

Otto Friedrich Bollnow
EKSISTENS-FILOSOFI
OG PEDAGOGIKK

MØTET

A. Begrepet møte

1. Møtet som nøkkelbegrep i vår tid

Begrepet møtet er i den senere tid på en påfallende måte kommet i forgrunnen i den offentlige debatt.¹ Både på det allmenne og særlig på det pedagogiske område støter man stadig oftere på dette ordet, og det er tydelig at det av dem som bruker det, blir uttalt med et visst ettertrykk, ja man kunne nesten si med en viss høytidelighet. Det er som om man forsøker å bringe noe nytt og avgjørende, noe man hittil ikke hadde sett, til uttrykk i dette ordet. Det er likefrem blitt et av vår tids nøkkelord, der noe karakteristisk i tiden gir seg til kjenne. Man kan allerede tale om at ordet har undergått en viss inflasjon og at det truer med å bli et tankeløst benyttet moteord. For å møte denne fare gjelder det så klart som mulig å få fatt i hva ordet egentlig betyr og skarpt avgrense det mot en skjødesløs språkbruk.

Men denne differensiering er ikke helt enkel å foreta og ikke mulig å gjennomføre uten med en viss hard-hendthet; for ordet møte er på ingen måte noen nyskapning i vår tid. Det har tvert imot fra gammelt av hørt til det tyske språk og har i dette en alminnelig godtatt betydning. Først i den senere tid har det kommet til å bli uttrykk for spesielle behov i vår tid, og har så i sammenheng med en bestemt åndelig bevegelse fått en mer avgrenset og pregnant betydning. Men omvendt kunne den moderne konkretisering bare skje innenfor rammen

¹ Jfr. A. Gügler: Anfrage und Rat, bei Spieler, a. a. s. 422 ff. G. Hausmann: Architekt als Erzieher. Die Sammlung, 12. Jahrg. s. 13 ff. 1957. J. Dolch: Grundbegriffe der pädagogischen Fachsprache. Nürnberg 1952.

av de muligheter som lå i den gamle og alminnelige bruk av ordet, slik at en undersøkelse av den eldre og vanlige bruk av ordet er av interesse for å forstå den moderne bruk.²

Det moderne møtebegrep har imidlertid utviklet seg i flere, i det vesentlige, i to etapper, der ordet ble brukt på to tydelig forskjellige måter. Derfor er det — denne betydningsforskyvning tatt i betraktning — meningsløst å spørre hva ordet «i og for seg» betyr. Man kan bare undersøke hva det betyr i en bestemt åndelig sammenheng hos en bestemt forfatter og hvordan det ble oppfattet da det først fikk sin spesielle betydning, og hvilke dypere grunner som kan ha ført til denne moderne språkbruk.

2. Den første utviklingsfase av det nye møtebegrep

a. Den første spesielle bruk av dette begrepet går tilbake til 1920-årene og er framfor alt knyttet til navnet Martin Buber. Han angrep lidenskapelig den subjektivistiske og idealistiske livsfilosofi i sin tid, en filosofi som la særlig vekt på en utfoldelse av jeget, og betonte i stedet at livet bare kan utfolde seg i fellesskapet, bare i vekselvirkning med et annet du. Duet betegnet for ham noe ekte og selvstendig som på ingen måte kunne føres tilbake på jeget. I denne forstand betonte han det «dialo-giske», dvs. det livsprinsipp som har sitt grunnlag i samtalen med duet. Og for å fremheve den selvstendighet som denne virkelighet utenfor jeget har, innførte Buber begrepet møte. «Duet møter meg,» sier Buber og oppfatter selve livet ut fra møtet: «Alt virkelig liv er møte.³ Det vil si: Det er ikke mulig virkelig å forstå livet ut

² Jfr. L. Englert: Über Voraussetzungen und Kriterien der Begegnung, i: Erziehung zur Menschlichkeit, s. 227 ff.

³ M. Buber: Ich und Du, 1922, opptatt i: Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, Zürich 1947, s. 23.

fra et isolert menneske, men bare på grunnlag av to prinsipielt likeberettigede og like betydningsfulle virkeligheter, nemlig et jeg og et du, og det er nødvendigvis en tosidig prosess, for idet et du møter meg — møter jeg samtidig et du.»

I denne gjensidige møteprosess består ifølge Buber livet. Han griper til ordet møte, fordi det er mer omfattende enn begrepet samtale. Han understreker at det som skjer i møtet, er to virkeligheter som ikke kan føres tilbake på hverandre — ut over all åndelig vekselvirkning — treffes på en opprinnelig og umiddelbar måte.

Buber skjelner skarpt mellom jeg-du-forholdet og jeg-det-forholdet (med det siste mener han forholdet til tingene), og nettopp denne skjelning kom til å få avgjørende betydning da møte-begrepet ble alminnelig kjent. Tingverdenen opptrer som et samlet hele der det er mulig å ordne forskjellige gjenstander i forhold til hverandre. Møtet derimot er preget av eksklusivitet: I møtet stilles jeget overfor et eneste du, og i dette møte utelukkes ethvert annet du. Derfor understreker han: «Mennesket møter på denne måte virkeligheten i denne ene . . . intet annet er til stede enn denne ene, men denne er også alt; enhver tanke på sammenligning er utelukket», og han fortsetter: «Møtene ordner seg ikke til en sammenhengende verden, men hver av dem er et tegn på verdensordningen. De er ikke knyttet til hverandre, men hver av dem borger for din knyttethet til verden». Denne verden, betoner Buber, har ingen sammenheng i tid og rom, den kjenner ikke det velordnede ved-siden-av-hver-andre. Møtene glimter opp, isolert fra hverandre, men i hvert av dem er hele verden til stede.

Men at det skal komme i stand et slikt møte med et du, er ikke noe som jeget kan se fram til som et resultat

av anstrengelse og planlegging. Fra jeget betraktet er det alltid en hendelse som ikke kan forutsees. Men det er en erfaring som fyller mennesket med dyp lykke, fordi det bare er gjennom denne at jeget kan finne seg selv og således oppleve at det virkelig lever. Ethvert møte er til syvende og sist en gave som mennesket får. Ethvert møte er — som Buber med et religiøst uttrykk betegner det — nåde. Kort summerer han det hele slik: «Duet møter meg av nåde — det blir ikke funnet ved å lete.» Denne takknemlige følelse av lykke over møtet er i det hele karakteristisk for Bubers oppfatning, og atskiller den derved fra mange senere mer «eksistensialistiske» tolkninger.

b. I tilslutning til Buber innførte snart Gogarten begrepet møte i den dialektiske teologi som nettopp da gjorde seg gjeldende med stadig større styrke. Dette begrep gjorde det mulig for ham å fremheve forskjellen fra den tyske idealisme både når det gjaldt hans egen gudsoppfatning og den dermed uløselig sammenhengende menneskeoppfatning. Han vendte seg skarpt mot den overleverte klassiske forestilling om at mennesket kunne realisere seg selv ut fra seg selv ved skapende å utfolde de muligheter som lå i det. Tvert imot understreket han at mennesket aldri virkelig kan bli seg selv alene med seg selv, men bare i møtet med et du. Han uttrykker det slik: «Jeget blir ikke virkelig ved at det faller tilbake på det dypeste i seg selv og så gir dette innerste og dypeste navn av «Gud i oss». Virkelig blir jeget bare i møte med et du.»⁴ Overfor den idealistiske forestilling om en jegets selvutfoldelse fremhevet han den helt motsatte mulighet av selvrealisering gjennom møtet: «Der hvor ikke jegets selvutfoldelse, men møtet mellom jeget og duet, er det virkelige, der er de betydningsfulle avgjørelser ikke bare en indre utvikling av et

⁴ F. Gogarten: Glaube und Wirklichkeit, Jena 1928, s. 31.

jeg som folder seg ut, men de er møter med duet. Derfor er de i første rekke heller ikke betinget av jegets uendelig skapende muligheter, men de er betinget av duet, og det ville ikke bli noen avgjørelser . . . hvis ikke duet var det betingende og bestemmende i dem.» I denne sammenheng betoner Gogarten meget sterkt «at møtet mellom menneske og menneske er sentrum i den menneskelige eksistens». Men dette møte må på ingen måte oppfattes som en poetisk sammensmeltning av sjelene. Det er den andres fremmedhet, som går opp for en med forferdende tydelighet. «Mellom jeget og duet finnes det en uoverstigelig grense», og bare der hvor denne grense blir respektert, kan det finne sted et ekte møte.

c. I 1928 forsøkte Karl Löwith å skape klarhet i terminologien i sin bok «Individet i medmenneskets rolle», en bok som er skrevet i tilknytning til Heideggers eksistensanalyse.⁵ Også Löwith understreket forskjellen på forholdet til et annet menneske og til en livløs ting. Og den avgjørende forskjell fant han i den ulike utforming av gjensidigheten i jeg-du og jeg-det forholdet. I denne forbindelse sier han: «Jeg selv støter på motstand fra en ting, men gjenstander selv kan *bare* hevde seg på den måte, at den motstår *meg*. Dens motstand møter meg egentlig ikke. Treffer jeg derimot på et annet menneske, så treffer vi «hverandre», og dette gjensidige hverandre dekker den opprinnelige betydning av møte, sammen med dens karakter, av tilfeldighet.» Til møtebegrepet hører altså ifølge Löwith for det første den «tilfeldighet» som møtet treffer mennesket med; det kan ikke forutsees eller arrangeres. Og for det andre og like vesentlig er gjensidigheten mellom to personer. Begge må være aktivt med, og derfor må det etableres fra begge sider, liksom det kan forhindres av hver av de to parter. Dermed er uttrykket møte også hos ham uttrykkelig

⁵ K. Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928, s. 65.

reservert for den menneskelige sfære. Et tre f. eks., sier Löwith, kan aldri møte meg.

Overfor Buber reiser det viktige spørsmål seg om ethvert sammentreff med et annet menneske er et virkelig møte. Ifølge Buber består nettopp menneskelivets tragikk i dette at jeg ikke makter å holde duet fast som du, men at det stadig reduseres til et det.

d. I samme år (1928) skrev Romano Guardini sin avhandling «Dannelseslærens grunnlag» (offentliggjort først i 1935).⁶ I denne avhandling som er skapt ut fra den samme åndelige situasjon — om enn oppfattet på en spesiell måte — støter vi også på begrepet møte. Guardini tar sitt utgangspunkt i den ensidighet som preger en pedagogikk som utelukkende er orientert ut fra den klassiske dannelsesstanke. Han påpeker at denne overser noe helt avgjørende, nemlig det enkelte konkrete menneske som forholder seg til like konkrete enkeltting. Dermed befinner mennesket seg altså fra begynnelsen av i en bestemt situasjon som det må oppfatte og mestre. I denne sammenheng griper Guardini til begrepet møte, som hos ham blir oppfattet som menneskets møte med en bestemt situasjon. Guardini uttrykker det slik: «Idet jeg møter en engangssituasjon, svarer jeg på den på en slik måte som bare kan skje i denne situasjon. I denne engangs-avgjørelse blir jeg til. Gjennom denne oppfylles min skjebne. Å være person vil si å møte situasjonen på en ansvarsbevisst og skapende måte.» Den pedagogikk som bygger på et slikt syn, fører til at «man oppdrar mennesket til uten forbehold å godta sin endelig-het», og ikke som i den klassiske pedagogikk orientere seg ut fra tanken på en individuell fullkommenhet. I stedet for utfoldelse av alle menneskets krefter trer for Guardine utfordringen og avgjørelsen i de enkelte situasjoner.

⁶ R. Guardini: Grundlegung der Bildungslehre. Jetzt in: Weltbild und Erziehung, Heft 1, Würzburg 1953.

Her blir altså møtet ikke forstått som berøringen mellom to mennesker, men som møte med en situasjon. Om denne uttrykksmåte er helt vellykket, dvs. om man virkelig kan si at man møter en situasjon, eller om det ikke var riktigere å si at jeg møter noe i en bestemt situasjon, får stå hen. Det avgjørende og nye som Guardini har sett, det er møtets eksistensielle karakter som her gir seg til kjenne i ordene utfordring og avgjørelse, ja i det hele tatt i den begrensning som preger den menneskelige eksistens. Med dette er viktige nye begreper trukket inn i den pedagogiske teori, begreper som også skulle bli betydningsfulle under den videre utvikling av møtebegrepet.

Møtebegrepet hos Guardini har altså til oppgave å motvirke den pedagogiske subjektivisme, som bare betrakter dannelsesprosessen fra en side, nemlig mennesket som et opplevende og seg selv utfoldende vesen. Mot dette understreker Guardini den harde virkelighet slik den gjennom møtet fortoner seg for mennesket. Derfor går også den videre tankegang ut på å stille den pedagogiske subjektivisme overfor en sakbetinget objektivitet og dernest å utvikle en oppdragelse som blir tolket som tjeneste for saken. Men i og med dette blir problemstillingen forskjøvet; fordi Guardini oppfatter oppdragelse som saklighet, blir det eksistensielle moment i møtebegrepet prisgitt eller misforstått som upersonlig objektivitet, men denne tankegang behøver vi ikke å forfølge videre her.

e. Fra den begynnelse som er skissert i det foregående, fikk møtebegrepet snart et videre innhold: Ikke bare med konkrete mennesker eller menneskegrupper syntes et møte å være mulig, men også med forgangne tider og kulturer, med diktning, ja i det hele med åndelige realiteter og på denne måte ble også problemet viktig for det

indre liv i skolen. Erich Weniger betraktet allerede den gang «didaktikken som en lære om det åndelige møte mellom generasjonene og som det dannende møte mellom de unge og den åndelig-historiske verden»,⁷ og i 1938 da nazistene forsøkte å absolutere det germanske i historien og bare ville beskjeftige seg med fremmede folk i den grad som de samstemte med det germanske, talte Theodor Litt med ettertrykk om «møtet i historien».⁸ Med dette ville han understreke den berikelse som nettopp skjer når et folk støter på det som er forskjellig fra dets eget i en fremmed kultur. Men også når det gjelder denne nyanse, må vi nøye oss med denne antydning. Den videre utbredelse av møtebegrepet i de følgende år kan vi ikke fremstille her.

3. Den annen utviklingsfase av det nye møtebegrep

Med ny tyngde og med en ny spesiell betydning gjorde begrepet møte seg gjeldende i årene etter den annen verdenskrig. Denne nye utviklingsfase hang sammen med sammenbruddet av nasjonalsosialismen og med de dyptgående rystelser som det tyske folk hadde opplevd. I en situasjon der alle ordninger syntes å gå i oppløsning, der alle hittil gjeldende idealer truet med å miste sin berettigelse, og mennesket syntes å miste ethvert holdepunkt, ble begrepet møte et forløsende ord. For der det fant sted et møte, der fantes det noe virkelig som mennesket ble konfrontert med og som holdt stand i rystelsene. Men fordi ordet på en så utpreget måte kom tidens behov i møte, oppstod det fare for at det skulle utvikle seg til et moteord og miste sin pregnante betydning. Derfor kunne man iaktta den merkelige utvikling

⁷ E. Weniger: Die Theorie der Bildungsinhalte. Handbuch der Pädagogik, hrsg. v. H. Nohl und L. Pallat, 3. bd. Langensalza 1930. Uttrykket finnes alt hos R. Bultmann: Jesus, Berlin 1926, s. 10.

⁸ Th. Litt: Der Deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Leipzig 1938.

at en skarpere presisering av ordet gikk hånd i hånd med en tankeløs forflyktigelse.

Det er ikke lett i detalj å konstatere hvordan den nye språkbruk bredte seg; for på denne tid var det ikke lenger enkelte forfattere man kunne orientere seg etter, men den nye språkbruk bredte seg som en anonym bølge. Og man la til å begynne med heller ikke større merke til den, ja man var ennå ikke fullt klar over det nye betydningsinnhold når man brukte ordet selv. Programmene for forskjellige konferanser fra denne tid ville i så måte være et verdifullt dokumentarisk belegg for den åndshistoriske situasjon.

Den nye språkbruk tok igjen sitt utgangspunkt på det teologiske område, der den dialektiske teologi hadde fått stadig større innflytelse også på selve språkbruken. Man talte her mye og med ettertrykk om et «møte med Gud», der man noen tiår tidligere kanskje helst ville ha talt om en religiøs «opplevelse». Uttrykket en «religiøs opplevelse» syntes å være for vagt og ubestemt og for panteistisk anstrøket i en tid da tilværelsens grunnvoller syntes å svikte. Et «møte med Gud» gav derimot uttrykk for at det dreide seg om en virkelighet man støtte på, som slett ikke var behagelig, men hard og kantet og som trådte mennesket i møte med et ubønnhørlig krav. På katolsk hold kan man f. eks. peke på Steinbücheis forelesninger over «Kristen livsholdning».⁹

Og denne tilspissede, utfordrende, i dypeste forstand eksistensielle karakter hadde man også for øye når man nå talte om møtet med et annet menneske eller menneske-kegruppe eller også om møtet med en dikter og hans verk og møtet med en historisk epoke, f. eks. den klassiske, ja man talte også om møtet med et landskap eller et område av virkeligheten som teknikk eller matematikk. I denne sammenheng kunne H. Kuhn i videste for-

⁹ Th. Steinbüchel: Christliche Lebenshaltungen, Frankfurt a. M. 1949, særlig kapitlene: Begegnung von Mensch und Mensch, s. 51 ff. og Begegnung von Mensch und Gott, s. 68 ff.

stand tale om «møtet med intetheten og et møte med tilværelsen».¹⁰ Den måte man brukte ordet på, hadde med dette forskjøvet seg. Overalt gjorde et eksistensielt moment seg gjeldende. Hvorvidt det er berettiget, ja hvorvidt det overhodet er mulig å oppfatte møtebegrepet slik, vil vi foreløpig la stå hen. Den sterke understrekning av det eksistensielle må man forstå ut fra de spesielle forutsetninger i tiden, som ikke uten grunn kan betegnes som eksistensialismens høydepunkt.

Ved siden av den nye språkbruk fortsatte den gamle å gjøre seg gjeldende, der møtet mer ble oppfattet som menneskelig kontakt og som også fikk ny næring gjennom de nye impulser. Møtebegrepet kommer nå i så alminnelig bruk at det ikke lenger er mulig å forfølge det gjennom enkelte verker. Jeg skal begrense meg til bare å nevne et par karakteristiske belegg som Guardinis: «Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins»,¹¹ og Buytendijks fine analyse «Zur Phänomen-ologie der Begegnung»,¹² som beskriver møtet med henblikk på mimikk og gester.

Også Karl Barth¹³ oppfattet møtet i denne mer videre betydning til tross for Gogartens forsøk på en skarpere presisering. Meget treffende skriver han: «Jeg er — det virkelige, opplevde «jeg er» — må altså omskrives slik: Jeg er i møtet. Jeg er ikke før, ikke etter, jeg er ikke forbigående, sekundært, en passant også i møtet, men egentlig i bunn og grunn for meg selv, i min egen verden, hvor jeg ikke er i dette møte . . . Nei, nettopp i møtet med et annet du, under utfordringen fra ham og han under utfordringen fra meg er jeg egentlig meg selv.» Når han her setter likhetstegn mellom «å være sammen» — og «møtet», og så nøyere beskriver møtet fra fire synspunkter: å se hverandre i øynene, å tale sammen, den gjensidige hjelp og gleden ved å hjelpe, så blir på

¹⁰ H. Kuhn: Begegnung mit dem Nichts. 1950. Og: Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, Tübingen 1954.

¹¹ R. Guardini: Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins, Hochland, 47. Jahrg. s. 224 ff., 1955, igjen trykt i: R. Guardini und O. F. Bollnow: Begegnung und Bildung. Weltbild und Erziehung, 12. Heft, Würzburg 1956.

¹² F. J. J. Buytendijk: Zur Phänomenologie der Begegnung. Eranos-Jahrbuch 1950, bd. 19, Zürich 1951, s. 431 ff., opptatt i: F. J. J. Buytendijk: Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis. Stuttgart 1958.

¹³ K. Barth: Die kirchliche Dogmatik, 3. bd. 2. Teil, Zollikon-Zürich 1948, s. 295 ff.

denne måte møtet oppfattet som uttrykk for menneskets sosiale natur og ikke (i eksistensiell forstand) som en særlig form for dette fellesskap. I motsetning til denne oppfatning har von Uslar¹⁴ forsøkt å innordne begrepet i den heideggerske fundamentalontologi og i denne sammenheng understreket møtebegrepets forhold til den egentlige eksistens: «I møtet opplever mennesket — uttalt eller uuttalt — et rop eller tilrop fra duet. Det mennesket som hører ropet, kan ikke lenger forstå seg selv ut fra det som *man* gjør. Dette rop kaller altså mennesket til seg selv.» Her møter vi altså tydelig det trangere egentlige møtebegrep.*

4. Forskjellen mellom de to møtebegrep

Når bruken av ordet møte i den grad grep om seg, er det desto merkverdiggere at det inntil nå ikke har vært foretatt en klar analyse av hva dette ordet egentlig betyr. Av den grunn ble man heller ikke oppmerksom på at det i grunnen var to møtebegreper, et videre og et trangere, som var i bruk i vår tid. Det videre begrep tolker møte mer allment som en sjelelig berøring fra menneske til menneske og dernest også som en opplevelse av virkeligheten i videste forstand. Trangere oppfattet betyr det en eksistensiell berøring med et annet menneske, men dernest også en eksistensiell konfrontasjon med en ikke-menneskelig virkelighet — så langt dette overhodet er mulig. Uklarheten beror på at det ikke blir skjelnet skarpt mellom disse to betydninger, og at alltid noe av den andre betydning svinger med når ordet blir brukt på den ene eller annen måte, dvs. at et eksistensielt moment mer eller mindre tydelig svinger med når ordet

¹⁴ D. v. Uslar: Vom Wesen der Begegnung. Eine Untersuchung am Phänomen des Gelübdes auf die Frage nach dem Selbstseinkönnen des Daseins bei M. Heidegger. Diss. Freiburg i. Br.

* Bollnow nevner enda flere eksempler som det i en norsk utgave ikke har noen hensikt å gjengi.

blir brukt i sin videre betydning, og at et mer allment moment trenger seg inn i den eksistensielle betydning. På denne måte blir nødvendigvis det eksistensielle avsvakket og det mer allmenne tilspisset med et uberettiget eksistensielt moment. Denne dobbelthet lar seg med letthet påvise i den relevante litteratur.

En slik tvetydighet kan man bare unngå ved å gjennomføre en klar skjelning mellom begrepene, og dernest må man bestemme seg for å bruke begrepet på den ene eller annen måte, selv om man på den annen side er fullt klar over det rigorøse i et slikt krav. Når man avveier mulighetene mot hverandre, synes det å være riktigst å begrense begrepet til den trangere, dvs. den eksistensielle betydning. I de tilfelle der det dreier seg om den videre betydning, bør man alt etter omstendighetene tale om berøring, kjennskap, samvær, omgang, samkvem, fellesskap og lignende. Møte i trangere betydning skulle alltid og uten noen nærmere bestemmelse bety et eksistensielt møte. Vi befinner oss da i overensstemmelse med den tolkning som Metzke allerede i 1948 gav i sitt «filosofiske leksikon». Møte definerer han på følgende måte: «Et begrep som i den aller seneste tid er kommet i bruk i filosofisk og teologisk tenkning og som betegner at et menneske blir stilt overfor en virkelighet som treffer det i dets innerste eksistens og som gjør det klart for det at det ikke autonomt lever ut fra seg selv». «Møte,» fortsetter han, «hører i denne forstand med til grunnbetingelsene for menneskets liv og utvikling.»¹⁵

5. Det eksistensielle møtebegrep

Det det nå kommer an på, er å bestemme begrepet så nøyaktig som mulig i sin mer pregnante betydning, og dernest undersøke hvordan det kan brukes i en åndsvi-

¹⁵ E. Metzke: Handlexikon der Philosophie, Heidelberg 1948.

tenskapelig og særlig pedagogisk sammenheng. Under dette forsøker vi å holde oss så nær som mulig til den naturlige språkbruk. Når man i vår forstand taler om et møte med et annet menneske, dreier det seg åpenbart om en billedlig språkbruk som oppfatter en sjelelig prosess i lignelse av en hendelse i rommet. I vår analyse er det hensiktsmessig å ta utgangspunkt i denne enkle ordrette uttrykksmåte slik vi før enhver moderne tilspissing finner den i den naturlige språkbruk. To skip møter hverandre, pleier man å si, når de kommer fra hver sin retning og seiler forbi hverandre. Det er viktig å legge merke til at begge er i bevegelse. Når det gjelder noe som står fast som f. eks. et fyrtårn, ville man ikke si at skipet møtte det, men seilte forbi det. Eller vi sier at vi møter et menneske på gaten.

Ved disse enkle eksempler skal vi legge merke til to ting: Det ene kommer best fram med eksemplet med skipene. Møte inneholder alltid et moment av «imot». Jeg støter på en motgående bevegelse. Det annet kommer best fram ved eksemplet med menneskene som møttes på gaten. Der jeg har en avtale med en annen, eller der jeg leter etter en og finner ham, der kan jeg egentlig ikke tale om et møte. Jeg treffer ham, men jeg møter ham ikke. I møtet stilles jeg alltid overfor noe overraskende og tilfeldig som er uavhengig av min planlegging. Og nettopp i dette kommer det særlig karakteristiske ved møtet til syne.

Dette forhold er det viktig å ha klart for seg når man nå taler om et møte også i overført betydning med et annet menneske, med Gud, men også med diktning osv. Et møte innebærer alltid at mennesket støter på noe som det ikke har beregnet eller kunne beregne, noe som trer det i møte som skjebne, noe som er ganske annerledes

enn han hadde ventet seg det i sine tilvante forestillinger og som tvinger ham til å orientere seg på nytt. Et møte i denne forstand er altså i utpreget grad det som vi før har karakterisert som en diskontinuerlig hendelse, som kaster mennesket ut fra den utviklingslinje det hittil har fulgt og tvinger det til å begynne på nytt.

Nettopp i dette kommer den anti-idealistiske og anti-subjektivistiske karakter ved møtebegrepet til uttrykk; for møtet ligger ikke i forlengelsen av en utfoldelse som foregår innenfra etter sine egne iboende lover. Det er tvert imot en fremmed virkelighet som det her støter på, en virkelighet som ikke gir etter, men som motstår hans angrep. Det er således alltid to virkeligheter med den samme virkelighetsgehalt som her støter sammen. Ut fra dette får møtebegrepet sin eiendommelige hardhet, sin ubønnhørighet, sin uunngåelighet. Mennesket blir i egentligste forstand «rystet» i møte med en virkelighet som ikke viker unna for hans. Rainer Maria Rilke har klart beskrevet hvordan et slikt møte virker. Grepet av makten i den arkaiske Apollos torso¹⁶ roper han ut: «Der gis intet sted, som ikke ser deg. Du må forandre ditt liv.» Dette anskueliggjør det ubetingede i det krav som mennesket stilles overfor i møtet. Det skal «forandre sitt liv». Intet mindre enn en fullstendig omvendelse blir det krevd av ham. Men det er viktig å legge merke til: Det blir ikke sagt ham hva han skal og i hvilken retning han skal forandre sitt liv. Det er bare selve kravet om forandring som mennesket møter og som kaster mennesket tilbake på seg selv og tvinger det til å ta en beslutning på eget ansvar. Nettopp dette at det i møtet ikke gis noen veiledning utgjør møtets eksistensielle karakter.

Mennesket blir altså stilt på prøve i møtet. Gjennom det som møter ham, blir hans ekthet prøvd. Han kan

¹⁶ R. M. Rilke: Gesammelte Werke, 3. bd. s. 117.

bestå prøven eller ikke bestå den. Møtet er en prøve på hans ekthet i den forstand at det ikke bare bekrefter noe som allerede finnes i ham, men gjennom møtet blir mennesket overhodet først seg selv. Denne menneskets innerste kjerne som vi kaller selvet eller eksistensen, trer aldri fram i jegets ensomhet, men bare i møtet. Bare i møtet med et du kan mennesket komme til seg selv. På den annen side er møtet alltid noe så opprivende, så aldeles ikke noe vennlig og innbydende, men dystert og truende at det er forståelig at mennesket til å begynne med frastøtes, forsøker å trekke seg tilbake og heller blir i sin tidligere tilstands uavgjorthet. Dersom møtet skal komme i stand, må det aksepteres av mennesket, det må godtas av ham i frihet, og for så vidt forlanger det av ham hans egen fulle innsats.

Så er det altså de trekk som ble fremhevet av Guardini, prøve og avgjørelse, som stiger fram som det vesentlige ved møtet. Og for så vidt kan man si at møtet er en i streng forstand eksistensiell kategori. Bare hvor mennesket blir truffet i sin innerste kjerne, fullbyrdes den prosess som vi betegner som møte. At det her foreligger en prosess som tydelig skiller seg ut fra andre fenomener og som er av avgjørende betydning for menneskets selvrealisering, det var grunnen til at møtebe-grepet i pregnant forstand ble forbeholdt denne betydning.

Dette gjelder især for den mest særpregede form for møte, nemlig møtet med et annet menneske. Ikke enhver menneskelig berøring og sammentreff er et møte, men som møte i streng forstand betegner vi bare de forholdsvis sjeldne tilfelle hvor det ene menneske trenger inn på det andre på en slik måte at hans liv med alle dets planer og forventninger blir kullkastet og noe fullstendig nytt begynner.

Uklarheter oppstår bare derved at man mange ganger blander sammen det som i virkeligheten skarpt må skilles at: selve møtet og det varige livsforhold som vokser fram av det. Møtet er en plutselig hendelse, som — selv om det nok til en viss grad kan være forberedt — likevel slår ned som et lyn i mennesket og — som vi tidligere har sagt — ryster det i dets innerste. Dette møte er strengt tatt en tidløs prosess. Men den kan bare bli fruktbar i et videre langvarig livsforhold som kjærlighet og som vennskap eller som lærer-elev-forhold osv. eller også som hat, der dette stiger opp fra selve livsgrunnen. Møtet faller altså til å begynne med over mennesket som noe tungt. Først innenfor denne sammenheng, men likevel forskjellig fra selve møtet kan det skjønne livsforhold til et annet menneske vokse fram som Buber i dyp takknemlighet har betegnet som nåde.

B. Møtet innenfor åndsverdenen

1. Utvidelsen av møtebegrepet

Møtebegrepet ble først og fremst brukt til å betegne forholdet til et annet konkret menneske. Slik var møtebegrepet blitt innført i litteraturen av Buber, og vi har også i våre overveielser hittil i det vesentlige orientert oss ut fra denne oppfatning. Men møtebegrepet ble meget snart oppfattet på en videre måte slik at det i dag kan brukes så å si på hvilket som helst område. Det spørs imidlertid i hvilken grad en slik utvidelse av språkbruken er mulig uten at det spesielle eksistensielle moment går tapt. Vi vil imidlertid foreløpig legge spørs-

målet om muligheten for en slik utvidelse til side og holde oss til et område, der en slik overføring i alle fall er mulig, nemlig den åndelig-historiske verden. For det er åpenbart at man meningsfylt ikke bare kan tale om et møte med et annet levende menneske, men også med en historisk personlighet som er død for lenge siden, eller om en diktet skikkelse som aldri har levd, med et kunstverk eller med et filosofisk system. Her trer i stedet for det gjensidige forhold mellom to mennesker, som begge gir og tar, det ensidige forhold, der den ene part befinner seg i en fjern fortid og bare taler til oss gjennom sitt verk. Men likevel gis det her et ekte eksistensielt forhold, som kan føre til at mennesket rystes og lutres. I den forbindelse har vi allerede nevnt Rilkes dikt om den arkaiske Apollos torso.

2. Mennesket i en motsetningsfylt historie

I denne forstand blir møtet til et grunnleggende begrep i åndsvitenskapenes filosofi, selv om det ennå ikke er systematisk gjennomarbeidet. Vi vil derfor først klargjøre den betydning det har i åndsvitenskapene før vi forsøker å betrakte det i en pedagogisk sammenheng. Innføringen av møtebegrepet i åndsvitenskapene skyldtes også den eksistensfilosofiske tenkning, og det fikk desto større betydning som det med dette kom inn et moment i åndsvitenskapene som egentlig var disse fremmed. Åndsvitenskapene som egentlig er et barn av ro-mantikkens ånd, var gjennom sin raske utvikling i det 19. århundre båret oppe av rik oppdagerglede og entusiastisk vilje til å lære å kjenne alt det som menneskeheten hadde frembrakt til forskjellige tider og hos forskjellige folk og så forene alt i et omfattende bilde av

den menneskelige ånd, der alt det seg imellom så forskjellige fant sin plass ved siden av hverandre.

Men snart våknet kritikken; for man måtte innrømme at skikkelsene i åndsverdenen slett ikke lot seg sammenstille til en harmonisk enhet. Også bortsett fra krigene med deres uendelige lidelser, som den politiske historie er så full av, dukker også uforenlige motsetninger opp i den rene åndshistorie. Det gjelder motsetninger mellom religionene som hver for seg gjør krav på å være i besittelse av sannheten. Det gjelder motsetningen mellom filosofiske og vitenskapelige anskuelser, mellom forskjellige oppfatninger av kunsten, av de politiske ideer osv. Og mennesket står midt i disse motsetninger. Så lenge det bare kjente sitt folks og sin tids kultur, var problemet forholdsvis enkelt, fordi det ble stilt overfor et begrenset antall motsetninger. Men dette forandret seg så snart fylden av den historiske viten brøt inn over mennesket, og så oppstod den såkalte historismes problem: Hvordan skal man forholde seg i dette virvar av skikkelser som motsier og bekjemper hverandre? Nietzsche var vel den første som stilte det foruroligende spørsmål om hvorvidt den historiske viten bare var til «nytte» eller om den også kunne ha visse negative aspekter, fordi den gjorde mennesket rotløst i sitt innerste vesen; for gjennom innlevelsen i alle disse muligheter fortapte mennesket seg i det grenseløse. Blant mulighetenes mangfoldighet var det ikke noen som han tok for fullt alvor, og han tapte det som ene og alene kunne gjøre ham til seg selv. Vi betegner det her med begrepet det eksistensielle.

For når jeg forsøker å tilegne meg alt med like stor kjærlighet, blir jeg tvunget til å avholde meg fra å ta standpunkt. I sine mange utforminger og avskygninger utfolder den menneskelige ånd seg for mitt åndelige

holder seg på overflaten. Man beskjeftiger seg med stil-øye; men det hele blir bare et skuespill så lenge jeg betrakter alt og alle med den samme kjærlighet. Hölderlin og Goethe, Shakespeare og Dante, Homer og Rilke, Kristus og Buddha osv. osv. i det uendelige gjennom alle kulturens riker. Men allerede idet vi regnet opp navnene, merket vi at det var noe som ikke var i orden. Man kan nå ikke en gang forbinde noe så forskjellig med et enkelt «og». For idet jeg virkelig gjør noe til mitt, tilegner meg det slik at det ikke bare blir et skuespill, men bygger mitt liv på det, da har jeg allerede nødvendigvis tatt stilling og kan ikke lenger tilegne meg det andre på samme måte. Fordi de forskjellige muligheter ganske enkelt ikke lar seg samordne til en harmonisk enhet, men i stedet motsier hverandre, blir jeg tvunget til å ta stilling i denne strid. Det gjør bildet av den menneskelige ånds-verden noe mindre idyllisk. Den danner ikke lenger et sammenhengende og jevnt plan, der en uten vanskelighet kan nå fra et punkt til et annet; den ligner heller et landskap, splittet opp av dype kløfter, som ikke tillater en å komme fra et sted til et annet.

3. Nødvendigheten av å ta standpunkt

Allerede i det rent personlige forhold mellom mennesker pleier man å si: å forstå er å tilgi. Det betyr at evnen til å forstå, bringer menneskets evne til moralsk avgjørelse i fare. Saken er ikke fullt så enkel som det kan synes ifølge dette ordtaket,¹⁷ men det viser likevel hen på en alvorlig vanskelighet også når det gjelder forståelsen i åndsverdenen. For hva dreier det seg egentlig om når det gjelder å forstå et fremmed verk? Den åndshistoriske betraktning medfører visse farer, fordi den med sin glede over de individuelle ulikheter lett fører til at man

¹⁷ Jfr. O. F. Bollnow: Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften, Mainz 1949, s. 36 ff.

epoker og nasjonalkarakterer, med typer av verdensanskuelser og med individuelle egenarter, man føres inn i de mangfoldige menneskelige muligheter og gleder seg over denne rikdommens mangfoldighet. Og man glemmer at i det øyeblikk ens interesse er begrenset til formenes mangfoldighet, så har det vesentlige allerede gått tapt: det ubetinget forpliktende forhold og de krav som vokser fram av dette. Og dette ene er så vesentlig at formenes mangfoldighet blir uten betydning.

Derfor er og blir forståelsen av en åndelig skikkelse uvesentlig, så lenge den ikke angår mennesket i dets innerste, så lenge dette menneske ikke oppdager noe som det ikke ville ha oppdaget uten å ha møtt dette forbilde. Og omvendt: Der mennesket virkelig tar et standpunkt, der først frigjøres de muligheter forståelsen har, da kan man først virkelig trenge inn til det dypeste i det som er gjenstand for undersøkelsen. Det gis ingen forståelse, der jeg ikke samtidig vurderer, og vurderer i den forstand at jeg tar stilling, for det ene, og mot det andre. Den nyere franske filosofi har for dette preget det treffende begrep engasjement. Det er så godt valgt, fordi det ikke bare betyr at jeg går inn for en sak, at jeg forplikter meg på den, men også det at jeg bygger på den og selv finner et ståsted. Først når jeg engasjerer meg, slutter åndshistorien å bare være et skuespill og blir til ekte forpliktende virkelighet.

Den åndshistoriske forståelse vinner altså sin fulle betydning først når den fører til en forpliktende tilegnelse av det man har forstått. All forståelse fører således nødvendigvis til tilegnelse — eller i motsatt fall til avvisning. Av forholdet mellom en uforpliktende og en engasjert forståelse oppstår det nye problemer for den åndsvitenskapelige metode, problemer som man hittil neppe for alvor har begynt å beskjeftige seg med.

4. Forståelse og vurdering

Man kan først stille problemet ganske enkelt slik: Hvordan er forholdet mellom å forstå og vurdere eller mellom å forstå og ta stilling?¹⁸ Hvordan skal man oppfatte disse to prosesser i forhold til hverandre på en riktig måte?

Ved første øyekast synes svaret å være meget enkelt. Selvfølgelig, kunne man være fristet til å si, må man først forstå en sak og så vurdere den og ta stilling. Den intellektuelle tilegnelsesprosess må først være avsluttet før det er mulig å foreta en forpliktende vurdering. Man skjeler altså her mellom en ren teoretisk erkjennelse og en vurdering og stillingtagen som bygger på denne erkjennelse. Ved første blick synes en slik posisjon å være overbevisende, ja det ser ut som om det bare på dette grunnlag er mulig å sikre åndsvitenskapene deres virkelige vitenskapelige karakter. En slik oppfatning ble i sin tid med særlig kraft hevdet av Max Weber.¹⁹ Den var båret av en lidenskapelig ansvarsfølelse overfor vitenskapens renhet, og den har også i vår tid representanter blant ledende forskere, således innenfor filosofien f. eks. Karl Jaspers.

Med all aktelse for den vitenskapelige holdning som kommer til uttrykk gjennom dette, må jeg likevel betegne den som uttrykk for en naiv vitenskapelighet. Den er oppstått gjennom en ukritisk overføring av en naturvitenskapelig metode på åndsvitenskapene og står ikke for en nøyere gjennomtenkning av forutsetningene for åndsvitenskapelig erkjennelse. Denne viser nemlig at en slik holdning som vi nettopp har beskrevet, forenkler forholdene på en utilbørlig måte og taper derved de vesentlige vanskeligheter av syne. I åndsvitenskapene gis det prinsipielt ingen forståelse som er uavhengig av en følelsesbetont stillingtagen, for bare den blotte opp-

¹⁸ Jfr. H. Bollnow: *Verstehen oder Werten*. Göttinger Universitätszeitung 1947, Nr. 17/18.

¹⁹ M. Weber: *Gesammelte Werke zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922.

fattelse av den mening som finnes i de foreliggende ytringer, blir alltid båret av en viss forutinntatthet som nødvendigvis innebærer en bestemt vurdering, selv om den naturlig nok er rent følelsesmessig. Så oppstår spørsmålet om forholdet mellom denne opprinnelige vurdering og den senere avgjørelse som blir truffet i bevissthetens klare lys.

Max Scheler var den første som tok opp dette problemet, og med uforlignelig klarhet viste han at kjærligheten — og tilsvarende hatet — lar en oppdage de vesentlige kvaliteter hos et menneske.²⁰ Den elskende elsker ikke fordi han allerede har erkjent verdien i det andre menneske, men omvendt: Bare fordi han elsker, er han i stand til å oppdage det andre menneskes verdifulle egenskaper, egenskaper som en følelsesmessig nøytral, rent teoretisk betraktning ikke hadde fått øye på.

Utover dette har Martin Heidegger mer generelt vist, hvordan all forståelse er båret av en grunnstemning som setter sin gjenstand i et bestemt, nødvendigvis ensidig lys.²¹ Den tilsynelatende rene betraktning er i virkeligheten bare en defekt utgave av den grunnstemning som hører med til menneskets opprinnelige vesen.

Visse følelsesmessige innstillinger skifter med tiden og med gjenstanden for erkjennelsen. Viktigere enn disse er det som man vanligvis betegner med ordet verdensanskuelse. Med det forstår vi alt det som et menneske bringer med seg av verdens- og livsforståelse, av vurderinger, standpunkter og tolkninger, når det står overfor noe nytt som det skal lære å kjenne. Enhver verdensanskuelse fører til at man oppfatter en gjenstand på en bestemt måte, og det er forkjært, slik som en naiv oppfatning gjerne gjør det, ganske enkelt å skyve denne faktor til side som en klanderverdig forstyrrelse, skjønt den kan utarte til en forstyrrelse dersom man ikke har den

²⁰ M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*. 3. Aufl. Bonn 1926.

²¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle a. d. Saale 1927, s. 134 ff. jfr. O. F. Bollnow: *Das Wesen der Stimmungen*, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1956.

under kontroll. På den annen side er den samtidig et klargjørende organ som fører inn til erkjennelsens dybder. Ikke å se disse sammenhenger eller å skyve dem til side som uvesentlige er en erkjennelsesteoretisk ukritisk holdning, selv om den i det enkelte konkrete tilfelle er resultatet av en ekte vilje til metodisk renslighet.

Uten at vi her skal drøfte disse spørsmål i detalj, innser en dog straks at det ikke er mulig først å gjennomføre en verdinøytral erkjennelse og så bygge sitt standpunkt på denne. I den aller første oppfatning ligger det nemlig allerede en vurdering som det ikke er mulig å isolere uten at selve forståelsen kommer i faresonen. Ville man sikre åndsvitenskapenes vitenskapelighet ved å skjære bort de følelsesmessige faktorer, så ville det som var vitenskap, være begrenset til å konstatere enkelte verdinøytrale kjensgjerninger. Disse skal man riktignok ikke undervurdere som forutsetning for det vitenskapelige arbeid, men likevel kan de aldri bli åndsvitenskapenes egentlige gjenstand. Denne gjenstand finner vi i innholdet i selve den åndelige verden, og hvis forståelsen av dette ifølge den refererte oppfatning ikke var mulig, får man avfinne seg med at det ikke er mulig å løse den egentlige oppgave som åndsvitenskapene har, med vitenskapelige midler. Det man da betegnet med dette navn, ville være resultatet av en i mange henseender høyst verdifull virksomhet, men altså ikke vitenskap. Navnet ville da være villedende, og den oppgave som de såkalte åndsvitenskaper hadde, ville ikke kunne gjennomføres med vitenskapelige midler. Denne oppfatning har i virkeligheten ikke lite å anføre til sin fordel.

5. Verdensanskuelse og vitenskapelig ånd

Når man likevel finner det motsatte standpunkt og når det blir hevdet at åndsvitenskapenes vitenskapelige arbeid er en kjensgjerning og at deres art av vitenskapelig-het bare kan erkjennes gjennom en reflekterende besinnelse, da synes følgende slutning å gi seg med uunngåelig nødvendighet, selv om den skulle bekomme representantene for den objektive vitenskap meget ille: Man må først vurdere og deretter forstå. Det betyr: En må innrømme at all forståelse uunngåelig er bundet til en forutgående vurdering og at erkjennelse bare er mulig når man har tatt et bestemt standpunkt. Det er den holdning som enhver militant verdensanskuelse har. Og vi vet også at det ikke er nødvendig å oppkonstruere en slik mulighet, men at den for ikke lenge siden opptrådte som en konkret historisk virkelighet som stilte sine krav til oss.

Men man behøver neppe å formulere disse konsekvenser så krast for straks å innse denne posisjons umulighet. Også denne posisjon er falsk og enda mer skjebnesvanger enn den første. For ifølge denne oppfatning ville da all åndsvitenskap være overlatt til affektenes tilfældighet og til vilkårligheten i ens egne forutsetninger. Viljen til objektivitet, dvs. viljen til vitenskapelighet overhodet, som stadig på nytt må vende seg mot sine egne fordommer, ville da være meningsløs. Mening ville stå mot mening, og alt ville til slutt ende med at smak og behag kan ikke diskuteres. Det ville ikke lenger finnes noe felles plan der en kunne tale fornuftig sammen.

Vi behøver ikke en gang å trekke så vidtgående konsekvenser av denne spørsmålsstilling. For dersom man forskanser seg i sin verdensanskuelse, går ikke bare den vitenskapelige erkjennelse tapt; dypest sett har man

også prisgitt muligheten for den enkelte til å komme fram til en ekte erkjennelse, dvs. til å oppfatte en i forhold til den erkjennende selvstendig virkelighet. Den som tar for seg et historisk dokument — f. eks. en betydelig filosof eller en stor dikter — ut fra en bestemt posisjon og med et blikk som er bestemt ut fra en spesiell følelsesmessig innstilling og vurdering, han er slett ikke i stand til å oppfatte ham slik han egentlig er. Han finner hos ham intet annet enn gjenskinnet av sin egen mening, enten han nå finner sin egen mening bekreftet eller han finner avvikelser som han så skyver til side som gale. Han finner prinsipielt intet nytt, som han kunne berike sin erkjennelse med; skarpere formulert: Han møter overhodet ikke motstanden fra en ekte virkelighet, som kunne føre til at hans forståelse blir produktiv, men han forblir innesluttet i sitt fengsel av anskuelser som han holder for å være absolutt riktige.

Det gis altså ingen ekte forståelse hvis man går inn i den konkrete erkjennelsesprosess fra en absolutt sikret og avsluttet posisjon. Og når vi så er overbevist om at det gis en mulighet for ekte forståelse og en åndsviten-skap som er bygd opp på denne — her kan vi jo vise til de faktiske foreliggende kjensgjerninger — så betyr det at det for oss ikke bare som vitenskapsmenn, men som forstående mennesker overhodet, ikke gis noen absolutt sikret verdensanskuelse, og at den som forskanser seg i en verdensanskuelse, dermed på forhånd har stengt seg ute fra forståelsen av den åndelig-historiske verden og især fra åndsvitenskapene som det jo her er tale om. Jeg taler ikke her om det ureflekterte menneskes naturlige sikkerhet — veien til vitenskapene er i alle fall prinsipielt lukket fra en slik posisjon. I vitenskapen gis det ingen sikret posisjon, for så vidt som man ikke vil forråde vitenskapen. Denne oppfatning er ikke uttrykk for

vitenskapelig hovmod, en vitenskap som på grunn av sin såkalte autonomi vender seg mot livet, men heller tvert imot! Den er uttrykk for vitenskapelig selvkritikk. Den vet at det — i hvert fall i åndsvitenskapene — fører mange tråder fra hver enkelt erkjennelse til de siste menneskelige sannheter, og at vi aldri kan ha disse sannheter som en sikret eiendom, men alltid at de hver dag igjen stilles på prøve. Vi har dem ikke som eiendom, men som et vågestykke.

Når vi kort skal sammenfatte det vi er kommet fram til, viser det seg at det verken gis en forståelse forut for en vurderende stillingtagen — det ville være uttrykk for en vitenskap som mente om seg selv at den var nøytral — eller en stillingtagen som allerede var ferdig utbygd før den enkelte konkrete forståelsesprosess — det ville være det hovmod som kommer til uttrykk gjennom en avsluttet verdensanskuelse. Det gis her overhodet intet før og etter, men bare et med-hverandre i den konkrete vurderende forståelsesprosess. Der hvor det virkelig gjelder de sentrale menneskelige problemer — og det er dem vi taler om her, fordi de er åndsvitenskapenes gjenstand — der forstår jeg bare for så vidt som jeg våger å stille meg åpen og gjøre erfaringer som kanskje skulle komme til å endevende alle mine tidligere anskuelser. Men det vil nå på den annen side ikke si — noe som enda engang uttrykkelig må fremheves for å unngå enhver misforståelse — at jeg ikke selv har noe standpunkt og hjelpeløst er i den forfatters vold jeg for øyeblikket beskjeftiger meg med, at jeg altså endrer mine anskuelser som en værhane. Også dette gir et galt bilde av det som skjer når man gjennom forståelsen opplever et ånds-historisk møte med en av de store skikkelser fra fortiden — eller også fra nåtiden.

6. Det åndsvitenskapelige møtebegrep

For språklig å betegne disse forhold taler vi om et ånds-historisk møte og tar altså i den åndsvitenskapelige teori opp det samme begrep som allerede har fått så stor betydning for oss fra et pedagogisk synspunkt. Vi håper da at vi ut fra en åndsvitenskapelig forståelsesproblematikk skal få en dypere forståelse av det pedagogiske. I denne nye vitenskapsteoretiske sammenheng hevdes det at den rene erkjennelsesakt — på samme måte som i forholdet til et annet menneske — bare gis gjennom et slikt møte, hvor man da gjennom erkjennelsen virkelig vil trenge fram til kjernen, like til de siste dybder, og med møte mener vi den sjelelige berøring som finner sted når et menneske i dypet av sin sjelelige virkelighet treffes av et annet menneskes virkelighet i det foreliggende verk, altså for å si det kort, eksistens mot eksistens. Med dette siktes det riktignok til høydepunktene, men bare ut fra disse høydepunkter kan vi forstå hva som skjer i de enklere, mer håndverksmessige ytelser i åndsviten-skapene. Og karakteren av møte er — som det fremgår av det forestående — ikke noe som kommer i tillegg til en allerede avsluttet forståelse, men den er fra begynnelsen uløselig sammenvevet med den. Derved blir spørsmålet om møtets vesen kjernespørsmålet i den åndsvitenskapelige metodeproblematikk. I denne sammenheng har mye av det vi har sagt før om møtet med et konkret menneske gyldighet, og vi håper å kunne utnytte vår tidligere erkjennelse også i denne spørsmålsstilling.

Et slikt møte er bare mulig der hvor begge parter er ekte, dvs. et møte hvor den skikkelse som trer den forstående i møte fra den åndelige verden, har en slik kraft at alt annet forsvinner, en skikkelse som legger fullt beslag på den forstående, og på den annen side der hvor

den forstående selv er beredt til, uten forbehold å utsette seg for dette vågestykke, også med den mulighet for øye gjennom dette møte å bli avslørt i sin egen intethet. Men dette vågestykke får han ikke som gave. Bare gjennom den uforbeholdne åpenhet vil den forstående kunne bli seg selv; og hvis han forsøker å unndra seg denne konfrontasjon, synker han håpløst ned i sin uegentlige tilværelses diffuse underverden. Begge sider, den som forstår og den som blir forstått, vinner sin egentlige virkelighet i den samme udelelige prosess, og det gis for mennesket ingen annen mulighet å bli seg selv på enn gjennom et slikt møte.

En forståelse som foregår gjennom et slikt møte, er da slett ikke mer en urisikabel betraktning slik det kunne se ut til å forholde seg dersom man bare *beskjeftiger seg* med den åndelige verden. Møtet har i stedet noe skjebnesvangert over seg; det kommer ubedt til mennesket og kan ikke planmessig fremkalles; det gjelder bare å gripe muligheten når den byr seg for derved å kunne trenge ned i forståelsens dybder, og omvendt: Det finnes ingen andre måter virkelig å trenge ned i dybden på enn gjennom møtets vågestykke.

Så oppstår da spørsmålet om hva som er kriteriet på den ekthet som skiller et virkelig møte fra en overfladisk opplevelse. Men dette er et ørkesløst spørsmål, for sannheten i denne forståelse lar seg aldri avgjøre ved hjelp av ferdiglagde utenfra avledede kriterier, men lyser bare opp innenfor møtets virkelighet. Man kan aldri unngå engasjementet. Sannheten finner man — som det er vanlig i all forståelse — ikke i den forstående alene, men bare — som i grunnen ved enhver virkelighetserfa-ring — i opplevelsen av den virkelige berøring. Mangelen på et objektivt kriterium betyr alt annet enn flukt inn i en subjektiv uklarhet; tvert imot, motstanden fra

en ekte opplevd åndelig realitet virker tilintetgjørende på enhver subjektiv vilkårlighet.

Et slikt møte er bare mulig under forutsetning av en felles forpliktende sannhet. Men denne forutsetning blir ikke her stilt opp vilkårlig hypotetisk, men gir seg i selve møteopplevelsen som en siste bærende grunn. Og at møtet er mulig med de store i fremmede folk og i fjerne tider beviser — og det er en lykkelig erfaring — at det også for menneskeheten i sin helhet gis noe slikt som en felles forpliktende sannhet.

7. Forandringen i bildet av den åndelige verden

Vi forstår best hva som skjer i møtet når vi stiller det opp mot det bilde vi tegnet av åndsvitenskapene til å begynne med. Der gjaldt det gjennom forståelsen å ta opp i seg et åndelig innhold og innfølende oppleve dette. Målet var nådd når det lyktes å gjøre stoffet levende og ta det opp i seg. Den store oppgave som gav det åndshi-storiske arbeid i det 19. og i begynnelsen av det 20. århundre dets eiendommelige karakter, lå deri at det ved å forstå det fremmede utvidet sine egne livsmuligheter og kunne derved heve seg over sin begrensning og komme fram til en avrundet erkjennelse av alt menneskelig.

Ifølge den nye oppfatning dreier det seg om noe ganske annet og mer grunnleggende. Hele rikdommen i den åndelige verden, all utvidelse av ens eget liv, mister sin betydning og blir noe uvirkelig så snart et menneske i et virkelig møte stilles overfor en av de store skikkelser i åndslivet og den utfordring som utgår fra den. Alt det som var viktig som en skapende videredannelse gjennom forståelsesprosessen, mister sin betydning. Ikke slik å forstå at den tidligere erkjennelsesprosess likefrem var

gal, men den blir ubetydelig overfor den utfordring en stilles overfor gjennom møtet. Man taler i denne forbindelse helst om en tilegnelse, og begrenser da dette ordet til å bety den overtagelse av et åndelig innhold som skjer gjennom det eksistensielle møte. Kierkegaard har analysert denne prosess gjennom beskrivelsen av den kristnes forhold til Kristus. Tilegnelse er noe annet enn å levendegjøre og ta opp i seg et åndelig innhold for sin dannelses skyld; det betyr at man tar opp i seg læren til den historiske skikkelse som en sannhet som er forpliktende for ens eget liv.

Under innflytelsen fra et slikt møte forandres den åndelig-historiske verden. Det som inntil nå gjennom sin brokede mangfoldighet hadde lokket oss til stadig ny forskning, alt det individuelle og det typemessige tilbakevendende, alt dette i denne eller hin henseende interessante, dømmes som uvesentlig, sammenlignet med det ubetingede i det nye forhold. Og det som opptar oss ved det enkelte verk, er ikke lenger denne spesielle skikkelse, ikke lenger dette spesielle uttrykk fra et enkelt menneske, men den sannhet som åpenbares gjennom ham, og denne er aldri bare individuell, men i sin dypeste grunn allmenn. Fra dette synspunkt viser især klassifiseringen av mangfoldigheten etter sine typiske muligheter seg å være en farlig fristelse til å unnvike det alvor som ligger i et slikt møte.

Så snart det har skjedd et ekte møte, forsvinner muligheten for å beskjeftige seg med forskjellige åndelige fenomener med den samme kjærlighet. Her kan ikke lenger det som er motstridende stå ved siden av hverandre, men når jeg virkelig er grepet av noe, da kan jeg bare si ja til det i samme grad som jeg sier nei til andre. Jeg må velge mellom de forskjellige historiske muligheter. (Dersom vi møter noe samtidig som lar seg forene,

så betyr ikke det at forholdet nødvendigvis er formal-logisk fritt for selvmotsigelse, for hvem kan garantere at livet overhodet lar seg oppfatte uten logiske selvmotsigelser; det det gjelder i langt høyere grad er den eksistensielle forenlighet i et ansvarlig levet menneskeliv.)

Likeledes forsvinner interessen for de spesielle historiske forutsetninger som vedkommende verk er gått fram av. Den som bare betrakter en dikter som uttrykk for sin tid, en filosof som representant for en spesiell retning, et byggverk eller et maleri bare som et eksempel på en bestemt stilepoke, han har ennå ikke funnet det avgjørende forhold til alt dette, nemlig det forhold der mennesket møter mennesket som samtidig til tross for tidsavstanden. Den historiske avstand forsvinner der gnisten fra det umiddelbare møte tennes — men dermed forsvinner samtidig også det som gav det historiske bilde dets fargerikdom.

Vi behøver ikke bare å tenke oss hvordan dette vil arte seg. De eksistensfilosofisk orienterte tenkere har i sin beskjeftigelse med filosofiens historie allerede gjennomført en slik fremstillingsmåte. Framfor alt er Jaspers' bøker om Nietzsche og Descartes, og i særlig grad hans nye bok om de store filosofer,²² uttrykk for et slikt møte med de store tenkere fra fortiden. Det som kunne synes som en svakhet for den tradisjonelle åndshistoriske oppfatning: at skikkelsene mister sine skarpe konturer og at bare det blir fremhevet som viktig der forfatteren stemmer overens med gjenstanden for sin undersøkelse, er den nødvendige konsekvens av et ekte møte. Det er uttrykk for den rigorøsitet som den ånds-vitenskapelige betraktning må vise der den tar sin undersøkelsesgjenstand alvorlig. De konsekvenser denne nye holdning får for forholdet til den åndelige verden, er da ganske tydelig: Der hvor utforskningen av historiens

²² K. Jaspers: Nietzsche, Berlin—Leipzig 1936, Descartes und die Philosophie, 2. Aufl. Berlin 1948, Die grossen Philosophen. München 1957.

mangfoldighet truet med å utvikle seg til en uforpliktende lek, der vinner man gjennom det eksistensielle møte med verket tilbake det eksistensielle alvor, det ubetingede og det forpliktende.

Men også den utarming av historien som blir resultatet dersom man anvender et eksistensielt synspunkt, er åpenbar: I stedet for historiens brokede og mangfoldige spill trer det som virkelig har eksistensiell verdi. Det er en askese som er den åndsvitenskapelige betraktning som sådan fremmed, ja, som står i dyp motsetning til den åndelige bakgrunn som åndsvitenskapene skylder sin raske oppblomstring. Og likevel må åndsvitenskapene stadig utøve denne askese, hvis de ikke skal synke ned i den vesensløshet som karakteriserer det blotte historiske. Fra et slikt synspunkt er det også forståelig hvorfor de historiske åndsvitenskaper stadig på ny må beskjefte seg med de få helt store skikkelser i historien, eller i det minste stadig vende tilbake til dem, for ved hjelp av dem å vinne den riktige målestokk som gir mulighet for også å gi de mindre den riktige vekt. Men hos de store enkeltpersoner er det ikke lenger deres særpregede individualitet som interesserer, men bare den allmenne sannhet som kommer til syne gjennom dem.

Men dermed reiser følgende innvending seg: Er ikke et slikt utvalg av det man anser for verdifullt, et tilbakefall til den subjektivismen hvor all virkelighet blir vurdert ut fra overensstemmelsen med ens egne anskuelser. Det er ikke tilfelle, fordi sannheten slik den bare erfares i møtet, jo ikke er der fra før som noe ferdig og avsluttet, som noe man kan bruke til å møte det fremmede med og gjøre et ensidig subjektivt utvalg, men fordi denne sannhet åpenbares i møtet og aldri utenfor det. Vi kan altså slett ikke bringe sannheten med oss, fordi vi vinner den først i møte med de store skikkelser i historien.

Dette er samtidig et ledd i en større sammenheng, for det er den åndshistoriske konsekvens av Jaspers' sats at eksistensen bare realiseres i kommunikasjon og aldri uavhengig av den.²³ Det som her er blitt sagt om møtet mellom enkeltmennesker lar seg overføre på forholdet til historien. Vi blir oss selv i møtet med de store i historien. Men det betyr at den eksistensielle sannhet aldri kan tre fram hos den enkelte tenker i hans ensomhet, men at den bare kan tilegnes i møtet med de store skikkelser i fortiden. Den dypeste sannhet blir bare til gjennom tilegnelsen av fortiden.²⁴ Det er en viktig formulering. På denne hviler åndsvitenskapenes verdighet, og også det store ansvar de har.

8. Livets fylde og eksistensens askese

Her må vi nå stanse så vi ikke setter oss fast i en eksi-stensfilosofisk ensidighet. Hvis vi kaster et blikk tilbake på våre undersøkelser, viser det seg at vi har betraktet den åndelige verden under to forskjellige synsvinkler og følgelig også menneskets dobbelte forhold til denne verden: På den ene side livets brokede fylde, som manifesterer seg hos de forskjellige folk og i de forskjellige tider og den uoverskuelige rikdom som blir oss til del når vi lærer dette å kjenne; og på den annen side de få høydepunkter av menneskelig storhet som blir oss tilgjengelig gjennom møtet og vår selvrealisering gjennom dette møte. Hvordan forholder disse aspekter seg til hverandre? Og hvordan skal mennesket velge mellom dem?

Det kan her bare så vidt bli antydnet at dette spørsmålet står i en større sammenheng, som stadig gjør seg gjeldende når vi beskjeftiger oss med vår tids filosofi: Den første oppfatning av åndsvitenskapene svarer til den

²³ K. Jaspers: Philosophie. 2. bd. Existenzerhellung, Berlin 1932, s. 65 ff.

²⁴ K. Jaspers: Philosophie. 3. bd. Metaphysik. Berlin 1932, 1. 32 ff.

tolkning som framfor alt er utviklet av Wilhelm Dilthey; den annen korresponderer med eksistensfilosofien slik den forefinnes i verkene til Jaspers og Heidegger. Oss interesserer ikke disse filosofiske retninger i og for seg, og vi bekjenner oss verken til den ene eller andre. Disse to strømninger interesserer oss bare for så vidt som de kan være et organ til å klargjøre visse trekk som ligger i åndsvitenskapenes vesen og som i og for seg er uavhengig av de filosofiske posisjoner.

Så står da disse to oppfatninger overfor hverandre: Det historisk-åndelige liv i sin uuttømmelige rikdom og den absolutt krevende makt som utgår fra møtet med de store skikkelser i historien. Og spørsmålet lyder: Hva skal man velge? Svaret synes på bakgrunn av det til-spissede standpunkt vi har nådd fram til, å være gitt: Selvfølgelig, sier man, må jeg velge det eksistensielle forholds ubetingethet, selv om vi gjennom dette rent personlig skulle miste noe av livets fylde. Det er den asketiske holdning som vokser fram av den eksistensielle av-gjorthet, og den fare oppstår at man lar seg beruse av denne avgjorthet.

9. Nødvendigheten av et tålmodig arbeid i bredden

Men denne løsning er for enkel. Overalt hvor vi beveger oss i den formentlige klarhet som logiske alternativer gir, er vi i virkeligheten bare blitt offer for vår egen intellektuelle dovenskap. Vi kommer aldri til rette med virkeligheten gjennom så enkle alternativer. Slik også her. Det ville være behagelig om vi på forhånd visste i hvilken retning vi skulle bestemme oss for å gå eller hvis vi i hvert fall kunne avgjøre det uten særlig store vanskeligheter. Men dessverre er ingen av delene tilfelle. Vi

vet det ikke og kan heller ikke lære det av noen. Vi må selv erfare det, nettopp i det møte der vi konfronteres med de store i historien, og vi må prøve å holde stand overfor dem. Men nå er det viktig å legge merke til at vi aldri opplever et slikt møte som følge av flyktig omgang, men at det bare inntreffer etter langvarig og hardt arbeid og den beredskap som gjennom dette skapes i mennesket.

Her må vi igjen passe på to ting. På den ene side ligger vanskeligheten i at det eksistensielt betydningsfulle i åndsverdenen ikke lar seg utskille som et eget område. Det gis intet kriterium til å erkjenne det» men alt står i tvetydighetens tegn, noe som Heidegger har fremhevet som menneskelivets grunnkarakter.²⁵ Det som ser betydningsfullt ut, kan innvendig være hult, og den dypeste visdom kan nettopp være den enkleste og uanseligste. Derfor er det ikke helt dekkende når det i det foregående med en viss upresisitet er blitt talt om de «store» i historien. Det som blir avgjørende for et menneske, kan møte ham på et ellers nokså ubetydelig sted. Men omvendt behøver det uanselige ikke være dypt; det er i regelen betydningsløst; og selv der hvor det finnes en dypere mening, kommer den ikke alltid fram. Alt forblir i tvetydighetens uvisshet, og det lykkes på ingen måte å skille ut det ubetinget gyldige som en egen sfære. I virkeligheten forholder det seg slik at det siste og dypeste bare lyser opp i strengt utholdende vitenskapelig arbeid, aldri avsondret fra det, men bare i arbeidet selv.

Fordi vi aldri vet, hvor vi skal søke sannheten, må vi standhaftig undersøke de forskjellige muligheter gjennom et sammenlignende studium. Og fordi vi aldri kan vinne sannheten som vår sikre eiendom, må vi også når vi tror vi har grepet den, alltid bevare tålsmoheten slik at det levnes en mulighet for at den oppfatning vi har

²⁵ M. Heidegger, a. a. s. 173 ff.

forkastet, likevel er den riktige og at vi har urett. Denne dype viten om at vi kan ta feil, må ledsage alle våre avgjørelser, hvis vi ikke skal stivne i dogmatisme og derfor gå tapt for den levende vitenskap. Derfor er åpenheten som fører til at vi stadig orienterer oss mot nye muligheter så viktig. Bare den som er ubetinget åpen for mulighetenes fylde, hvor de enn viser seg, er overhodet i stand til å tilegne seg sannheten på en avgjørende måte.

Til dette kommer så det andre: Den historiske verden er ikke et materiale der en kan velge ut det som synes å være vesentlig for mennesket; men den er en rikt forgrenet virkelighet, der det betydelige skiller seg fra det ubetydelige gjennom en uendelighet av former og overganger. Derfor gjelder det å se rangforskjeller, øve seg opp i å skjelne, for til sist å kunne erkjenne det gyldige som sådant. Derfor er det viktig å utvikle en rikt nyansert oppfatningsevne hos mennesket av alle de sjelelige krefter som må være aktive ved oppfatningen og bearbeidelsen av stoffet, kort sagt å ta sikte på den indre forming av ånden som man betegner med ordet dannelselse. Selv om denne dannelselse — på samme måte som med vitenskapen — ikke i og for seg strekker til å skape et ekte møte, så er den dog en forberedelse for dette møte, og den er så vidt vi kan se den eneste måte et menneske kan forberede seg til møtet på.

Når vi nå sammenfatter de antydende avsluttende tanker, viser det seg at begge de sider av åndsvitenskapene vi har pekt på nettopp gjennom den spenning de står i, er henvist til hverandre. Bare ved å være åpen for mangfoldigheten kan man komme fram til det gyldige. Den som beruser seg i mulighetenes mangfoldighet, synker ned i det vesensløse og taper seg selv. Den som forskanser seg bak sin faste beslutning, han stivner til i det

han tror han eier og taper også seg selv. Bare den som ærlig holder ut i spenningen, har evne til å ta den rike arv fra fortiden opp i seg.

Det som virkelig skjer i et slikt møte med fortiden slik vi har villet betegne det nettopp med møtebegrepet, det går langt ut over det som lar seg fremtvinge med vitenskapens håndverksmessige midler. Det er — for enda en gang å bruke et uttrykk som lett lar seg misforstå — nåde. Og likevel er dette vitenskapens egentlige livsnerve, og begge står i en umiddelbar sammenheng som skaper så uendelig store vanskeligheter for det harmoniske arbeid i vår vitenskap, vanskeligheter som naturvitenskapen ikke har å stri med. Her finner vi kanskje den dypeste grunn til at åndsvitenskapene har nådd så kort når det gjelder å nå den fasthet som er ønskelig for en vitenskap. Og likevel: Så umulig det er å fremtvinge det inderlige møte gjennom en anerkjent vitenskapelig metode, så ligger likevel i dette den eneste mulighet til å muliggjøre den ekte berøring som går ut over det metodiske.

C. Møtet som pedagogisk problem

Av den innsikt vi har fått i møtet som et åndsvitenskapelig begrep, kan vi trekke bestemte pedagogiske konsekvenser. Når møtet har avgjørende betydning i forholdet til den åndelige verden, da må det også få betydning for undervisningen i de tilsvarende fag. Undervisningen får som oppgave å formidle et slikt møte, selv om man nok nøyer må undersøke i hvilken forstand man her kan tale om formidling. Men samtidig har den nøyer bestemmelse av møtebegrepet lært oss at ikke ethvert levende

forhold til den åndelige verden i og for seg behøver å være et møte. Denne betegnelse blir reservert bare for opplevelser som har inngripende betydning, og som derfor nødvendigvis er sjeldne begivenheter og aldri kan komme til å prege undervisningen i sin helhet. Derfor oppstår også spørsmålet om hvilken stilling møtet overhodet har i undervisningen.

1. Motsetningen mellom møte og dannelse

Gjennom sitt absolutthetskrav kommer møtet i konflikt med det pedagogiske hovedbegrep som siden den nyhu-manistiske epoke har bestemt vår pedagogiske tenkning, nemlig begrepet dannelse. Dannelse er i overensstemmelse med våre tidligere drøftelser en form for organisk tenkning. På samme måte som en plante utvikler de muligheter som ligger i frøet, skal også mennesket bringe de muligheter til utfoldelse som er nedlagt i det. Og «dan-nelsesstoffet» som tjener som hjelp ved denne utfoldelse, har ingen egenverdi. Det er bare et middel til utfoldelse av de åndelige krefter i mennesket. Det forsvinner liksom i mennesket og har oppfylt sin oppgave når mennesket har utviklet seg gjennom det. All dannelsestenkning er for så vidt en form for pedagogisk subjektivisme. Den konfrontasjon som skjer gjennom møtet, er av en ganske annen art. Det blir overhodet ikke spørsmål om menneskets behov og forventninger eller om en mulig indre berikelse. Gjennom møtet stilles mennesket overfor en ubønnhørlig virkelighet, som krever noe av det og som det må holde stand overfor. Det er dette aspekt ved møtet som allerede Guardini fremhevet. Mennesket kan bestå eller ikke bestå prøven, og det blir seg selv når det består den. Men dette *selv* i streng eksistensiell

forstand er noe ganske annet enn det subjektive selv som utfoldes i dannelsen.

Til dette kommer enda et moment: Skal man utvikle sin egen, individualitet, må man ifølge den klassiske dannelsesteori nok også stilles overfor det som er forskjellig fra en selv; for først på denne måte kan man komme ut over sin egen individualitets tilfeldige begrensning og avrundes til et sluttet hele. Det er den grunntanke som ligger til grunn for den klassiske teoris lære om den dannelsesverdi som fremmede kulturer har. Det er den samme overbevisning som også gjorde seg gjeldende hos Theodor Litt da han med en videre oppfatning av møtebegrepet talte om «det historiske møtets vesen». Også i den fremmede skikkelse er det den samme menneskelige ånd som finner seg igjen. Derfor oppstår det også hos individet en velgjørende følelse av en utvidelse av sine egne muligheter idet han tar opp i seg det fremmede. Det dreier seg her om forholdet mellom forskjellige utformninger av en og den samme ånd. Derfor føler individet seg også nær forbundet med det fremmede.

I motsetning til dette fremtrer møtet som noe rystende og oppskakende, som krever noe absolutt av meg og der tanken om individualitet og forskjellighet blir uten betydning. Ikke den annens spesielle individualitet angår meg, men det absolutte i kravet. Om det er noe velkjent eller noe fremmed som trer meg i møte, har overhodet ikke noe med saken å gjøre. Det som her taler til mennesket, er den nakne eksistens — hinsides all likhet og forskjell — og som mennesket må svare på i sin egen eksistens. Det dreier seg altså ikke om å utfolde sitt eget indre til en harmonisk avrundethet, men om det som er fullstendig forskjellig fra det, om menneskets selvrealisering i streng forstand, det vil si at det ikke dreier seg

om å gjøre det indre liv rikere, men om en moralsk regenerasjon.

Og for det tredje: Når man taler om dannelse, dreier det seg om den allsidige og harmoniske utfoldelse av alle menneskets evner. Og det betyr: Det gjelder å komme i en mest mulig allsidig kontakt med dannelsesmidlene, for at subjektet kan utfolde seg så allsidig som mulig. Dannelse er nødvendigvis allsidig dannelse. Derfor må den åndelige verden stige fram for den unge gjennom et bredest mulig stoffvalg. Møtet derimot er kjennetegnet ved at all tale om harmonisk dannelse blir meningsløs. Et møte betyr noe skjebnebestemmende, og der det vederfares mennesket, gripes det fullt og helt. Et mest mulig allsidig møte ville være en selvmotsigelse; for et møte utelukker alltid alt annet; og møtet er ekttere jo mer umiddelbart og fullstendig mennesket gripes. Der et menneske på en avgjørende måte trer meg nær, der mister alle andre sin betydning, og der en dikter griper og overvelder meg, har jeg ikke sans for andre. Den som likevel hevder at forskjellige mennesker samtidig har trådt ham nær, Goethe og Hölderlin, Hegel og Kierkegaard osv., han beviser med det bare at han dypest sett ikke har møtt noen av dem. Det er en tanke som allerede Martin Buber fullstendig klart hadde fattet. «Intet annet er nærværende enn denne ene,» slik skriver han, og «mål og sammenligning gjelder ikke. Møtene ordner seg ikke etter et mønster.»²⁶ Men også fortsettelsen av tanken hos Buber er viktig: Når møtet bryter i stykker et harmonisk ordnet ved-siden-av-hverandre, så finnes det likevel i hvert enkelt møte et hele. «Hvert møte garanterer deg din solidaritet med verden.» Når således bare et møte kan gripe mennesket om gangen, så utelukker naturligvis ikke det at mennesket kan gripes av innholdsmessig forskjellige møter etter hverandre og at

²⁶ M. Buber, a. a. s. 43, 44.

hver av dem som en stor, ny impuls griper inn i hans liv. Men det vil alltid være en viss avstand i tid mellom de forskjellige møter.

2. Møte og dannelse som gjensidig utfyllende begreper

Resultatet av våre undersøkelser hittil synes — kort uttrykt — å være at det idealistiske underbygde dannel-sesbegrep har måttet vike for det møtebegrep som har vokst fram ut fra eksistensfilosofiske forutsetninger.

Men en slik formelaktig sammenfatning av et innviklet problem er alltid lite dekkende for de faktiske forhold. Derfor betyr også den forrang som her er blitt tildelt møtebegrepet, slett ingen nedvurdering av dannel-sesbegrepet. Allerede i innledningen understreket vi at diskontinuerlige og spesielt eksistensielle former for oppdragelse ikke skulle tre i stedet for den overleverte pedagogikk som var orientert i retning kontinuitetsprin-sippet, men at vi bare ville komplettere den. På samme måte vil vi heller ikke her erstatte dannelsesbegrepet med møtebegrepet, men bare forsøke å bestemme det gjensidige forhold mellom dem, slik som allerede Guardini forsøkte å bestemme forholdet mellom møtet og dannelse som et dialektisk forhold.

Om en kritikk av dannelsesestanken kan man bare for så vidt tale som denne ikke lenger er enerådende i opp-dragelsestenkningen. Dannelsesbegrepet trenger å bli tenkt igjennom på nytt i lys fra møtebegrepet og de antropologiske forutsetninger det hviler på.

Å gjennomføre en slik nyvurdering av dannelsesbegrepet ville føre langt ut over de mål vi har satt oss i denne undersøkelsen. Her må vi nøye oss med bare rent

foreløpig å understreke visse generelle trekk. I denne sammenheng vil de synspunkter som vi anførte under avsnittet om møtebegrepet i en åndsvitenskapelig sammenheng, vise seg å bli nyttige. For det første må vi være klar over at vi aldri vet når og hvor et menneske vil oppleve et møte i åndslivets mangfoldige og vidstrakte rike. Derfor må undervisningen først og fremst ha til oppgave å gjøre de unge kjent med de muligheter som foreligger i vårt kulturliv slik at det på bakgrunn av denne kjennskap kan komme til et møte. Man må huske på at et menneske ofte lenge kan ha kjent et kunstverk eller en annen gjenstand som kan fremkalle møte-opplevelsen uten at dette har skjedd — og så plutselig en dag tennes gnisten. Så gjentar det seg som Karl Jaspers skriver om metafysikken i tredje bind av sin «Filosofi».²⁷ På samme måte som han legger fram de mange forskjellige metafysiske tanker fra forskjellige tider og forskjellige folk som muligheter som man bør kjenne til for å kunne foreta et eksistensielt valg, så må det også her legges til rette et vidt register av muligheter før det virkelig kan komme til et møte. Dette forutsetter altså at det allerede har foregått et dannende arbeid.

Men til dette kommer enda et forhold. Det er ikke nok at mennesket så å si får utlevert en rekke møtemulig-heter. Det må også ha kraft til å ta dem opp i seg. Et dyptgående møte med et sublimt kunstverk vil aldri være mulig uten en forutgående grundig dannelsesopplevelsen. Man må ikke glemme at det allerede fra dannelsesopplevelsen utgår en kraft som virker i dybden og som derfor også virker forvandlende på mennesket. Så har altså dannelses-arbeidet den oppgave å bidra til at alle menneskets evner og krefter får utfolde seg til et avrundet rikt differensiert hele, som så igjen danner forutsetningen for det egentlige

²⁷ K. Jaspers: *Metaphysik*, a. a. s. 32 ff.

møte. Dette er da i dypere forstand dannelsens egentlige oppgave. Dannelse er altså ikke lenger oppdragelsens siste og endelige mål, men bare en forberedende karakter.

Og endelig til sist, noe vi for øvrig allerede også har streift ut fra en åndsvitenskapelig problemstilling: Mens det fra en side sett er åpenbart at møtet ikke lar seg fremtvinge og heller ikke bevisst planlegge, men at det alltid — for å tale med Buber — er nåde, så er det fra den annen side betraktet like klart at det bare er gjennom det strengt disiplinerte, saklige arbeid at mennesket kan forberede seg på et møte; og derfor har for så vidt et tålmodig dannelsesarbeid som er seg sine grenser bevisst, en grunnleggende betydning for møteopplevelsen.

På bakgrunn av det foregående kan vi derfor trekke følgende konklusjon: Selv om vi er klar over den foreløpige og forberedende karakter som alt dannelsesarbeid har og vet om den avgjørende opplevelse som et virkelig møte innebærer, så blir likevel undervisningens normale gang i første linje bestemt av dannelsesprosessen. Det som skjer i det daglige arbeid, forandres slett ikke så mye gjennom den nye erkjennelse. Det vesentlige er at dannelsesbegrepet mister sin absolutthetskarakter og kommer i et nytt lys ved å stilles i en ny sammenheng.

3. Umuligheten av en pedagogisk metodisering av møtet

Når vi sier at det er historie- og litteraturundervisningens fremste oppgave å formidle et møte mellom barnet og de store skikkelser i historie og litteratur, så fører dette til store vanskeligheter og er også lett å misforstå.

Når allerede det enkelte menneske ikke kan si om seg selv når møtet skal inntreffe, så må det være enda mye vanskeligere for en lærer å fremkalle det ved hjelp av pedagogiske midler. Møtet lar seg ikke dirigere; det er i dypeste forstand uberegnelig og unndrar seg derfor prinsipielt enhver bevisst metodisk planlegging. Men til tross for dette ville det være overilet straks å erklære at begrepet ikke har noen plass i den pedagogiske teori. Det forholder seg her ikke annerledes enn slik det forholdt seg i forbindelse med vekkelsen og krisen. Så lenge man ifølge den tradisjonelle (håndverksmessige) oppfatning betrakter oppdragelse utelukkende som en bevisst og planmessig påvirkning, er det heller ingen plass for møtebegrepet i den pedagogiske teori. Og omvendt: Hvis møtebegrepet skal bli pedagogisk fruktbart, må man innse at sammenhengen er mer komplisert enn det ved første blick ser ut til. Det forholder seg i pedagogikken på samme måte som i estetikken. På samme måte som denne til å begynne med var en håndverkslære og først langsomt utviklet seg til en omfattende kunstteori, så må også pedagogikken langsomt utvikle seg fra håndverksstadiet til en omfattende oppdragelsesteori. Derfor kan den ikke lenger begrense seg til de prosesser som mennesket teknisk kan beherske, men den må også ta med dem som en ikke har makt over, men som en likevel må ta hensyn til i sin oppdragergjerning. Oppdrageren kan altså ikke fremkalle et møte, men han må vite hva som skjer i møtet, og han kan i sin holdning og gjerning — både i oppdragelse og undervisning — orientere seg i retning av møtet. Således kan han forsøke å skape forutsetningene for et slikt møte ved å formidle et stoff som har mulighet for å fremkalle det, og han kan personlig forsøke å gjøre sine elever begeistret for de store skikkelser i historien. Han kan motvirke

farene ved en overfladisk omgang med skikkelsene i åndsverdenen ved å peke på at all historisk viten bare er foreløpig og på denne måten skape plass for et senere mulig møte. Men framfor alt kan han gjennom sitt personlige forbilde gi elevene en fruktbar, åpen, undrende og mottakelig holdning. Alt dette betyr ikke å planlegge et møte, men er bare forberedelse og bearbeidelse av marken slik at elevene vet hva som skjer med dem når det kommer til et møte, og ikke viker tilbake fra det og forblir på det jevne. Så er likevel møtet der det skjer, resultatet av et omsorgsfullt arbeid.

Vanskelighetene blir naturligvis større i en vanlig klasseundervisning. Når det ikke står i lærerens makt å fremkalle et møte, kan han heller ikke regne med at det vil inntre hos alle elevene i en klasse samtidig, ja ikke engang hos en større del av klassen. I et undervisningsemne vil det være bare noen ganske få som opplever et møte. Fra de andre elevers side (og lett også fra lærerens) må deres grepethet endog kunne betraktes som noe forstyrrende, som uroer undervisningens rolige gang. Derfor må læreren så vidt mulig forsøke å skape et beskyttet rom for opplevelsen, der møtet kaster den enkelte ut av undervisningens metodiske progresjon, mens undervisningen samtidig går sin normale gang for resten av klassen.

4. Muligheten av å overføre møtebegrepet på andre områder

Igjen vil vi nå betrakte saken fra et mer allment synspunkt. Opprinnelig tok vi vårt utgangspunkt i en påfallende moderne språkbruk, der ordet møte ikke bare gjaldt det konkrete forhold mellom to mennesker, men der det ble brukt i en langt mer omfattende sammenheng slik

at det praktisk talt kunne forekomme et møte på alle virkelighetsområder. Og vi stilte spørsmålet om berettigelsen av en slik utvidelse. Inntil nå har vi betraktet dette spørsmålet bare fra en side, som et møte med skikkelser fra åndsverdenen — og vil nå ta opp spørsmålet i hele sin bredde: I hvilken utstrekning kan man også i denne videre forstand tale om et møte? I hvilken grad er det bare ettergivenhet overfor visse motebetonte strømninger.

Ett står imidlertid fast: Dersom begrepet møte virkelig skal bety noe nytt og uerstattelig i den pedagogiske teori, må man også ved en eventuell overføring til videre områder holde fast ved begrepets strenge og pregnante betydning og passe seg for å utvanne det etter eget for godtbeholdende. Det vil si at man må holde fast ved de trekk som kjennetegnet dette begrep i det personale møte som en eksistensiell kategori. Disse trekk var — som vi husker — hendelsens tilfeldige og skjebnesvangre karakter, dens eksklusivitet og knyttethet til det ene, menneskets grepethet i det innerste av sitt vesen og samtidig den innholdsmessige ubestemthet i appellen. Disse trekk fant vi igjen i møtet i den åndelige verden og fant derfor her å kunne tale om et møte i sin strenge betydning. Men hvordan forholder det seg med muligheten av å bruke begrepet på videre områder slik som den moderne språkbruk utvilsomt liker å gjøre det.

Allerede å tale om et møte med historien skaper visse vanskeligheter. Vi har derfor hittil forsiktigvis bare talt om et møte med bestemte skikkelser i historien. Det forholder seg med dette som tidligere med Guardini som talte om et møte med en situasjon, hvortil vi bemerket at det egentlig ikke var situasjonen vi møtte, men at den bare skapte rammen for det som trådte mennesket i møte på en slik måte at det ikke kunne unnfly det. I denne

forstand kan ikke bare enkelte individuelle skikkelser innenfor historien, men også hele epoker gripe mennesket slik som vi har karakterisert det gjennom møtebegrepet: at det gjennom dette blir revet ut av sin tilvante livsform og gjennom dette blir kalt til å komme til seg selv. Vi behøver i denne forbindelse ikke å oppfatte møtebegrepet for trangt, men det eksistensielle moment må alltid være til stede. Og dette forutsetter alltid at det som møter meg, treffer meg som noe fremmed og uvant til forskjell fra det kjente og tilvante. Men noe slikt kan bare tre meg i møte i en bestemt skikkelse og taper sin eksistensielle karakter jo mer det taper karakteren av en konkret bestemt tidsavgrenset virkelighet. Et møte med noe allment er en meningsløshet. Når man til tross for dette i sin alminnelighet taler om et møte med historien, kan det bare skyldes en upresis språkbruk. Det man sikter til, er alltid et møte med bestemte historiske skikkelser.

På samme måte forholder det seg med møtet med et landskap, slik man av og til kan høre det bli uttrykt. Hva som ligger i det, skulle etter det foregående være klart: at mennesket gjennom dette landskap blir så grepet og rystet at det får livsavgjørende betydning for det, at det i dette bestemte landskap først egentlig blir seg selv. Noe slikt hender i enkelte sjeldne tilfelle. Men vanligvis legger man ikke så mye i det, og man må ta seg i akt så man ikke bruker møtebegrepet på denne mer ubestemte måte. Her var det riktigere å tale om opplevelsen av landskapet, en stor og sterk opplevelse, der en virkelig oppdaget og lærte dette spesielle landskap å kjenne.

Likeledes taler man i dag gjerne om møtet med et yrke eller en livsordning. Det man mener med dette er egentlig følgende: Før de unge trer inn i et yrke, skal de ha lært det å kjenne; de skal ha opplevd det som en kon-

kret virkelighet; men også i dette tilfelle er språkbruken upresis og man bør unngå å bruke møtebegrepet.

Noe annerledes forholder det seg når det gjelder møtet med matematikk eller et naturvitenskapelig fag — slik som Martin Wagenschein har beskrevet det.²⁸ Han mener at det i undervisningen ikke kommer så mye an på formidlingen av bestemte kunnskaper og ferdigheter, som at matematikkens «ånd» eller den moderne naturvitenskaps «ånd» virkelig går opp for eleven som en livsbestemmende makt, og til å fremkalle dette er ifølge Wagenschein en grundig eksemplarisk behandling av et spesielt problem bedre egnet enn et generelt overblikk. Til tross for dette ville jeg også i denne sammenheng unngå møtebegrepet. Disse fag kan ikke være gjenstand for et møte, dersom man vil holde fast på møtebegrepet i sin strenge, eksistensielle tolkning.

Man må bare ta seg i vare for den feil å tro at møtet skulle være noe «fornemmere», fordi det har trengt inn i språkbruken som et nytt ord, og dermed også mene at man nedvurderte disse fag fordi den nye språkbruk blir ansett for å være upassende der. Det som det tvert imot kommer an på, er klart å erkjenne forskjellen på de enkelte områder og komme fram til det som i særlig grad karakteriserer dem — også i denne sammenheng. Det fører bare til forvirring når man ukritisk overfører kategorier fra et område til et annet. Matematikken f. eks. ville rett og slett miste sin eiendommelig disiplinerende karakter, hvis man på en falsk måte ville begynne å eksistensialisere den. Den grunnholdning som hersker i naturvitenskapene er saklighet i omgang med tingene²⁹, og denne strenge objektivitet må man skarpt atskille fra den helt forskjellige møte-opplevelse, som har en virkelighetskarakter som ikke helt lar seg objek-tivisere. Likevel har de på et punkt noe felles, som gjør

²⁸ M. Wagenschein: Das «exemplarische Lehren». Schriften zur Schulreform. Hefte 11, Hamburg 1954.

²⁹ Jfr. Th. Hagenmaier: Der Begriff der Sachlichkeit bei Kerschenscheiner. Diss. Tübingen 1959.

en viss bortvisking av grensene forståelig. Begge tendenser, så vel understrekningen av saklighet og objektivitet overfor tingverdenen som betoning av det eksistensielle møtes virkelighetskarakter, vender seg mot en pedagogisk subjektivisme, slik som den ofte ble representert av en noe diffus opplevelsespedagogikk, og betoner overfor denne den harde virkelighet slik som den nå engang er. Jo tydeligere vi prinsipielt erkjenner den ikke objektiverbare og ikke metodiserbare karakter som det eksistensielle møte har, desto skarpere må vi holde det ut fra den objektive virkelighet som vi lærer å kjenne gjennom en saklig omgang med tingene. For så vidt får møtet på nytt et «subjektivt» trekk som igjen bringer det i en viss nærhet av det tidligere opplevelses-begrep. Forskjellen er imidlertid den at denne subjektivitet ikke lenger består i en innholdsmessig bestemt individualitet, men i den rene eksistens som ligger hinsides enhver individuell forskjell. Det hører nettopp som et grunntrekk med til møtets vesen at i dette støter to like opprinnelige virkeligheter sammen, en indre og en ytre, og av disse kan man snart fremheve den ene og snart den andre. Og derfor må begrepet samtidig avgrenses mot to sider, så vel mot en utflytende subjektivitet som mot en nøytral, uengasjert objektivisme.

Faren med møtebegrepet ligger deri at det skal komme til å tjene som en noe tvilsom møtebestemt drakt for gode, gamle tanker. Møtet er ikke saklig erkjennelse av noe som hittil har vært ukjent, men dets egenart ligger i momentet av personlig grepethet. Men møtet er liksom lite en indre opplevelse der erfaringens objektive innhold søkes redusert til fordel for dens subjektive komponenter. Begge prosesser, både erkjennelsen og opplevelsen, er i sin gode rett. Ingen av dem bør erstattes med et tvilsomt møtebegrep. Der hvor man ønsker å skyve

den subjektive side ved opplevelsesbegrepet i bakgrunnen, er det bedre å gripe tilbake til det mer fordringsløse erfaringsbegrep.

Overfor alt dette må vi betone at møtebegrepet betegner en ny og helt forskjellig kategori som gir seg ut fra den eksistensielle betraktning av tilværelsen. Bare i sammenheng med en mer omfattende eksistensfiloso-fisk bakgrunn kan man forstå dette begrepet i sin karakteristiske egenart. Man må imidlertid være på vakt slik at man ikke visker ut grensene og ikke forsøker å eksistensialisere hele oppdragelsesprosessen på en måte som ikke stemmer overens med sakens egenart. Den skarpe sontring mellom begrepene er en fordel for alle parter.

J. Møtet med læreren

Endelig må vi i det minste streife et siste problem. I den utstrekning som diskusjonen har dreiet seg om pedagogiske problemer, har vi hittil bare talt om læreren som formidleren av møtet i forhold til lærestoffet og ikke om et møte med læreren selv. Det ligger da nær å spørre: Skal læreren alltid bare være formidleren for møtet med noe annet? Er ikke møtet med læreren selv enda viktigere? Hvis man bruker begrepet møte i den strenge betydning som det er foreslått her, må man avvise en slik spørsmålsstilling, for når det er betegnende for møtebegrepet i denne tolkning at alt innholdsmessig blir uvesentlig når menneskenes aller innerste støter sammen, så betyr det at alt det som er vesentlig for forholdet mellom lærer og elev, oppdrager og barn, faller bort så snart det skjer et virkelig møte. Vel kan det under oppdragelsesprosessen komme til et slikt møte, og det er da en skjebneavgjørende hendelse. Men da er ikke lenger lære-

ren lærer og eleven elev, fordi de bare hinsides slike alders- og statusforskjeller kan tre hverandre i møte på det samme menneskelige plan.

Derfor er møtet med læreren intet spesielt pedagogisk problem. Det gis ingen pedagogisk særform for et møte, men bare et møte mellom mennesker rett og slett. I møtet går man ut over det pedagogiske, og for dette møtet gjelder alt det som det ovenfor er gjort rede for når det gjelder møtet mellom to mennesker i sin alminnelighet. Det betyr samtidig omvendt: Så lenge jeg forholder meg pedagogisk overfor et annet menneske, er møtet vesensmessig utelukket. Dette betyr ingen nedvurdering av det pedagogiske, men tjener bare til å bevare det pedagogiske forhold i sin egenart og i sitt spesielle ansvarsforhold og beskytte det mot en falsk dramatisering eller eksistensialisering.