mange og vesentlige forutsetninger. Å utvikle frihet som autonomi krever relevante dannelseserfaringer.

Fokuset på frihet i dagens samfunn kan imidlertid sies å hemme, mer enn fremme, en slik dannelselse. Frihet forstått som *negativ frihet*, som individuell selvtutfoldelse uhindret og uavhengig av andre, gir et utilstrekkelig og forfeilet bilde av hva frihet innebærer. Et slikt frihetsbegrep er tuftet på atomistiske premisser. Det mangler blick for frihetens forutsetninger, og for hvordan frihet gir mening i samspill og samhandling med andre i et samfunn. Og en frihetsforståelse i markedsliberal tapning, der valgfrihet dyrkes som livsstilshopping, gir dårlige vilkår for dannelselse.

Taylors autentisitetideal kan bringe klarhet til innholdet i frihetsbegrepet. Gjennom forståelsen av at frihet ikke mest vesentlig må forstås som frihet *fra* hindringer og bånd, men som frihet *til* autonomi, og ikke minst frihet i fellesskap *med* andre, gir Taylor et viktig bidrag til dannelsesteori. Dannelselse må innebære erkjennelsen av at mennesket både utvikler og virkeliggjør sin frihet gjennom relasjonen til andre. Taylor understreker menneskets behov for å knytte seg til en sammenheng, til et fellesskap, til andre mennesker, til natur, noe som gjør vårt liv utadrettet og gir oss en mening som sentreres i noe mer enn vår egen egoisme. Slik feiler den menneskevitenskap som forklarer menneskelig handling ut fra en atomistisk forståelsesramme. Slik feiler rational-choice teorier om det egennytte-maksimerende individ. Slike teorier makter ikke å fange det som gir livet mening for oss. Dannelselse, ut fra Taylors tankegang, må innebære å aktualisere en slik mening: Å finne et engasjement som overskrider egeninteressen.

Taylors menneskesyn utgjør en viktig utfordring til en menneskevitenskap søker å *forklare* menneskelig atferd. Ut fra Taylors tanke, må man forlate pretensjonen om å kunne fastslå endelig

*årsak til adferd* og i stedet *søke etter meningen i handling*. Dette peker mot en hermeneutisk tilnærming til menneskevitenskapen. I vitenskapen om mennesket står man overfor en stor utfordring: Hvordan forsøke å nærme seg empirisk og etterprøvable kunnskap om ulike aspekter ved mennesket og dets sosiale verden uten å fortape seg i det smale blikket, uten å miste helheten og flertydigheten i den menneskelige væren av syne? Argumentasjonen i denne oppgaven for en holistisk og hermeneutisk orientert forskning er ikke ment å undergrave verdien av det vitenskapelige blikket. Men faren for "scientisme" er ikke mindre i dag enn da Skjervheim skrev sitt essay "Deltakar og Tilskoar" (1996); totaliseringen av et snevert vitenskapelig blikk, med fokus på årsak – virkning, tenderer til å redusere det menneskelige og undergrave friheten. Slik kan forskning bli misbrukt til lettvinde konklusjoner og enkle forklaringer. Det er dette Taylor gjennom hele sitt filosofiske virke advarer mot. Mennesket er et verdivesen, og et selvfortolkende dyr, og mennesket må forstås i lys av denne kulturelt og sosialt medierte fortolkningsprosessen.

Vi trenger derfor å fremme en tenkning om mennesket som overskuer dets kompleksitet. Vi trenger fokus på modning og refleksjon rundt livets sentrale temaer, vi trenger å erkjenne viktigheten av tverrfaglig innsikt, faglig ydmykhet og dialogens fruktbarhet. Det er i møtet mellom ulike perspektiver og ulik dybdekunnskap at innsikt kan utvikles. Og dannelsen er denne prosessen av gryende innsikt, av forvirring, modning, usikkerhet og forståelse. Det er en prosess som stiller spørsmål. Dannelsen oppstår i en vandring gjennom paradoksene, motsetningene og dilemmaenes landskap.

All forståelse av samfunnet med ulike delfunksjoner og institusjoner, og av menneskets plass i disse sammenhenger, hviler i bunn og grunn på et menneskesyn. Relevansen av filosofi for en bred samfunns- og kulturdebatt og for pedagogisk tenkning blir derfor tydelig. Filosofien utfordrer det vedtatte, synliggjør utematiserte forutsetninger, og kan skape den kritiske verdidebatt som er viktig for et demokratisk samfunns sunnhet. Taylor omtaler sin motstand mot atomisme og reduksjonisme, ikke bare som rent filosofiske standpunkter, men som ledd i en videre *kulturkamp* (Taylor, 1991, s. 120). Det er en kamp for å fremme det gode, det etiske, menneskelige og økologisk forsvarlige mot dets motkrefter. Det er en kamp som krever alles engasjement, hvis mål må være åpent for diskusjon og deliberasjon.

Taylor ønsker debatt om vilkårene for menneskelig dannelsen. Og hans teorier kan være utgangspunkt for en slik debatt. Taylors teorier tilbyr, mellom linjene, omfattende bidrag til svar på spørsmålet: Hva er dannelsen? Innenfor danningsteori som tradisjonelt har beskjeftiget seg med tanker om frihet og autonomi, etisk bevissthet og samfunnsbygging, er det vesentlig med en fornyende utforskning av hva dette reelt sett kan innebære i et tidsaktuelt kulturelt klima. Hvilke former for oppdragelse, utdanning og opplæring, hvilke erfaringer eller hvilken praksis er det som bidrar til at mennesker



realiserer det vi anser for å være deres beste potensial? Vi trenger stadig å undersøke hvilke vilkår vi skaper og hvilke rammer vi legger for utvikling, og dypst sett hvilke *verdier* slike rammer hviler på.

En dannelsesdebatt kan stimulere til refleksjon rundt slike viktige spørsmål, og utvide vilkårene for en slik refleksjon. Dette prosjektet er et lite bidrag til denne debatten. Rammene for oppgaven har imidlertid begrenset for hvor mye det har vært mulig å behandle både i bredde og dybde. Jeg har valgt å anlegge et bredt perspektiv for å få fram helheten i Taylors prosjekt og særlig de poenger jeg anser mest relevante for danningsteori. Dette har nødvendigvis måttet gå på bekostning av en tilstrekkelig grundig analyse av vesentlige punkter. Omtalen av Taylors vitenskapssyn må bære preg av å være et overblikk. Dette gjelder også behandlingen av Taylors syn på moral, og hans nærmere posisjon i debatten mellom kommunitarister og liberalister. Det hadde vært svært fruktbart å innlemme Taylors diskusjoner med Jürgen Habermas i denne sammenheng og sett på forholdet mellom en republikansk og en deliberativ demokratimodell og Taylors tanker om anerkjennelsens politikk. Likeledes kunne en grundigere undersøkelse av Taylors forhold til Hegel brakt viktige perspektiver inn i oppgaven. Det er nødvendig å understreke at Taylors omfattende forfatterskap ikke kan ytes rettferdighet innenfor rammen av en masteroppgave. Det vil derfor måtte henvises til fremtidige arbeider å utforske Taylors filosofi og dens relevans for danningsteori videre.

Forståelsen av hva det vil si å være et subjekt eller en aktør kan ikke være endelig, men foreløpig og åpen. Mine undersøkelser i denne oppgaven har brakt meg nærmere noen kilder til en slik forståelse. Taylors tanker om det handlende subjekt gir et optimistisk bilde av det menneskelige potensial. Ifølge Taylor har mennesket en iboende trang til selvforståelse og fordypning, mening og engasjement. Det har et potensial for autonomi og autentisitet. Men Taylors syn på menneskets frihet er også tvetydig. Han peker på menneskets mulighet for å inngå i et ekte eller "valgt" forhold til seg selv og sitt liv, men understreker også menneskets bundethet til fellesskap og uunngåelige horisonter. Spenningen i Taylors posisjon er påtagelig, men jeg har i denne oppgaven vært tilbøyelig til å trekke ham i en liberal retning, som en ukuelig forsvarer av idealet om autonomi. Dette er også åpenbart min stemme, som uunngåelig legger føringer for fortolkningen.

Et samfunn som verdsetter frihet, har et uunngåelig ansvar for å legge til rette for danning. Hvis vi vil bekjenne oss til idealet om det frie menneske, må vi arbeide mot en bedre forståelse av hva frihet kan innebære og erkjenne at dette ikke er noe som kommer av seg selv, men som må erkjennes, leves, kommuniseres og oppøves. En forståelse av frihet innebærer en forståelse av forbundethet og av etisk ansvar. Kampen om dannelsen er derfor kampen om fremtiden.

## Litteratur:

Abbey, R. (2002): *Charles Taylor*. Princeton University Press.

Alford, C.F. (2005): *Rethinking Freedom. Why freedom has lost its meaning and what could be done to save it*. Palgrave Macmillan. New York.

Allison, H. (1995): *Spontaneity and Autonomy in Kant's conception of the self*. I Ameriks & Sturma (red.) *The modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. State university of New York Press.

Alvesson, M. & Sköldbberg, K. (1994): *Tolkning ock reflection*. Lund Universitet.

Anderson, E. (1993): *Value in ethics and economics*. Harvard University Press.

Arendt, H. (1969): *What is freedom?* I "Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought". New York. The Viking Press.

Bakhtin, M. (1981): *The dialogical imagination: Four essays by Mikhael Bakhtin*. Michael Holquist (red.) University of Texas Press. Austin.

Baumann, Z. (1997): *Postmodernity and its discontents*. Polity Press. Blackwell Publishers.

Baumann, Z. (2001): *Flytende modernitet*. Vidarforlaget AS.

Berlin, I. (1996): *Two concepts on liberty*. I Hardy, H. (ed.): "Liberty: Incorporating Four essays on liberty". Oxford University Press

Bruner, J. (2002): *Making stories*. Harvard University Press.

Buber, M. (2002): *Jeg og Du*. Cappelens Forlag AS.

Dewey, J. (1922). *Human nature and conduct*. I Jo Ann Boydston (ed.) "John Dewey, The Middle Works". Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1928). *Philosophies of Freedom*. I Hickman & Alexander (ed), (1998): *The Essential Dewey*, Volume 2.

Dewey, J. (1930): *The quest for certainty*. London: George Allen & Unwin Ltd.

- Dewey, J. (1932): *Ethics*. I Jo Ann Boydston (ed.) "John Dewey, The Later Works". Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dreyfus, Hubert L. (1991): *Being-in-the-world. A commentary on Heideggers Being and Time*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Elster, J. (1990): *Nuts and Bolts for the social sciences*. Press Syndicate, University of Cambridge, New York.
- Elster, J. (1993): *Political psychology*. Cambridge University Press.
- Fay, B. (1996): *Contemporary Philosophy of Social Science*. Blackwell Publishing.
- Fossland, J. og Grimen, H. (2001): *Selvforståelse og frihet. Introduksjon til Charles Taylors filosofi*. Universitetsforlaget.
- Franco, P. (1999): *Hegel's Philosophy of Freedom*. Cassirer Publications
- Frankfurt, H. (1988): *Freedom of the will and the Concept of a person*. I "The importance of what we care about". Cambridge University Press.
- Gadamer, H.-G. (2004): *Truth and Method*. London. Continuum.
- Gullestad, S.E., Killingmo, B. og Magnussen, S. (red.) (2009): *Klinikk og laboratorium. Psykologi i 100 år*. Utdrag fra kapittel i boken referert i Morgenbladet, 6.11.09.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1972): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen, Tyskland.
- Hellesnes, J. (1992): *Ein utdana man og eit dana menneske. Framlegg til eit utvida daningsomgrep*. I Dale, L. E.: "Pedagogisk filosofi". Ad notam Gyldendal.
- Hellesnes, J. (2005): Kronikk i klassekampen, 3.11.05
- Honneth, A. (1995): *The Struggle for Recognition. The moral grammar of social conflicts*. Polity Press.
- Hollis, M. (1994): *The philosophy of social science*. Cambridge University Press.
- Hundeide, K. (2003): *Barns livsverden. Sosiokulturelle rammer for barns utvikling*. Cappelen Akademisk Forlag.
- Høeg, P. (2006): *Fortellinger om natten*. Aschehoug Forlag.

- James, W. (1950): *The Principles of Psychology. Volume One*. Dover Publ. Inc. New York.
- James, S. (1994): *Internal and external in the work of Descartes*. I "Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question (edited by Tully, J.). Cambridge University Press.
- Johansen, A. (2003): *Samtalens tynne tråd: Skriveerfaringer*. Oslo: Spartacus.
- Johansen, A. (2009): *Skriv! Håndverk i sakprosa*. Referert i Morgenbladet, 06.11.09.
- Kant, I. (1783): *Besvarelse av spørsmålet: Hva er opplysning?* Fra kopisamling.
- Kierkegaard, S. (2003): *Frykt og Bæven. Sygdommen til Døden. Taler*. Det danske sprog og litteraturselskap Borgen.
- Kierkegaard, S. (2004): *Either - Or*. Penguin Books. England.
- Kjerschow, P. C. (2000): *Før språket. Musikkfilosofiske essays*. Vidarforlaget AS.
- Kundera, M. (1985): *Tilværelsens uutholdelige letthet*. Cappelen forlag.
- Lasch, C. (2006): *The culture of narcissism*. Pax forlag.
- Laitinen, A. (2008): *Strong evaluation without Moral Sources*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Laitinen, A. & Smith, N.H. ed. (2002): *Perspectives on the philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica. Helsinki.
- Locke, J. (1975): *An essay concerning human understanding*. Oxford University Press.
- Læg Reid, S. & Skorgen, T. (2006): *Hermeneutikk – en innføring*. Spartacus Forlag.
- Løvlie, L. (2009): *Dannelse og profesjon*. I dannelsesutvalgets innstilling: "Dannelsesperspektiver i høyere utdanning".
- MacIntyre, A. (1981): *After Virtue – A Study in Moral Theory*. Duckworth, London
- Mead, G. H. (1964): *Selected writings*. Ed. by A.J. Reck. The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1962): *Mind, Self, & Society*. Ed. by Charles W. Morris. The University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (2002): *Phenomenology of Perception*. Routledge Classics.
- Mill, J.S. (1991): *On liberty*. Routledge, London.

- Mohr, G. (1995): *Freedom and the Self*. I Ameriks & Sturma (red.): The modern subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy. State University of New York Press.
- Nicolaisen, R.F. (2003): *Å være underveis. Introduksjon til Heideggers filosofi*. Universitetsforlaget.
- Nyeng, F. (2000): *Det autentiske menneske – med Charles Taylors blikk på menneskevitenskap og moral*. Fagbokforlaget.
- Nyeng, F. (2006): *Følelser i filosofi, vitenskap og dagligliv*. Abstrakt Forlag AS.
- Oterholm, A. (2009): *Reisen fra Accara*. Cappelen forlag.
- Rogers, M. (2009): *The Undiscovered Dewey. Religion, Morality and the Ethos of Democracy*. Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (1981): *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge university press.
- Sacks, O. (1986): *The Man Who Mistook his Wife for a Hat and Other Clinical Tales*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sartre, J-P. (2005): *Being and Nothingness*. Routledge.
- Sartre, J-P. (1993a): *Væren og Intet i utvalg*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Sartre, J-P. (1993b): *Eksistensialisme er humanisme*. Cappelen forlag AS.
- Sartre, J-P. (1985): *Existentialism and human emotions*. Kensington Publishing Corp.
- Scheffler, I. (1985). *Of human Potential*. Routledge & Kegan Paul.
- Seigel, J. (2005): *The Idea of the Self*. Cambridge University Press.
- Skjervheim, H. (1996): *Deltakar og Tilskodar*. I "Deltakar og tilskodar og andre essays". Oslo: Aschehoug forlag.
- Svare, Helge (2002): *"Livet er en reise". Metaforer i filosofi, vitenskap og dagligliv*. Pax Forlag.
- Svare, Helge (2006): *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog*. Pax Forlag.
- Svendsen, L.Fr. H. (1999): *Kjedsomhetens filosofi*. Universitetsforlaget.
- Svendsen, L.Fr. H. (2004): *Mote. Et filosofisk essay*. Universitetsforlaget.
- Taylor, C. (1985a): *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge University Press.

- Taylor, C. (1985b): *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989): *Sources of the Self*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1991): *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1994): *Reply and rearticulation*. I Tully, J. (ed.): "Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question". Cambridge University press.
- Taylor, C. (1995): *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2008): *A secular Age*. Harvard University Press.
- Taylor, M.C. (1980): *Journeys to the Selfhood. Kierkegaard and Hegel*. University of California Press.
- Thisted, K. (2003): *Du skal merke at du lever. Benny Anderson og Erik Møllehave*. København.
- Thune, H. (2009): *Synlighetens tyranni*. Kronikk i Aftenposten 04.06.09
- Tranøy, K.E. (1986): *Vitenskapen – samfunnsmakt og livsform*. Universitetsforlaget.
- Tugendhat, E. (1986): *Self-Consciousness and Self-Determination*. The MIT Press, Cambridge.
- Vetlesen, A.J. og Stänicke, E. (1999). *Fra hermeneutikk til psykoanalyse. Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen*. Ad notam Gyldendal.
- Vaage, S. (1999): John Herbert Mead i utvalg.
- Villa, D.R. (1996): *Arendt and Heidegger. The Fate of the political*. Princeton University Press.
- Von Wright, M. (2000): *Vad eller hvem? En pedagogisk rekonstruksjon av G.H. Meads teori om människors intersubjektivitet*. Daidalos Forlag.
- Williams, R. (1997): *Hegel's ethic of recognition*. University of California press.