



LOGOS OG BABEL

Et filosofisk grunnlag for
språkundervisningen

Rigmor Haugen Jensen

Rudolf Steiner University College, Norway
International Master Degree Programme
Master Thesis 2007

Sterne sprachen einst zu Menschen
Ihr Verstummen ist Weltenschicksal;
Des Verstummens Wahrnehmung
Kann Leid sein des Erdenmenschen;

In der stummen Stille aber reift
Was Menschen sprechen zu Sternen;
Ihres Sprechens Wahrnehmung
Kann Kraft werden des Geistesmenschen.

Rudolf Steiner¹

ENGLISH SUMMARY

Logos and Babel *- Philosophical Grounds for Language Teaching*

The point of departure of this thesis is three questions. 1. Why teach foreign languages in school? 2: What is language? The third question is more difficult to formulate, but one suggestion is: "Is the *sign* a sign of something?" This last question is inspired by the philosophy of the French poststructuralist Jacques Derrida. He and the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty are, beside Rudolf Steiner, the most central thinkers that I use as dialog partners on my way to explore the questions.

The theme of part 1 is phenomenological aspects of language. According to mainstream linguistic theory the relation of expression (sound) to meaning is arbitrary. Steiner, Merleau-Ponty and others argue that the sounds themselves have gestural and emotional meanings. This relates languages both to nature and to the soul of the speaker. We also look at the movement of language between closeness and distance to an experience, and how the language according to Steiner moves from *conclusion* to *judgment* to *concept*. The anthroposophical concepts of *sympathy* and *antipathy* are core concepts, both of the relation of vowels to consonants and the relation between verbs, nouns, adjectives etc. At the end of part 1 I try to relate the concepts of sympathy and antipathy to Friedrich Schillers "Formtrieb" and "Stofftrieb".

The investigation then moves into a smaller part, a "bridge", about the role of thinking in constituting the object and the subject, and about the combining of percept/sense impression and concept. According to Steiner we find a connection to the world in our thinking process, which also belongs to the world as world process.

In part 2 we look at the connection and differences between language and thinking, and finds that we most often think in language, as an "inner speech", but that our thinking also moves around in pictures and that it makes big jumps of understanding that takes time to put into words. We also find that real authentic speech *and* thinking *and* perception are all rare and that our conscious life mostly moves around in old words and representations. Further we look at Steiner's way of working and fighting with, and also transforming language, to be able to express spiritual experiences, and also we see how some poets express this same struggle. Steiner saw a change in the connection between thinking and language through history, in his

time he saw the emerging of a new way of speaking, that doesn't put the weight on correct, logic speaking, like it has been the case from the start of philosophy in Greece, but on what is good to say in this particular situation. It is not possible anymore to formulate a sentence that is absolute valid in all situations.

With this last proposition we come naturally into post modern thinking. The second bridge The fall and the sign, takes into consideration the conditions of consciousness; that we are not able to reach the pure truth through our fallen knowledge. Our knowledge and our language depend on a split *différance* (Derrida). We can only know good through knowing evil, and only know light in opposition to darkness.

In part 3 I put together Derrida's thinking with the thinking of Steiner and other spiritual thinking, trying to create an open space, and suggest that a higher language is possible and a necessary condition for the phenomenon of language as we know it. Through an essay of Derrida about the tower of Babel, we reflect on the *necessity* and *impossibility* of translation, and ask the question if the Logos or God is himself divided. At the end of this part I have no conclusions, but has experienced my questions, and particularly the question of the *sign* deconstructing itself, and I find that the sign is always too late in signifying; the truth is not something to be grasped in words. That is why we always have to speak, or *write*, as Derrida puts it, to reach for what we can never fully achieve.

The last, small, part, which I call Seeds, leads back to my situation in school, trying to teach German as a foreign language. The first chapter I call a phenomenology for German, where I look at some aspects of the formative element in the German language, and other elements that differ from Norwegian, and which makes German difficult (and useful) for Norwegian pupils, and bring some examples of how to use the sound element and the rhythmic element in teaching. I also reflect on the difficulty of getting into another language that *thinks* in another way. This touches upon my question: Why teach foreign language in school? I find that through foreign languages we meet the Foreign, the Other, and that is something that we all need because we are not complete. It is not only or mainly because we become able to communicate with people from another country, but rather because another language enforces us to become movable in thinking and experiencing the world.

FORORD

Når jeg nå skal legge siste ord på verket ved å skrive et forord, ber jeg leseren tilgi at det dreier seg om mer enn bare denne oppgaven.

En vandring, eller en etappe av en vandring går mot slutten, og når jeg ser tilbake på veien, ser landskapet litt annerledes ut enn det gjorde underveis. Noen ting som var betydningsfulle for det som kjennes som *veldig lenge siden*, er slett ikke det viktige nå. Spesielt er ordene blitt mindre viktige – det skulle jeg kanskje ikke si i forordet til denne oppgaven – men sånn er det. Med vissheten om at *det egentlige* slett ikke kan sies, er det altså jeg – likevel – prøver å formulere en takk.

Jeg fikk en invitasjon om å være med på en reise – jeg glemte visst å lese det med små skrift, om stormer på havet og fjell og villmark. Det stod visst noe om nødvendig utrustning også, heldigvis leste jeg altså ikke dette, for jeg ville slett ikke ha kunnet svare på om jeg hadde utstyret i orden, visste heller ingenting om hva jeg ville finne på veien. Så ganske uvitende om alt dette sa jeg ja takk etter litt betenkning.

Så først en takk til Aksel Hugo for å ha invitert meg med på denne reisen, og fordi han aldri vek en eneste tomme fra det alvorlige *spørsmålet om spørsmålet*. Søken etter spørsmålet var det første store målet på veien, og flere som ikke er nevnt, har også bidratt til at det lot seg oppspore. Jeg vil likevel særlig fremheve John Gees metoder for å finne "a sense of direction". De har holdt *ved alle korsveier* under arbeidet med oppgaven.

Takk til Jenny Steinnes for å ha introdusert meg for Derridas filosofi, og for fine og inspirerende samtaler, og til Bo Dahlin for hans vennlige og sindige veiledning og raske tilbakemeldinger på små og store spørsmål.

Samværet med medstudentene – og opplevelsen av å være med på et nybrottsarbeid sammen, har vært en bærende kraft gjennom hele programmet, hvor både sanseøvelser, treplanting, sang, og felles refleksjoner har hatt en uvurderlig betydning. I løpet av prosessen ble veien vi gikk som gruppe, og veien jeg hadde å gå for meg selv,

for min bevissthet forunderlig sammenfallende. Mange møter og samtaler har preget seg inn i meg. I forhold til selve oppgaven vil jeg rette en spesiell takk til Geir Øyen for fruktbart samarbeid om spørsmål og retning.

"På hjemmefronten" vil jeg takke Jim Morgan Jensen og Eli Beate Hestnes for støtte og oppmuntring og for ha lest og kommentert oppgaven underveis. Og til sist en takk til alle som ikke er nevnt, men som har vist interesse og støtte, ikke minst mine kolleger ved Steinerskolen på Lillehammer, som har lagt til rette for at jeg kunne foreta denne reisen, og som tar vennlig imot en kollega som stikker innom av og til ...

Oppgavens tema, språk, er jo veldig vidt. Underveis og særlig da den nærmet seg slutten, ser jeg stadig at "Det er viktig, det skulle jeg ha hatt med." Men for meg har det likevel vært viktigst å være tro mot den veien jeg la ut på, og også ha tillit til at vesentlige aspekter jeg måtte gå forbi uten å berøre, vil bli plukket opp og bearbeidet av andre.

To spesielle år går mot slutten, og jeg aner at denne oppgaven er frukt av en prosess som bare så vidt har begynt, hvor famlende og dristige vandringer i demrende landskap er blitt en livsnødvendighet.

Jeg kjenner på været og tror jeg aner - begynner å ane - hva *Spørsmålet* er.

Lillehammer 6. 5. 2007. Rigmor Haugen Jensen

Innhold

INNLEDNING

Hva?	s. 8
To bilder som bakgrunn for spørsmålet	s. 11
Hvordan?	s. 14
Form og innhold: Et kart	s. 15

DEL 1: NOEN FENOMENOLOGISKE ASPEKTER VED SPRÅK

Språk og betydning, det indre og det ytre	s. 16
Flere uttrykk: samme betydning?	s. 18
Maurice Merleau-Ponty: Flere slags mening	s. 20
David Abram: Naturen taler	s. 23
Uttrykk og betydning ó igjen	s. 25
Avstand og nærhet i språket	s. 26
Mellom polare krefter	s. 30
Ekskurs: Formdrift og stoffdrift hos Friedrich Schiller	s. 33
Kort oppsummering av del 1	s. 35

FØRSTE MELLOMSPILL: EN FLIK AV VERDENSPROSESSEN s. 38

Refleksjon og selvbevissthet	s. 38
Å finne igjen forbindelsen	s. 39
Iakttagelse og tenkning	s. 40

DEL 2: SPRÅK OG TENKNING

Fra enhet til adskillelse ó til ny enhet	s. 43
Tankeprosess og språklig prosess	s. 46
Mellom linjene ó mellom ordene	s. 48
Bevegelse i et öindre romö	s. 49
Kommunikasjon med meg selv	s. 50
Kommunikasjon med andre	s. 51
Ord og begrep	s. 52
En ny måte å bruke språket på	s. 53
Ekskurs: Noen diktere om forholdet til språket	s. 55
Rudolf Steiner og kampen med språket	s. 58
Kort oppsummering av del 2	s. 59

ANDRE MELLOMSPILL: SYNDEFALLET OG TEGNET s. 62

Begjæret vi lever ved	s. 62
Steiner om syndefallet og kunnskapen	s. 64
Gjenstandsbevisstheten og begjæret	s. 65
Differensen	s. 65

DEL 3: LOGOS OG BABEL

Ord i ordet	s. 68
Tenkning og virkelighet hos Steiner	s. 70
Spor: en samtale mellom Steiner og Derrida	s. 71
Reduksjonismen kontra det ureduserbart ulike	s. 74
<i>Struktur og de-kon-struk-sjon</i>	s. 75
Babels tårn	s. 78
Ord imellom	s. 81
Ekskurs: Den sanne religion	s. 83
En reorientering etter del 3	s. 85
FRØ: PEDAGOGISKE REFLEKSJONER	s. 87
En fenomenologi for tysk	s. 87
Et ord er et ord ó?	s. 92
Fra å ikke forstå til å forstå	s. 93
Hvorfor lære fremmedspråk?	s. 94
Epilog	s. 96
Noter	s. 97
Litteraturliste	s. 106

INNLEDNING

Hva

er språk? Jeg er fristet til å spørre: er det noe som ikke er språk? På den annen side, hvis jeg sier at alt er språk, står jeg i fare for å ende opp med ingen ting, eller med meningsløsheter. Hvis ikke dette betyr at alt har mening - ikke noens innsnevrede og begrensede mening, eller at det er en mening med alt, for all del. Jeg prøver på nytt: Alt taler! Men i så fall: Hva sier alt? Men kanskje er det heller slik som Derrida (2006) mener: at det som før ble kalt språk i vid forstand, nå med fordel kan sammenfattes under begrepet "skrivning". Men skriver altet? Hvor skriver altet? Skriver altet på meg - i meg? Nå vet jeg ikke om dette er helt i tråd med Derridas tanker om skrivning: Mennesket skriver. Naturens bok og desslike er det andre som henviser til. Jeg tar meg noen friheter her. For hva om jeg som menneske - mens jeg skriver, hele tiden skriver meg ut og viskes ut igjen, helt til jeg utånder det siste omega, sett at jeg altså opplever at det skrives på og i meg, og at jeg også synes å ane at denne skriften, som først var totalt uforståelig, som tegn fra et ennå uoppgadet runealfabet, sett at disse tegnene synes - man kan ikke være for forsiktig når man snakker om slike ting - altså, sett at disse tegnene langsomt begynner å få mening?

Det er ikke, slett ikke, sagt at denne meningen dermed lar seg gjengi i det snevre språket som jeg akkurat nå skriver med. Langt ifra! Når jeg tenker meg om, er det kanskje ikke tegn det som skrives, ikke engang runetegn. For tegn er vel tegn på noe? Og jeg tar det ikke uten videre for gitt at det finnes noe som tegnet er tegn på. Heidegger (1968) sier forresten at mennesket er et tegn. Men hva er vi tegn på? Hva er jeg tegn på? Noen ville si det var Gud. Eller meg selv. Andre ville si: ikke noe. Hva slags skrift snakker vi om da, hvis tegnet ikke er tegn på noe? Blir meningen borte bak oss, når vi skriver og skrives og beskrives med runer - viskes runene bort bak oss, eller er noen av dem evige? Jeg tror ikke dette spørsmålet har noe svar. Det har mange svar. Å si at det har et svar, er vel allerede å si at tegnet, det som ikke er tegn på noe, varer evig, og det vil vi ikke si på forhånd, vil vi vel? Men om jeg sier at det ikke har noe svar, vil det da si at alle runene

viskes ut - viskes ut? - hva blir igjen da? Spørre og svare og spørre og spørre; svare også hele tiden. La gå at vi heller ikke vet hva "tid" er, noen ord må vi jo bruke, om ikke annet så av gammel vane. Et annet spørsmål - det samme spørsmålet mener nå jeg, for det er vel strengt tatt bare ett spørsmål, bare stilt på forskjellige måter - er om det finnes noe som tegnet er et tegn på. Og hvis tegnet er et tegn på noe, så kan tegnet, alle tegnene viskes ut, mens det som det er tegn på, varer evig ...? Men begge deler er svarløse spørsmål. De kan ikke svares på, de må ikke svares på. Det må svares på nytt og på nytt med svar som alltid er forskjellige.

Det går an å skrive sånn også. Jeg synes til og med ó selv ó at det gir en følelse av mening. Men la meg likevel oversette og utdype. öLogos og Babelö er den flotte tittelen på denne oppgaven. Flott, synes jeg selv, fordi begge ordene er hentet fra Bibelen, henholdsvis Det nye og Det gamle testamente, og fordi ordene er mettet av betydning. Logos, Johannesevangeliets Logos, Ordet, er Kristus, en kjensgjerning, tradisjonell, teologisk, språklig, som på grunn av ordvalget vil måtte ligge uttalt under gjennom hele oppgaven, selv om ordet (muligens) har en annen betydning i den filosofiske tradisjonen. Et stort ord er det i alle fall. Det er öBabelö også. Menneskene ville bygge en by med et tårn som nådde opp til Himmelen. Resultatet av dette ó i etterpåklokskapens lys overmodige ó prosjektet ble et noe annet enn planlagt. Himmelen ble ikke erobret, men menneskene ble forvirret og begynte å tale forskjellige språk, uforståelig for hverandre, og kunne følgelig ikke samarbeide om flere himmelstormende prosjekt.

öLogosö står for guddom, enhet, helhet, opprinnelse, mening, klarhet, himmel. öBabelö står for brudd, splittelse, forvirring, forskjellighet, menneskelig og jordisk. Imellom disse to står det bibelske syndefallet. Kunnskapen om godt og ondt kommer imellom og minner oss om at vi ikke kan ha kunnskap om det gode uten at kunnskapen om det onde følger med.

Problemstillingen for oppgaven er trefoldig, tre spørsmål inni hverandre. Hva som er innerst og ytterst kan diskuteres. Jeg velger å se den overordnede problemstillingen om tegnet som den ytterste i betydningen den største og mest grunnleggende. Innenfor kommer spørsmålet om hva språk er, heller ikke her dreier det seg bare om talt eller skrevet språk, men kanskje mest det. Den tredje og öminsteö problemstillingen er den mer praktiske, om hvorfor det er viktig å lære fremmedspråk i skolen. Det skal imidlertid vise seg at svaret på det siste spørsmålet, for det er et spørsmål som jeg forventer til en viss grad å kunne svare på, er nært knyttet til det aller største. Opprinnelig var nemlig spørsmålene stilt i omvendt rekkefølge.

öHvorfor lære språk?ö, ble til öHva er språk?ö som ble til öHva er tegnet et tegn på/finnes det noe som tegnet er et tegn på?ö

Bakgrunnen for det praktiske spørsmålet er at jeg i sju år har hatt mitt daglige arbeid som (hovedsakelig) tysklærer i Steinerskolen. Tysk er et vanskelig fag å undervise. Elevene skjønner ikke uten videre at det er viktig å lære dette språket, som byr på mye motstand både når det gjelder lydene og grammatikken. Som en del av mitt pilotprosjekt våren 2006 intervjuet jeg tre tysklærere med veldig forskjellig bakgrunn, og alle hadde en lignende erfaring gjennom sin egen undervisning. Jeg har etter hvert fått en opplevelse av at det ikke er nok bevissthet rundt språk i norske steinerskoler, verken om morsmålet eller fremmedspråk. Slik jeg kjenner Steinerskolen, verdsetter vi natur- og realfagene veldig høyt, og kanskje ennå mer historie, for ikke å snakke om det kunstneriske, mens det er litt mer labert når det gjelder språk. Siden tysk attpåtil ofte er upopulært, blir det for enkelte å regne som et onde som man ikke er helt sikker på nødvendigheten av. Håpet var derfor med denne oppgaven å kunne gi et bedre grunnlag for å verdsette språk og fremmedspråk generelt, utover det snevre nyttehensyn.

Forutsetningen for å kunne si noe om viktigheten av å lære (fremmed)språk er imidlertid å kunne si noe om hva språk er, i forhold til verden, i forhold til mennesket, i forholdet mellom mennesker og mellom mennesker og verden. Ut av dette spørsmålet fødes det tredje, som er det første: hver gang jeg prøver å formulere dette tredje/første spørsmålet, har det forandret seg. Det vokser. Det flytter seg. Kanskje er det mange spørsmål i ett, eller ett i mange. Så oppgaven må gå ut på å klare å formulere det, eller å utforske en rekke formuleringer av det. Å vise hva som ligger, eller kan ligge i denne knirkende tørre, abstrakte, filosofiske formuleringen som jeg velger meg som en begynnelse: Er tegnet tegn på noe? Er tegnet tegn på *noe*, dvs. finnes det noe som tegnet er tegn på. Finnes Logos etter Babel? Fantet det før Babel?

Tegnet og guddommen er født på samme tid og samme sted. (Derrida 2006: 64)

Mennesket er et tegn. (Heidegger 1968: 16)²

Nei ó nei! Jeg er veldig misfornøyd med spørsmålsstillingen min. Hvorfor valgte jeg ordet tegn? Jeg tror det var fordi jeg nylig leste essayet av Derrida som sitatet over er hentet fra. Jeg har prøvd mange ganger å formulere spørsmålet. Men hver gang jeg har funnet en noenlunde intelligent formulering, blir jeg etter en stund veldig misfornøyd. Det er ikke det riktige spørsmålet. Det er litt ved siden av.

Først uttrykte jeg det sånn: Weltenwort ó Menschenwort: Verdensordet ó menneskeordet. Verdensordet er et uttrykk som finnes i noen av Rudolf Steiners bøker. Det kan i alle fall noen ganger sies å være tilnærmet synonymt med Logos. Det ble altså et spørsmål om forholdet mellom Verdensordet og menneskeordet eller språket. Eller gjelder spørsmålet forholdet mellom språk og tenkning? Men hva med virkeligheten da, finnes den? Utenfor, mener jeg, eller innenfor? Alle formuleringene blir forkastet, og frustrasjonen vokser. Jeg *vet* jo hva spørsmålet er, jeg klarer bare ikke å uttrykke det. Det er så stort. Men er ikke denne situasjonen nettopp en opplevelse av spørsmålet? En demonstrasjon på i alle fall en side av problemstillingen?

Jeg prøver å utsi - eller skulle jeg si "utskrive" - Logos, men alltid blir det bare Babel, samme hvor mange ganger jeg prøver.

Jeg gjenkjenner dette som den type eksistensspørsmål som har den egenskapen at de alltid leder videre. Så det er mitt mål, å bli ledet videre av dette spørsmålet, eller disse spørsmålene, om man vil se dem som flere, og underveis gjøre spørsmålet eller spørsmålene tydeligere, skarpere i kantene og med klarere konturer. Så det blir ennå mer produktivt.

To bilder som bakgrunn for spørsmålet

Det første semesteret av masterstudiet dreide seg i stor grad om å få frem det spørsmålet/de spørsmålene vi ville arbeide med. Jeg hadde en dobbel spørsmålsstilling som jeg ikke visste hvordan jeg skulle få til å henge sammen. Den ene angikk språkundervisningen i Steinerskolen. Den andre, som langsomt demret, var mye mer fundamental. Jeg har arbeidet en del med filosofi, særlig Steiners filosofi. *Tenkningen* har i mange år vært mitt primære holdepunkt. Samtidig har jeg undervist språk og omfattet faget med stor interesse. I filosofien har jeg merket meg öden lingvistiske vendingenö, som så å si vil erstatte den rollen som tenkningen har hatt, med en språkfilosofi. I stedet for å lete etter noe *universelt* i menneskets tenkning, ville man lete etter det *intersubjektive* i den sosiale konteksten som språket utgjør. Selv om dette er fascinerende tanker, så følte jeg at de utgjorde en slags flukt fra ånden i tenkningen, en ny avart av striden mellom empirisme og idealisme. Nå ville man ikke lete etter virkeligheten i sansningen eller tenkningen, men i språket.

Som språklærer i Steinerskolen har jeg også arbeidet med Rudolf Steiners tanker om språk, og sekundærlitteratur om det samme. Her oppdager jeg til min forbauselse at Steiner (f. eks. GA 306, 2. foredrag) på sett og vis gir språket forrang foran tenkningen, at barnet f.eks.

lærer å tenke gjennom språket. Jeg innså at sammenhengen mellom språk og tenkning i Steiners beskrivelse, og også i min egen erfaring, er høyst uklar for meg. Å få forskjellige tråder i min egen erfaringshorisont sammen ble etter hvert et motiv i seg selv. I denne forbindelsen kom jeg til ordet *ölogosö*, til Ordet, Logos. Det foresvevet meg at det måtte kunne vise en vei til sammenhengen mellom språk og tenkning.

1: Snøkrystaller

Den andre modulen i masterstudiet var spesielt rettet mot det å finne frem til sitt eget spørsmål. Hva er virkelig viktig for meg å utarbeide, å undersøke? For å komme dit, og få frem noe som ligger latent i dypere lag av bevisstheten, tok vi i bruk forskjellige kunstneriske øvelser. Denne prosessen resulterte i at flere kom opp med helt andre spørsmål enn de hadde i utgangspunktet. Etter en arbeidsøkt med leire var oppgaven å gå en tur alene og bevisst se etter noe som kunne fortelle noe, som kunne gi en retning. Mens jeg gikk, tenkte jeg på at *öLogosö*, Verdensfornuften, eller Verdensordet, er før språk og tanke, det ytre og det indre, skiller lag. Det var kaldt ute, hele bakken var dekket med store snøkrystaller som glitret i solskinet. Jeg gikk langs jordene nedover mot elven.

Jeg så på snøkrystallene mens jeg tenkte på måter å få mine elever til å snakke tysk. Hvordan få dem til å uttrykke seg direkte på det fremmede språket uten at morsmålet kommer mellom tanken ó eller helst følelsen ó og ordet.

Jeg ser på snøkrystallene igjen. De er store og fjærformede, ikke stjerneformede. Det går plutselig opp for meg at disse snøkrystallene ikke har kommet dalende ned fra himmelen; de har *övokstö* ut fra underlaget. På stråene og lyngen langs veien har det vokst ut snøkrystaller. Smalere på stråene og bredere på lyngen. De er som en forlengelse av underlaget, som ekstra blader på lyngen. Snøen på jorden har jo kommet fra himmelen ó? Men disse krystallene må ha blitt dannet ut fra fuktigheten i luften. Hva er forholdet mellom det som kommer *öovenfraö*, eller fra hele omkretsen, og det som vokser frem fra grunnen? Hvorfor blir det så forskjellig på forskjellig underlag? Hvordan blir Verdensordet til menneskeord?

2: Mitt juleevangelium

Jeg hadde fullført mitt pilotprosjekt om tyskundervisning i norske steinerskoler, og skulle snart reise av gårde til Fyresdal for å legge den frem. Siste del av oppgaven skulle være en formulering av problemstillingen for masteroppgaven. Jeg husker at jeg arbeidet i hagen da et minne fra ungdommen plutselig dukket opp og hadde med seg en ny betydning:

Jeg var seksten år gammel og gikk på videregående skole. Det nærmet seg jul. Det var en

tradisjon på skolen at en fra det kristne skolelaget leste juleevangeliet på juleavslutningen. Så også i år. Jeg sa meg villig til å gjøre det, siden ikke noen av de andre hadde lyst. Jeg skulle lese juleevangeliet og si noen ord i tillegg.

Nå hadde jeg egentlig ikke noe forhold til juleevangeliet. Jeg opplevde ikke noe ved historien om det lille barnet i krybben. Det var mer som en romantisk tradisjon dette at alle skulle høre juleevangeliet selv om de ikke ellers hadde noe forhold til kristendommen. Jeg ville gjøre noe annet. Finne et alternativ. Så står jeg der på podiet siste skoledag før jul ó aldri siden har jeg snakket til så mange mennesker, rundt 600 elever og lærere ó og leser mitt juleevangelium fra Johannesevangeliet: I begynnelsen var Ordet (Logos).

Skal vi ikke nå si hva som er det *egentlige* spørsmålet? Eller kan det slett ikke sies? Er det for nært forbundet med mitt hjerteblod, den dype understrømmen som leder meg ut på dypt vann når jeg gripes - om jeg lar meg gripes - av den? Et spørsmål som ikke kan besvares, som ikke engang kan formuleres. Snakker det gjennom meg, i meg? Jeg snakker og snakker, skriver; det er det samme, tale og skrift, sang, dikt, jeg maler med brede strøk - dette ordet, ordet som ikke er tegn - selvfølgelig ikke - som er ordet som går gjennom verden, som er verden, hvordan i all verden kan jeg - kan jeg? - gi ordet stemme?

Dette er det det alltid handler om, alltid har handlet om, avskygninger av spørsmålet "hvordan". Hvordan blir jeg - jeg -? Aldri har det vært noe annet enn det. Hva runene sier, de som er skrevet på himmelen, på havet, de avtrykkene jeg setter: hva sies, hva skrives? Hva har jeg skrevet til nå? Kan det tydes? Kan det leses? Og kan det si noe om det som kommer, eller er det alltid nytt, utsigelig til etterpå? Ja. Likevel ser jeg usigelige mønstre, tegninger, som blir mer og mer til en tegning - ett tegn ...

Hvordan?

I dette prosjektet, som skal prøve å utforske Rudolf Steiners syn på språk ó både Logos og Babel ó og tenkning, synes jeg å se et fruktbart slektskap med moderne og postmoderne filosofi, særlig Maurice Merleau-Ponty og Jacques Derrida, som skal være våre viktigste dialogpartnere. Og la meg si det med en gang: Ikke minst Derrida er regnet for å være en vanskelig tilgjengelig tenker. Jeg har stor respekt for denne vanskeligheten og har ingen ambisjoner om å forstå hva han öegentligö mente. I stedet føler jeg meg frem til passasjer og uttrykksformer, tankeformasjoner, som jeg synes å kjenne igjen, og tar dem opp på totalt subjektivt vis. Så setter jeg dem i dialog med mine egne tanker og erfaringer og med Rudolf Steiners utsagn. Sistnevnte er forresten heller ikke kjent for å være entydig og lett tilgjengelig i sin uttrykksmåte, slik at samme forbehold må gjelde her.

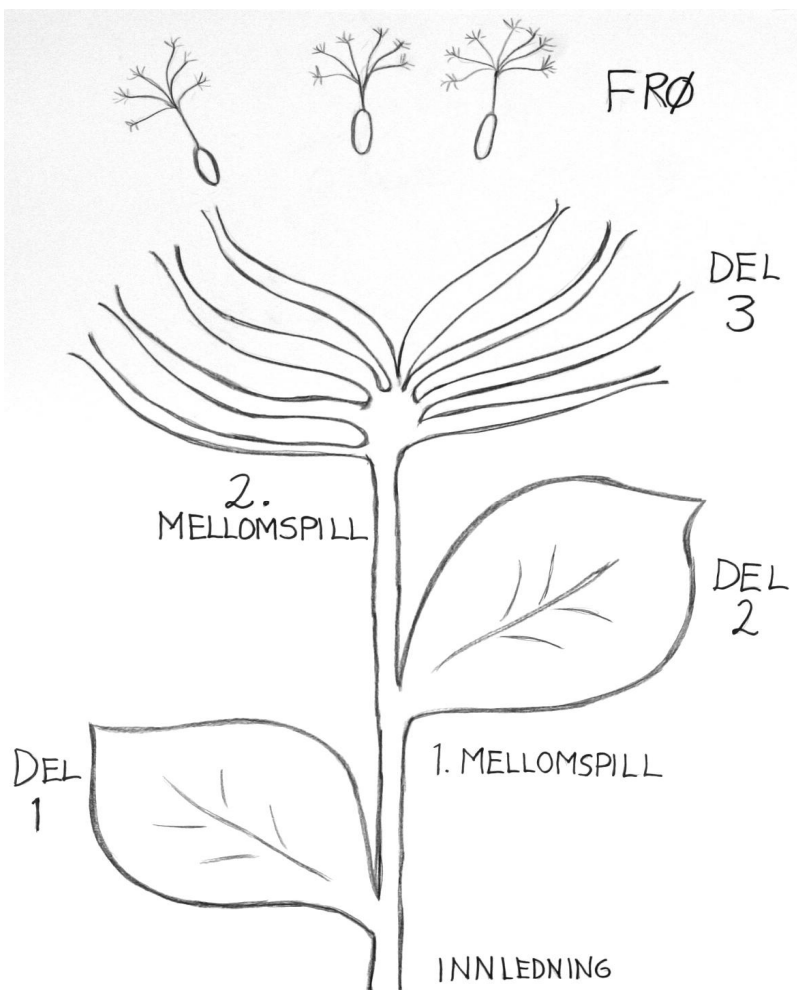
Det som er sagt over, er egentlig ikke et forbehold, men selve metoden. Jeg trenger å skape en forståelse for meg selv, skape et område hvor jeg kan være, og hvor jeg kan invitere andre inn. Jeg er meg helt bevisst at det som skjer i møtet mellom meg, min erfaring og de utsagnene jeg møter på fra andre, konstruerer eller skaper min virkelighet. Det er *min* virkelighet, men hvis den var bare min, kunne jeg ikke invitere noen inn i den. Altså må den være noe mer enn min subjektive virkelighet? I bevissthet om denne dobbeltheten betegner jeg foreløpig mitt epistemologiske ståsted som realkonstruktivistisk. Hvorvidt, evt. i hvilken form, denne virkeligheten *finnes før* den konstrueres eller skapes, og hvorvidt den i så fall med rette kan si å skapes, dette og lignende spørsmål er nært beslektet med spørsmålet som oppgaven skal arbeide med, og skal ikke besvares her.

Metoden er fenomenologisk. I det skal det ikke ligge noen teoretiske føringer³, bare at jeg anser språk som et fenomen ó som mange fenomener; jeg anser indre erfaringer som fenomener, andres utsagn som fenomener. Ved å sette disse og flere fenomener i forbindelse med hverandre, forventer jeg at det kommer frem noe som kan gis uttrykk.

I arbeidet med å formulere spørsmålene i dette innflökte landskapet av fenomener, og opplevelsen av at det ikke uten videre lar seg gjøre, blir jeg klar over at den vanlige akademiske formen vanskelig kan få frem det jeg leter etter. Men det finnes flere stemmer i meg, og for å la det paradoksale og bevegelige i tematikken komme til orde oppleves det nødvendig å slippe til en mer poetisk stemme innimellom.

Form og innhold: Et kart

Både oppgavens deler og forholdet og overgangene mellom dem har gitt seg som et resultat av skriveprosessen. Det er derfor med litt blandede følelser jeg setter inn dette økartetö i innledningen. Men jeg tror at det kan være en hjelp for noen til å forstå hvor veien går, og særlig forskjellen i struktur mellom Del 3 og det foregående. Det kunne vært tegnet på flere måter selvfølgelig, men slik ble det, og jeg synes jeg til en viss grad kan forsvare et organisk bilde for en organisk prosess. Flere ganger underveis har jeg tegnet kart for meg selv for å se hvor veien kunne gå videre. Den nedenstående bildet er resultatet av disse øvelsene. For det første oppdaget jeg at noen temaer fra del 1 måtte komme tilbake og utvides i del 2. Det samme skjer, om enn på en mer forvandlet måte fra del 1 og 2 til del 3. Slik ble jeg klar over at metoden er en slags metamorfose, noe som ikke er et ukjent begrep for steinerpedagoger.⁴



Da det også gav seg en rytmisk struktur med utvidelse og sammentrekning, dukket bildet av planten opp. (Dvs. det første bildet var mindre naturalistisk og så mer ut som en öalienö med to mager og strittende hår.) Ut fra innholdet i 3. del, var det ikke naturlig å bygge kapitlene på hverandre slik som i de to foregående delene. Jeg ble veldig glad da jeg oppdaget at det var mulig å la dem bli stående hver for seg, som gjentatte forsök på å skape åpning. Det kan se ut som en blomst, men også som en rot. Bildet av en plante gjorde det også naturlig å komme tilbake til det jordnære, ved å tenke på den siste lille delen som pedagogiskö frö.

DEL 1: NOEN FENOMENOLOGISKE ASPEKTER VED SPRÅK

Språk og betydning, det indre og det ytre

Min yngste sønn ringte nylig til meg, både oppbrakt og indignert. Han studerer ex. fac. ved et av de store universitetene i Norge, og det som opprørte ham, var en forelesning i ötekst og kulturö: Ikke bare fremsatte foreleseren lingvistikkens grunntese: ö í det er en arbitrær eller *vilkårlig forbindelse* mellom uttrykk og betydning.ö (Endresen, Simonsen og Sveen 1996: 35, utheving i originalen), som en urokkelig og evig sannhet og bygde hele resten av forelesningen på dette fundamentet: Det eneste, for denne studenten totalt naive og overfladiske, argumentet for påstanden var: öfor ordene for en ting er jo forskjellig på forskjellige språk.ö

Til sammenligning kan jeg ikke huske at det var noen, verken unge eller godt voksne studenter, som viste tegn til å reagere på denne eller lignende påstander da jeg selv studerte lingvistikk.⁵

Siden denne oppgaven skal ha et steinerskoleperspektiv, er det naturlig å spørre: Hvorfor reagerer en 21-åring med 12-årig steinerskole bak seg på en slik tese? At det har noe å gjøre med den skolen han har gått på, er selvfølgelig bare en hypotese. Kan det være noe i Steinerskolens ide og metodikk som skaper et forhold til språket som instinktivt reagerer på denne påstanden som både er uttrykt i innledningen i min lingvistikkbok (Endresen mfl. 1996) og gjentatt i flere av kapitlene utover?

Allerede måten elevene i steinerskolen lærer bokstavene på, vitner om et grunnleggende annerledes syn på språk enn det som forfektes av gjeldende teori. Skriftspråket er noe fremmed for barnet, og Steiner (f. eks 1980, 1978) legger vekt på at barnet ikke skal presenteres for ferdige bokstaver.⁶ Bokstavformene må komme ut av en billedskapende virksomhet som barnet selv gjør, ut fra en ömalende tegning, tegnende malingö. Man skal på en måte gjenta med barna det som en gang har skjedd i menneskehetens historie, at skriftegnene gradvis har blitt utviklet av en billedskrift. Men læreren trenger ikke å vite hvordan den ene eller andre bokstaven opprinnelig er oppstått. Han eller hun lager sine egne eksempler som utleder en bokstavform av et bilde av noe som begynner med samme lyd, f. eks. en björn som blir til bokstaven B, b. Slik lærer barna å forbinde bokstaven med lyden, som igjen er forbundet med et bilde som er tatt ut av livet.

Dette kan høres ut som en morsom metodikk som skal hjelpe barna til å forbinde bokstavformene med lydene, og så huske dem. Men til grunn for metodikken ligger et spesielt

syn på språkets forhold til mennesket og til verden. Språkets konsonanter etterligner en ytre verden, ifølge Steiner. De er i seg selv plastiske, billeddannende. Derfor legger han vekt på at det skrevne uttrykket for dem, altså bokstavene, hentes ut av en formende, billeddannende virksomhet.

Vokalene beskriver Steiner på en annen måte. De er ikke plastisk billedlige, de er musikalske. De er uttrykk for følelser. Mens konsonantene kommer utenfra, som hørbare avbilleder av omverdenen, kommer vokalene innenfra mennesket. Det er muligens lettere å innse umiddelbart, ut fra sin egen opplevelse. Vi har jo interjeksjoner: Åh! Ah! Oi! osv. Kanskje kan Steiners (1978: 80) utsagn, at alle vokaler egentlig er interjeksjoner, oppleves som en mulighet hvis vi selv kjenner på hvilken følelse som ligger f. eks. i A i motsetning til E?

Språket kommer til mennesket fra to sider, utenfra og innenfra: öDet indre og det ytre flyter sammen i språketö (Steiner 2000: 56).⁷ I hvert ord, i hver ytring gripes vårt indre av noe som kommer fra omgivelsene. Selvfølgelig er Steiner klar over at språket, og spesielt skriftspråket hviler på en konvensjon. Det er blitt som det er ved at noe bevegelig, foranderlig har blitt festnet. Bokstavformene kunne selvfølgelig også vært annerledes, som det også finnes forskjellige skriftegn og alfabeter. Det viktige er at barna tilegner seg skriftspråket med utgangspunkt i noe levende bevegelig, noe musikalsk følelsesmessig eller billedlig, og så selv opplever at lydene festnes til en fast bokstavform. Samtidig som de gjøres oppmerksom på hvordan de voksne gjør det, hvordan bokstavene skal skrives for at andre skal kunne lese dem:

Ich bringe nicht das Kind in ein Zivilisationsstadium hinein, das mit ihm noch nichts gemeinschaftlich hat, sondern ich führe es so, dass niemals sein Verhältnis zur Außenwelt abreißt. (í) man muss nur seine Phantasie in Schwing bringen; denn dann bringt man das Kind dazu, aus dem malenden Zeichnen das Schreiben zu gestalten. Nun muss man nicht nur darauf Wert legen, dass man damit etwas Geistreiches getan hat, dass man eine neue Methode hat. Man muss darauf Wert legen, wie das Kind innerlich in anderes hineinwächst, wenn fortwährend seine Seelenbetätigung angeregt wird. (Steiner 2000: 58-59)⁸

Hvilket syn på språk som fenomen, og språkets forhold til virkeligheten kommer frem gjennom disse metodiske eksemplene? Og hvordan skiller det seg fra nåtidens lingvistikk? Den rådende teori, at forholdet mellom uttrykk og betydning er vilkårlig, forklares ved å si at det ikke er noen nødvendig eller naturgitt forbindelse mellom uttrykk og betydning, i den forstand at en gjenstand eller en prosess i verden bare kan gis ett bestemt språklig uttrykk.

Som det påpekes kunne vi i så fall ikke ha hatt forskjellige språk (Endresen mfl. 1996: 35-36). Men er dette det samme som å si at forholdet mellom uttrykk og betydning er vilkårlig? Etter at denne siste tesen er etablert, brukes den igjen som begrunnelse for det som først har begrunnet den, vi leser på samme side: öVi ser altså at den uttrykksmessige variasjonen mellom ulike språk skyldes den vilkårlige forbindelsen mellom uttrykk og betydning.ö

For meg ser dette ikke ut som et argument, men som et filosofisk ståsted, som har betydning langt utover lingvistikken. Det er et langt skritt fra det å si at forbindelsen ikke er naturgitt, til å si at den er vilkårlig. Førstnevnte utsagn er en selvfølgelighet for alle som har lagt merke til at det finnes flere språk og dialekter i verden, og utelukker ikke et syn på vokaler og konsonanter som det Steiner har. Å si at forbindelsen er vilkårlig, avskjærer et av menneskets absolutt mest menneskelige uttrykk, språket, fra forbindelsen med verden rundt oss. Dette synet, eller skal vi heller si denne livsholdningen kan utvilsomt føres tilbake til Immanuel Kant (1992). Hans prinsipielle skille mellom tingene slik de fremtrer for oss gjennom våre forstandskategorier, og tingen i seg selv som vi ikke kan ha noen viten om, har satt preg på alle vitenskapens områder, og har her fått sin lingvistiske variant, som vi skal komme litt tilbake til senere i oppgaven.⁹ Man kan også føre dette synet tilbake til middelalderens nominalisme: Ord eller begreper er tilfeldige navn som menneskene har satt på tingene.

Steiners holdning¹⁰ er at mennesket hører til verden, og at språket uttrykker denne forbindelsen ved å forene vår indre følelse med noe som kommer fra utenverden.

Flere uttrykk: samme betydning?

Men hvordan går det da med lingvistikken argument, det som ikke overbeviste en tidligere steinerskoleelev, at forskjellige språk har forskjellige ord for den samme ting? Først vil jeg henvise til spørsmålsteget i min overskrift: Har de egentlig samme betydning? Det er selvfølgelig et spørsmål om hva som ligger i ordet öbetydningö. Det medgis at begrepet öbetydningö er vanskelig å forklare eller definere. Den er öen abstrakt størrelse (í) det vi forstår gjennom å høre det lydlige eller se det skriftlige uttrykketö (Endresen m.fl. 1996: 44). Her er betydningen definert gjennom forståelse. Det skilles altså mellom ordets betydning og dets referanse eller ekstensjon. Det siste ville være de gjenstander, aktiviteter, følelser, saksforhold osv. (i verden utenfor språket) som det språklige uttrykket viser til. Jeg vil gjøre oppmerksom på denne forskjellen, som kommer frem andre steder i samme bok, for å gjøre det klart at det snakkes om en abstrakt virkelighet, noen steder er den beskrevet som ömentalö, eller som noe man har öinne i hodetö (s. 238). Betydningen bestemmer referansen.

For eksempel bestemmer betydningen av uttrykket *östolö* hvilke gjenstander i verden som uttrykket referer til.

Når Steiner beskriver språkets forhold til verden og mennesket, snakker han i utgangspunktet ikke om en abstrakt *öbetydningö* som *östår* i mellom *ö* uttrykket og referansen.¹¹ Når vi skal se på hvordan han tenker om forholdet mellom ord som referer til eller betyr *ödet sammeö* i forskjellige språk, vil jeg likevel bruke ordet *öbetydningö*. Jeg tar ikke dermed stilling til om denne betydningen, eller innholdet av ordet er noe ved siden av referansen, om det befinner seg *öi hodetö* eller et annet *östedö* osv..

I Steinerskolens fremmedspråkundervisning¹² er det et viktig prinsipp at barna ikke skal lære ved å oversette fra et språk til et annet. De skal forbinde fremmedspråkets uttrykk direkte med en gjenstand eller en handling. De skal altså slett ikke gå innom en *öbetydningö* som er den samme på to språk. Nettopp fordi den ikke er den samme på to språk! *öChairö* er ikke det samme som *östolö!* *öTischö* er ikke det samme som *ötableö* eller *öbordö*. Det samme prinsippet gjelder for fremmede språk som allerede er beskrevet i forhold til bokstavene. Vokalene uttrykker en følelsesnyanse, og konsonantene i ordet uttrykker noe ved det ytre, billedlige. Det er følelsen for, og forbindelsen med språkets klanger som er det viktige til å begynne med.

Som eksempel på at et ord på et språk ikke er det samme som ordet for den samme gjenstand på et annet språk, bruker Steiner gjerne ordene for det som sitter øverst på mennesket:

Vel, ó hvis man har et helt abstrakt forhold til språket, hva gjør man da? Man oversetter det ene med det annet, tyskerne *Kopf* blir det samme som englendernes *head*, italienernes *testa*. Men det er slett ikke sant! *Kopf* (*í*) sier noe om hvordan hodeformen er,¹³ lydene gir virkelig et bilde av hodets plastiske utseende. Hvis man derimot sier *testa*, så er det noe helt annet som kommer til uttrykk (*í*) Selve lydbildet gjengir at noe slås fast. *Testa* er altså det i mennesket som fikserer, fastsetter, det som tester. Kaller man det *head*, da uttrykker man at hodet er det viktigste av mennesket ó det stemmer ikke helt ó men det er det som foresvever en ved lydbildet *head*. (*í*) På den måten uttrykker folkene noe helt forskjellig med ordene, det er helt forskjellige sider ved saken som følelsen er rettet mot (Steiner 1978: 79).

Uttrykkene for den samme gjenstand på forskjellige språk er altså ifølge Steiner dannet ut fra et møte mellom menneskets følelse og et ytre eller indre aspekt ved den gjenstanden som det refereres til. Dette muliggjør i alle fall at et språklig uttrykk kan ha en ikke vilkårlig forbindelse med uttrykkets referanse, samtidig som det er helt forskjellige uttrykk fra språk til språk. Det er et spørsmål om betydningen er den samme, og også om referansen er den

samme på forskjellige språk. For uttrykket refererer da aldri bare til en ytre gjenstand, men alltid til denne gjenstanden ut fra et spesielt perspektiv, ut fra et for det aktuelle språket enestående møte mellom noe menneskelig følelsesmessig og et ytre form- eller bevegelseelement.

Hvis man arbeider med å oversette fra et språk til et annet, og enda mer om man prøver å gjendikte lyrikk, opplever man stadig dette uoversettelige aspektet ved språket. Noe ved lydene gir en stemning som ikke helt lar seg overføre til et annet språk. Man kan lage en flott gjendiktning, kanskje bedre enn originalen, men den blir aldri *det samme* som originalen. Det blir alltid egentlig et *nytt* dikt.

Maurice Merleau-Ponty: Flere slags mening

Merleau-Ponty (1994) aviser at språket henviser til en bakenforliggende tanke eller mening. Ordene står ikke i forhold til en mening som er tenkt, de *har* selv mening. Tanken öbeborö språket. Tenkning og tale, og hvorvidt tanken alltid må være språklig, skal vi komme tilbake til; her skal vi bare se Merleau-Pontys filosofi i forhold til de temaer som vi allerede har vært inne på. Når det gjelder forholdet mellom uttrykk og mening, mellom uttrykk og virkelighet, uttrykker Merleau-Ponty seg i ordelag som er bemerkelsesverdige sammenfallende med det Steiner ytret noen tiår tidligere. Han skjelner mellom öordenes begreplige og endelige meningö og deres öemosjonelle, eller gesturale meningö, den som poetene alltid har spilt på:

Man vil da se, at ordene, vokalerne, fonemerne udgör ligeså mange måder at synge verden på og er bestemt til at representere genstandene (í)fordi de uddrager og i ordets egentlige forstand udtrykker deres emotionelle væsen. Hvis man fra et ordforråd kunne fraregne det, der skyldes fonetikkens mekaniske love, avsmittningen fra fremmede sprog, grammatikernes rationalisering, sprogets efterligning af seg selv, ville man uden tvivl finde, at der til grund for ethvert sprog ligger et udtrykkssystem, der nok er reduceret, men er af en sådan karakter, at det ikke er tilfældig, at lys kaldes lys, når nat kaldes nat. (Merleau-Ponty 1994: 155)¹⁴

Videre snakker han om forskjellen mellom språkene, hvor noen domineres av vokaler og andre av konsonanter, forskjellen i syntaks osv., som ikke representerer öen række arbitrære konvensjoner til uttrykk av samme tankeö. De representerer forskjellige måter å være og leve i verden på. Derfor kan meningen i et språk ikke helt og fullt oversettes til et annet. Som følge av dette mener Merleau-Ponty at vi, selv om vi kan snakke og forstå et fremmed språk, ikke helt kan gå inn i den verden som det språket uttrykker. For vi kan öaldrig tilhøre to verdener på én gangö. Dette siste er en interessant observasjon. Og man må vel gi Merleau-Ponty rett i

at vi aldri *helt* kan overta alle nyanser som finnes i et språk som ikke er vårt morsmål. Men det finnes jo nå en rekke to- eller flerspråklige mennesker, som har vokst opp med flere språk og flere kulturer. Det *kan* skape vanskeligheter i forhold til egen identitet, nettopp fordi de lever i flere verdener på en gang. En annen måte å se det på, er at det er en berikelse å bli i stand til, ikke å gå helt opp i en annen språklig verden ó og dermed miste sin egen ó, men å likevel kunne bevege seg mellom forskjellige språklige verdener og oppleve forskjellen i måten det språket lever og öpriserö verden på. Her er vi allerede ved en god grunn til å lære flere språk.

I forordet til *Consciousness and the Acquisition of Language* (Merleau-Ponty 1973) påpeker redaktør J.M. Edie at Merleau-Ponty nesten er alene blant filosofene fra Platon og fremover som har påpekt at ordene har en annen mening enn den rent begrepslige. At de uttrykker noe gjennom lydene, en språklig gest, en følelseskvalitet. Nå er han muligens ikke så helt alene om dette, siden både Rousseau, Herder og von Humboldt (Abram 2005), og siden Steiner¹⁵, har vært inne på denne tanken. Men at denne kjensgjerningen, som dikterne alltid har vært inneforstått med og avhengig av ó poesi hviler jo i stor grad på disse kvalitetene ó, ikke har vært sett som vesentlig innen språkfilosofien, sier kanskje noe om hvor abstrakt og fjernt fra sanseerfaringen og öcommon senseö filosofien har beveget seg. Kanskje kan man med fordel spørre kunstnerne om ting som filosofien leter etter svar på í

Nå kan det se ut som Merleau-Ponty modifiserte sin mening om ordets følelsesmessige forhold til verden i senere verker.¹⁶ Det er helheten av et språk som gir et ord mening:

That which makes the word ösunö designate the sun is not the resemblance between the word and the thing, nor is it the internal character of either. Rather, it is the relationship between the word ösunö and the totality of all English words. (Merleau-Ponty 1973: 80)¹⁷

Men allerede i sitatet fra *Kroppens fenomenologi* (se forrige side) uttrykkes sammenhengen med en språklig helhet i det han sier öat det ikke er tilfeldig at lys kaldes lys *når nat kaldes natö* (Merleau-Ponty 1994: 155, min utheving). Sett i lys av utsagnet om at hvert språk er en spesiell måte å leve verden på, og Steiners (1980) utsagn at ord på forskjellige språk uttrykker forskjellige aspekter ved gjenstandene, kan dette ses som nærmest selvinnsende. La oss trekke en sammenligning tilbake til Steiners eksempel med de forskjellige ordene for öhodeö: På tysk, det plastiske språket, heter det Kopf, et ord som ifølge Steiner er uttrykk for formen. På engelsk heter det öheadö, noe som altså ifølge Steiner viser til hodet som det viktigste på mennesket. Rent forsøksvis, som en tanke: ville det ikke være naturlig at et språk som anser hodet som det høyeste, som betegner hodet ut fra en rangering, ut fra den språklige helheten

også betegner andre legemsdeler, eller hvilke som helst gjenstander på en annen måte enn et språk som betegner hodet ut fra den ytre formen? Det er ikke dermed ment å si noe om det engelske språket, bare gi et eksempel, som en grovt forenklet skisse. Ifølge Merleau-Ponty vil det, når alle tilfeldigheter og forskyvninger er sett bort fra, være noe igjen som gjør at i et språk hvor natt heter *ö nuit* må lys hete *ö lumière*. Han mener da helt sikkert ikke å si noe spesifikt om akkurat disse to franske ordene, eller forholdet mellom lydene i dem, bare peke på et prinsipp som han er overbevist om gjelder for språk.

Når Merleau-Pontys sier at det som gjør *ö sun* til en betegnelse for solen, ikke er forholdet mellom ordet og gjenstanden, men det innbyrdes forholdet mellom ordene i språket, kan dette også ses som en slags strukturalisme. Merleau-Ponty ble etter hvert begeistret for de Saussures lingvistiske teorier, som bl.a. er opphavet til lingvistikens grunntese, at forholdet mellom uttrykk og betydning er vilkårlig. Strukturalismen er en mangesidig retning som ser virkeligheten, eller vår virkelighetsoppfatning som grunnet på og styrt av et underliggende system eller en struktur. De Saussure regnes som opphav til den lingvistiske varianten av strukturalismen. Problemet med en slik teori er som beskrevet tidligere, at språket, med dets struktur, blir en verden i seg selv, som ikke har noen direkte forbindelse med vår omverden. Kants forstandskategorier er her erstattet av en språklig struktur.

Vi har altså den situasjon at Merleau-Pontys språkteori kan ses både som støtte for det syn at språk og virkelighet, i betydningen sanseerfaring, er intimt forbundet, og det motsatte syn. Kanskje forandret han mening, eller han forutså ikke alle mulige tolkninger av de Saussures teori. Når man imidlertid ser på helheten av Merleau-Pontys (1973) beskrivelse i samme bok, er det klart at han ikke står for et fremmedgjørende syn på språk. Språket er en helhet, en struktur kanskje, selv om han ikke er imponert over grammatikernes bidrag, som fastsetter denne strukturen på en rigid måte. Språket er en bevegelig, dynamisk helhet, som *aldri når frem*, men som alltid er i bevegelse mot noe. Det kan ikke fikseres: *ö Language is made up of significations in the state of being born.ö* (s. 88). Språkets struktur er aldri noe ferdig, det forandres og skapes ved bruken. Vi er språkskapere, ikke bare idet vi lærer å snakke som barn, men hele livet. Som eksempel nevner han forfattere hvis språklige stil ikke blir forstått til å begynne med, men som blir forståelig etter hvert: *ö His gestures seem to point in nonexistent directions; then, little by little, some notions begin to find for themselves a potential [virtuel] home in these gestures.ö* (s. 29).¹⁸

David Abram: Naturen taler

Merleau-Pontys syn på språk må også ses i sammenheng med hans grunnleggende, fenomenologiske beskrivelse av mennesket og verden. Gjennom våre sanser deltar vi i utenverdens liv. Og denne erfaring av oss selv som kroppslig, sanselig vesen i en kroppslig-sanselig omverden er langt mer grunnleggende enn all vitenskapelige öobjektivitetö. Inspirert av Merleau-Ponty utvikler den amerikanske antropologen og filosofen David Abram (2005) et dypökologisk bilde av vår språkutvikling. Studiet av mange forskjellige orale kulturer som alle har en sjamanistisk og animistisk verdensoppfatning, gir innsikt i hvordan naturen *kan* tale til oss når vi har åpne sanser. Det er et forholdsvis nymotens (og vestlig) fenomen å se naturen som språklös. Selv såkalte livløse ting, som fjell og vann, har språk som ble eller blir forstått av australske aboriginere, stammefolk på østre Bali ó hvor Abram selv ble introdusert for naturens tale ó amerikanske indianere, inuitter osv. öNaturens bokö er ikke skrevet i et matematisk språk ó som Galilei hevdet ó, men i levende, følende, sanselige uttrykk. Ifølge Abram er vårt språk bare en fortsettelse av dette naturens språk:

Aktiv, levende tale er nettopp en slik gestus¹⁹, en stemmegestikulering hvor meningen ikke kan skilles fra ordenes lyd, form og rytme. Kommunikativ mening er alltid dypest sett affektiv. Den er rotfestet i en sanselig erfaringsdimensjon, født av kroppens opprinnelige evne til å være i gjenklang med andre kropp og med landskapet som helhet. (Abram 2005: 78)

I sin tolkning og videreutvikling av Merleau-Pontys språkteori går han nøye inn på sammenhengen mellom det opplevde språket i naturen og vårt eget språk. Vår opplevelse av verden gjennom sansene er en gjensidig tale, hvor ethvert fenomen er meningsbærende i seg selv. Derfor kan heller ikke språkets lyder være noe utenfor den verden de omtaler. Under den konvensjonelle meningen som språket har fått etter hvert, og til grunn for sistnevnte, ligger språklydenes egne følelsesmessige og sanselige uttrykk, som er en direkte imitasjon og avbildning av naturens tale. Han henviser bl.a. til filosofen Peter Hadrás, som har undersøkt ordene for hav og jord i 15 forskjellige europeiske og asiatiske språk. Han fant at ordene som betegner havet, konsekvent hviler på slike konsonanter hvor luftstrømmen ikke stoppes helt opp,²⁰ mens ordene for jord alle inneholder lukkelyder, dvs. lyder hvor luftstrømmen stoppes helt, slik som b, p, k. Det er lett å oppleve en sammenheng mellom det elementet som beskrives og lydene.

Denne undersökelsen bekrefter langt på vei Steiners beskrivelser av konsonantene som avbildning av omgivelsene. Abram snakker ellers lite spesifikt om konsonanter kontra

vokaler. Han tildeler stort sett alle språkets lyder den rollen som Steiner henviser til konsonantene, selv om han også snakker om følelsesuttrykk som dyrs og menneskers (som han også konsekvent kaller ödyrö) skrik. Beskrivelsen av det gamle semittiske alfabetet, som ligger til grunn for det greske og latinske alfabet, er imidlertid et meget interessant apropos til Steiners ideer om bokstavene:²¹

Oppfinnelsen som gav opphav til alfabetet (í) bestod i erkjennelsen av at nesten hver stavelse i språket hadde ett eller flere stille konsonant-elementer, pluss et element av lydlig pust ó det vi i dag kaller en vokal. De stille konsonantene ga den kroppslige rammen eller formen som den lydlig pusten måtte strømme gjennom. (Abram 2005: 100)

Det semittiske alfabetet, eller alef-betet var det første *fonetiske* alfabet, dvs. at det var tegn for språkets *lyder*, og ikke et bilde for hvert ord. Det hadde bare konsonanter. Vokalene, öthe sounded breathö måtte leseren selv legge til. Tegnene i alef-betet var imidlertid ennå avbildninger av elementer fra naturen.

Først med det greske alfabetet fikk vi skrifttegn som var helt løsrevet fra menneskenes naturlige omgivelser. Det semittiske tegnet alef, som også tilsvarte ordet for öokseö var f.eks. bildet av et oksehode med horn. Det ble snudd opp ned, og ble til den greske bokstevan alfa (som ikke betyr noe som helst i det greske språket), vår A. En rekke av bokstavene i alef-betet gikk inn i det greske i modifisert form; noen ble også betegnelser for helt andre lyder enn opprinnelig. Dermed var den direkte forbindelsen brutt mellom verden og tegnet.

Abram stiller spørsmålet om hvordan det kan ha seg at vi ikke lenger opplever naturens tale, når vi er sansende deltakere i en sanselig, talende verden, slik Merleau-Ponty har beskrevet det. Svaret finner han i skriftspråket, slik det utviklet seg i Grekenland, løsrevet fra bildet av naturens vesener. Menneskene begynte å lese fonetisk skrift, og sluttet å lese den sansede omverden. Den magien som vi opplevde i tidligere tider, og som naturfolk fortsatt opplever i møtet med sanseverden, opplever vi nå når vi ser disse små svarte tegnene og dermed öhörerö ordene, og kan leve oss inn i bilder og beskrivelser gjort av et annet menneske langt borte og for lenge siden.

Abram mener, med støtte i kulturhistorisk forskning, at skriftspråket var forutsetningen for å begynne å reflektere over egne tanker, eller for refleksjon overhodet.²² Når et språklig utsagn er skrevet ned, er det løsrevet fra den som snakker; det er blitt objektivt og kan betraktes. Abram beskriver en voksende avstand mellom mennesket og verden, født ut av skriftspråket. Fra det semittiske alef-betet til det greske alfabetet er det et spesielt stort sprang.

Han ser i stor grad også den greske filosofien som et resultat av skriften, fordi: *öDermed oppstod en ny refleksiv kraft, födt av forholdet mellom den skriftlärde og hans skrevne tekst.ö* (Abram 2005: 107, utheving i originalen)

Uttrykk og betydning ö igjen

Både Steiner, Merleau-Ponty og Abram benekter altså at språket skulle være et system av tilfeldige tegn med kun en konvensjonell forbindelse til en virkelighet utenfor det, mens de Saussure ö og mainstream lingvistisk teori ö holder fast på tesen om den vilkårlige eller arbitrære forbindelsen. En tidligere steinerskoleelev reagerte på denne tesen, enkelte andre kan nok også finne den usannsynlig. Men kanskje er denne oppfatningen også berettiget? I alle fall svarer den til en erfaring som er gjengs i vår kultur. Kanskje *oppleves* språket oftest tilfeldig og abstrakt, uten indre mening?

Og kanskje har det ikke bare, som Abram påpeker, mistet mye av sin opprinnelige forbindelse med vår naturlige omverden, men også med oss selv som talende? Merleau-Ponty (1994) skiller mellom *talende tale* og *talt tale*, hvor sistnevnte er språkene som ökonstituerede systemer av ordforråd og syntaks, de öudtryksmidlerö, der eksisterer empiriskö (s.167). Disse betegner han som öarkiv for og sedimentering avö den talende, uttrykksfulle, menings*skapende* talen. Små barn (som ennå ikke behersket et lager av ferdige uttrykk) og poeter eller filosofer (som bevisst bruker språket på nye måter på leting etter ny mening) er inne i denne *talende* talen.

Er det ikke en glidende overgang mellom disse formene for tale? Fra den første oppdagelsen av ordet, som i hele sin sanselige følelse er forbundet med en indre eller ytre erfaring, som er ett med den som snakker, i öyeblikket, til den tomme frasen, som har mistet alt sitt innhold både for den som taler, og den som lytter? Kanskje står språket alltid i fare for å bli et system, en östrukturö løsrevet fra virkeligheten, som danner sin egen, rent formelle virkelighet ö ? Et eksempel er de vitenskapelige fagspråkene, hvor begrepet ökodeö virkelig kan være på sin plass. På den ene siden må det stadig skapes nye begreper for nye fagområder, hvor ny mening *skapes* som talende tale; på den annen side har jeg ofte opplevelsen av at mange av de samme begrepene står på grensen til å bli innholdsløse, tomme fraser som man kan skjule seg bak når man ikke *helt* vet hva man snakker om, fordi man ikke helt har gjort det til sitt eget. Men også ord som for generasjoner har hatt en dypfølt mening, som ökjærighetö, ölykkeö og til og med ökunnskapö, står i fare for å forflate til tomme klisjeer gjennom lang tids misbruk. Ord mister innholdet når de ikke blir brukt, men også når de blir brukt for mye og for lett.

Abram gir som sagt det fonetiske skriftspråket skylden for at våre moderne språk i så stor grad har mistet forbindelsen til naturen. I første kapittel skrev jeg litt om hvordan steinerpedagogikken faktisk prøver å bøte litt på dette. Ved å gjenskape en ny, opplevd forbindelse mellom skrifttegnene og en sanset omverden (konsonantene) og et indre følelsesuttrykk (vokalene) vil den la det oppvoksende menneske få muligheten til å beholde opplevelsen av forbindelse med verden, samtidig som de tilegner seg skrifttegnene som de konvensjonelle sedimenter av en levende språkstrøm. Gjennom fortsatt å pleie språket, både morsmålet og fremmedspråk, gjennom resitasjon, poesi, forskjellige litterære stilarter (med vekt på *opplevelsen* før analysen og klassifiseringen), osv., prøver vi å videreutvikle og bevisstgjøre denne samme forbindelsen *samtidig* med at abstraksjons- og refleksjonsevnen vokser. Til og med i grammatikken finnes det som vi skal se inngangsporter til et opplevd sjelelig element.

Avstand og nærhet i språket

Fra å ha sett på hva lydene kan uttrykke, vil vi gå videre til å se på aspekter av mening, slik de kommer til uttrykk på ord og setningsnivå. De kan beskrives som en bevegelse mellom nærhet og avstand til det vi erfarer. For å vite om noe, må vi ha en viss avstand til det. Det vi selv gjør, kan vi ikke *vite* noe om før etterpå, kan vi vel? Er det ikke slik at når vi vet om og betrakter det vi gjør, tilsynelatende samtidig med at vi gjør det, er det fordi vi stadig veksler mellom å være *i* det, og det å trekke oss litt ó nesten umerkelig ó tilbake og reflektere?

I språket veksler vi for eksempel mellom forskjellige ordklasser når vi snakker, fra direkte uttrykk for følelser, interjeksjonene, til uttrykk for handlinger, verb, hvor vi ennå er tett forbundet med en aktivitet, til adjektiver hvor vi, uten at vi alltid er oss det bevisst, setter oss selv i forbindelse med den gjenstand eller erfaring vi snakker om, det er hyggelig eller uhyggelig, vakkert eller stygt, lett eller vanskelig ó for meg som sier det. Og vi går i nesten hver eneste setning så langt som til å betrakte *gjenstanden* og gi den *navn* idet vi kommer til *substantivet*.

La oss nå se på et ganske aktuelt utsagn: öHuff, det er jammen slitsomt å skulle prøve å forklare denne saken.ö öHuffö er et rent følelsesuttrykk, i dette tilfellet et uttrykk for et viss frustrasjon etter å ha sittet en stund for å prøve å finne en innfallsvinkel. Så kommer en sekvens hvor adjektivet öslitsomtö er sentralt. Det uttrykker her noe av det samme som huff, men i begrepslig form, og gir et mer bestemt innhold til öhuffö som i utgangspunktet bare er et uttrykk for en eller annen form for fysisk eller sjelelig ubehag. Etterpå kommer verbene og forklarer hva slags aktivitet jeg er inne i og strever med. Fra interjeksjonen og til verbene i

akkurat denne setningen merker jeg egentlig ikke så stor forandring, öå skulle prøve å forklareö kjennes for min opplevelse ut som omtrent synonymt med öslitsomtö. Det er forklaringen, og særlig det å prøve å forklare og ikke helt få det til, som er slitsomt, og derfor begynner setningen med interjeksjonen öhuffö²³ (som muligens er litt sterkere). Først når jeg kommer frem til ödenne sakenö, opplever jeg en merkbart annerledes indre tilstand eller bevegelse. Jeg trekker meg litt tilbake og betrakter ösakenö. En lettelse. Objektivisering og frigjøring.

Virkeligheten kan altså så å si gå fra å være subjektiv (i betydningen helt intimt forbundet med meg selv) til å bli objektiv (i betydningen noe som er utenfor meg og gjenstand for min betraktning) i en eneste setning. Rudolf Steiner (1980) legger vekt på disse forskjellene i forbundethet og avstand som ligger i de forskjellige ordklassene når han snakker om språk- og grammatikkundervisningen. Det dreier seg om å bringe det opp i bevisstheten som elevene allerede gjør ubevisst, nemlig en bevegelse mellom forskjellige grader av forbundethet med verden. Gjennom substantivet avsondrer jeg meg fra gjenstanden. Gjennom adjektivet forbinder jeg meg igjen med den. Egenskapen som jeg iakttar, knytter et bånd mellom meg og det som har egenskapen. Når det gjelder verbene, så er vi ikke bare forbundet med aktiviteten; vårt jeg ögjör medö det som verbet uttrykker i det vi uttaler det eller hører det.

Heinz Zimmermann (1997) beskriver denne veien fra enhet med verden til avstand til den ved hjelp av en serie uttrykk. De kunne vært uttrykt av forskjellige mennesker og slik vise til forskjellige bevissthetstilstander eller utviklingstrinn fra barn til voksen f.eks., eller av en og samme person som uttrykk for en bevissthetsprosess/-bevegelse. Prosessen går fra lyd (I) til ord (II) til setning (III):

I
Brr! Huh!

II
Kalt! Eisig!
Diese Kälte!

III
Das Wasser kühl.
Das Wasser ist eisig.
Das Wasser hat nur 15 Grad.

(Zimmermann 1997: 19)

III er også en prosess fra mer subjektive til mer objektive setninger. Forskjellen mellom å si at öVannet er iskaldt!ö til det nøkterne öVannet er 15°ö er en forskjell i avstand til gjenstanden, her vannet. Fra å stikke fingeren eller foten eller hele kroppen i det kalde vannet til å måle gradene med et termometer, og kanskje føre tallet opp i en tabell.

En annen måte å gå fra det bevegelige, levende til det stivnede faste beskriver Steiner (1980, 9. foredrag) med utgangspunkt i subjektløse setninger. På norsk handler slike oftest om

været: öDet regnerö. Det eksemplet nevner Steiner også. Grunnen til at det ikke er subjekt i en slik setning, er at vi selv ikke kan skille oss helt ut fra det som skjer. Vi er *ett med* hendelsen. öIsær når vi ikke har paraplyö (9. foredrag s. 3.) som han sier. Det er kanskje ikke helt lett å gripe dette eller være umiddelbart enig. Men det er noe fundamentalt, totalt, med været, og hvis vi tenker på at språkets strukturer stammer fra tider hvor mennesket var priggitt elementene, vind og vær på en helt annen måte enn i vår moderne kultur hvor man i enkelte storbyer kan bevege seg rundt uten å merke hvilken årstid det er, så er det kanskje likevel ikke helt urimelig.²⁴

Når vi skal vise overgangen fra det bevegelige til det stivnede, trenger vi imidlertid et verb som kan fungere både med og uten subjekt. Siden Steiners eksempel for å bruke i undervisningen, på tysk: öes grüntö, ödie Wiese grüntö, ödie grüne Wieseö (Steiner GA 294: 132) ikke fungerer så godt på norsk, hvor man har oversatt öes grüntö med passivformen ödet grønnesö (s.2) prøver jeg å lage et eget eksempel²⁵: Sett at jeg kommer inn i, eller oppholder meg over natten i et riktig gammelt (og ukjent) hus. Så hører jeg en lyd: öDet knirkerö. Så lurur jeg straks på: öHva knirker?ö Jeg leter etter årsaken til å noe skjer eller ögjörö. Så finner jeg ut at det er den gamle døra som knirker. öDøra knirkerö. Men hvis vi skal følge den samme prosessen som Steiner viser, trenger vi et tredje stadium: öDen knirkende døraö.

Det første stadiet, den subjektløse setningen kaller Steiner en öslutningö (Schluss). Neste stadium: öDøra knirkerö kaller han en ödomö (Urteil). Hvorfor han bruker disse uttrykkene vil vi komme tilbake til litt senere. Det siste stadiet, öden knirkende døraö kaller han et öbegrepö. Da er bevegelsen kommet til ro. Den aktiviteten som først stod alene som en subjektløs setning, videre ble forbundet med et subjekt og dermed mer gjennomskuelig, er til slutt blitt borte som verb, og er blitt et attributt, en egenskap ved substantivet. Verb og substantiv er blitt ett i det som Steiner her kaller öbegrepö.

Hvorfor må det være tre trinn egentlig? Oftest vil vi bare registrere to. Vi hører en lyd, vi identifiserer gjenstanden som forårsaket lyden. I det samme gamle huset: öDet rasler.ö öDet er bare en mus.ö Eller til å med, om jeg er alene: Første tilstand: öDet rasler!ö, jeg er oppmerksom på raslingen og ser meg engstelig rundt, jeg er inne i engstelsen, den kryper oppover ryggen min, jeg er på gyngende grunn. Andre tilstand: öMus!ö Jeg identifiserer årsaken, og får avstand til fenomenet. Jeg faller til ro, er fri igjen. Antagelig ville Steiner ha ment at vi likevel går en vei fra slutning: noe ögjörö, til dom: subjektet, det som ögjörö er identifisert, til begrep: verbalet er ufarliggjort som en del av subjektet, de to er blitt en enhet, raslingen hører til musen og er ikke lenger noe uforståelig, skremmende. Jeg tror han har rett, i alle fall stemmer det i forhold til akkurat den typen situasjon. Når vi er kommet til

begrepsstadiet i denne prosessen, har vi avstand til verden. Det som vi før var inne i, er nå et objekt, identifisert, kontrollerbart, utenfor oss. Men samtidig er noe levende, bevegelig ó i denne situasjonen riktignok på en ubehagelig måte ó stivnet.²⁶

Aksel Hugo (1995: 47 ff) beskriver hvordan hele språket er uttrykk for en indre bevegelse, öperspektivbevegelseö, enten vi snakker eller skriver. Når vi lytter eller leser, må vi gjøre den samme bevegelsen etter om vi vil forstå. For å vite om noe i verden, må vi *både* ha *forbindelse med* det, og en *avstand til* det, vi må både gå inn i det for å lære det å kjenne, og ut av det for å betrakte det. Det samme gjelder for våre egne erfaringer, vi må *først gjøre* dem, så må vi få en viss avstand til dem for å *forstå* dem. Han viser hvordan vi når vi snakker eller skriver stadig skifter perspektiv. Et tydelig eksempel på det er de personlige pronomener. 1. person er mitt eget perspektiv:

Med ordene øduø eller ødereø plasserer jeg meg i et dialogisk deltagerperspektiv til den som omtales ó med ordene ødeø ødenø øhanø eller øhunø stiller jeg meg i et avstandsbetraktende tilskuerperspektiv. (Hugo 1995: 59)

Et interessant aspekt som Hugo peker på, er vår evne til å sammenfatte en hel setning eller en hel fortelling i en enhet, til et begrep. Det kan for eksempel gjøres med å sette konjunksjonen øatø foran setningen. øAtø innleder som kjent en bisetning eller leddsetning som fungerer som et setningsledd. At-setninger kalles i grammatikken substantiviske leddsetninger, fordi de fungerer på samme måte som et substantiv eller et pronomener, dvs. som subjekt eller objekt i en overordnet setning. Vi ser sammenhengen med Steiners bevegelse, slutning ó dom ó begrep. Begrepet er et utvidet substantiv. Engen og grønneten er blitt en enhet: ödie grüne Wieseö, eller i mitt eksempel: den knirkende døra. La oss prøve med en at-setning: öAt man hører mange rare lyder i et gammelt hus som har stått tomt lenge, er helt naturlig.ö Her er det en forståelse påer som snakker, i trygg avstand fra de skremmende lydene. Men det kunne også vært jeg selv som prøver å berolige meg i situasjonen. Og selv om jeg kunne endt setningen på mange forskjellige måter, f.eks: öí , er jammen uhyggeligö, uttrykker at-setningen likevel en viss avstand til og oversikt over situasjonen som en helhet.

Det kan nå passe å prøve å forstå den veien Steiner leder oss i uttrykkene öEs grüntö (slutning), öDie Wiese grüntö (dom) og ödie grüne Wieseö (begrep). Begrepet kommer sist. Det er avslutningen på en prosess som sammenfatter noe til en enhet. Enheten kan også være bare et substantiv. Forut for dette begrepet går en prosess som vi allerede er inne i. Ifølge Steiner (1989, 1)²⁷ er vi alltid i gang med å trekke slutninger ut fra det vi kjenner til fra før i livet. Og han ser ut til å mene at utgangspunktet er en handling, et verb. Som eksempel

beskriver han hvordan vi går inn i dyrehagen og ser en løve i et bur. Da vil vi raskt ha begrepet ölöveö. Men Steiner påpeker at når vi er kommet til begrepet løve, har vi allerede gått gjennom en prosess av slutning og dom. Vi har med oss alt det vi har lært om dyr når vi nærmer oss løven. Vi ser at løven gjør som dyr pleier å gjøre (f.eks. beveger seg på alle fire), og feller dommen: Løven er et dyr:

Hvis vi ikke, når vi går ind i menageriet, skiller vores iakttagelse af løven ud fra hele den øvrige livserfaring, så er det første, som vi utfører i menageriet, det, at vi drager en slutning. (Steiner 1989, 1: 114)

Det som beskrives her er at i begrepet løve ligger allerede en slutning og en dom, kanskje er det til og med flere slutninger og dommer som ligger bak dette. Den raske prosess som skjer når vi iakttar dette vesenet, og registrerer at det: har en dyreaktiv adferd, det beveger seg som et dyr, og ser at: ja, det er et dyr, eller løven er et dyr, til vi har sluttet det hele inn i begrepet ölöveø er en hel liten historie. Ikke bare våre tidligere erfaringer med løver, men også med dyr er innbefattet i begrepet. I begrepet ölöveø ligger begrepet ødyrøgjemt. Og idet det sammenfattes i begrepet, er den bevegelige prosessen kommet til en ende.

Hvis vi vil betrakte min opplevelse med musen i det gamle huset, så ser vi det samme der. Idet jeg oppfatter at det vesenet som piler over gulvet er en mus, og i samme øyeblikk har fått plassert den erfarte raslingen inne i det samme begrepet, har jeg sammenfattet en hel historie. Historien om det som gjorde at jeg kunne gjenkjenne dette lille vesenet som, ikke bare et dyr, men en bestemt dyreart, er sammenfattet, sammen med raslingen, og min engstelse parett med en viss nyssgjerrighet, i begrepet ømusø²⁸ Og for å komme tilbake til perspektivbevegelsen: Jeg er kommet på utsiden av hele historien ømusø og betrakter den utenfra.

Nå har jeg beskrevet prosessen slutning ó dom ó begrep som noe som forløper i tiden, men det er like viktig, og kanskje noen ganger mer riktig, å se den som noe som finnes inne i begrepet, at disse prosessene går inn i hverandre i hvert øyeblikk, og ligger som en egenbevegelse (Hugo 1995) bak eller rettene i, ordet mus.

Mellom polare krefter

Jeg vil forsøksvis introdusere et begrepspar som Steiner bruker mye, blant annet i beskrivelsen av polariteten mellom nærhet og avstand slik vi har sett det gjennom forskjellige språklige uttrykk. Det er begrepsparet ösympatiö og öantipatiö. Det må med en gang understrekes at Steiner ikke legger noen slags moralsk vurdering inn i disse begrepene, slik at sympati er noe bra, mens antipati er noe dårlig. De beskriver hos ham to krefter eller tilstander

som vi som mennesker beveger oss imellom, eller som beveger seg i oss. Sympati kan som en begynnelse beskrives som en tilstand av enhet med omverden, mens antipati er avstand og løsrivelse. Et sunt menneskeliv er avhengig av en riktig balanse mellom disse polare kreftene. Hva som er den riktige balansen, har ikke noe enkelt svar, siden det varierer med menneskets alder, men også mellom våre forskjellige sjelsevner, mellom tenkning, vilje og følelse ó blant annet.

Hvis vi ser på barnets utvikling, så kan den ses som en prosess fra total sympati, hvor det lille barnet ikke skiller seg selv fra omgivelsene, mot stadig mer antipati, avstand, til man har oppnådd en voksen selvbevissthet. Her kan det kanskje også lettest bli forståelig hvorfor og hvordan Steiner bruker ordet öantipatiö. Et av de første tegnene på en våknende selvbevissthet er at barnet begynner å si önei!ö sånn i to-treårsalderen; den såkalte trassalderen. öNeiö er et antipatisk ord, selvfølgelig, men helt nødvendig for å markere grensen mellom seg selv og omgivelsene. Helt nødvendig for bevissthet. Antipati og bevissthet hører altså sammen. Total sympati ville innebære å gå totalt opp i omgivelsene, smelte sammen med dem, og dermed miste seg selv. Total antipati er fullstendig avstandtagen fra omgivelsene. Jeg vet ikke om det kan likestilles med hat, for selv hat krever et engasjement. Steiner bruker av og til ordet övemmelseö for å sette det på spissen. Vi vemmes ved tingene, eller frastøtes av dem, vi skyver dem fra oss for å komme til bevissthet om dem som objekter og oss selv som subjekt. Derfor barnets trass, som tydelig markerer grensen for barnets kropp. En to-treåring kan med voldsom energi nekte å kle av eller på seg. Alle som har hatt med en toåring på helsestasjonen for veiing og måling osv. har vel opplevd denne markeringen. Vi vet at trassen er et godt tegn, selv om det er slitsomt for de voksne í

Det er ikke meningen å beskrive barnets utvikling mot selvbevissthet, bare å vise at uttrykket öantipatiö kan være berettiget om en kraft som får oss til å ta en viss avstand til verden, og dermed bli bevisst om oss selv.

I forbindelse med språk virker polariteten mellom sympati og antipati på mange plan. Sist så vi bevegelsen mellom det Steiner kaller slutning, dom og begrep. Begrepet har mest antipati i seg. På ordplanet er det substantivet som er det mest antipatiske, mens interjeksjonene er den mest sympatiske av ordklassene. I interjeksjonen er vi ett med en opplevelse; i verbet gjør vi en handling med, lever vi med i en prosess. I substantivet betrakter vi. På det semantiske planet, eller meningsplanet, kan vi også skille mellom setninger hvor vi er mer forbundet med det vi beskriver, og setninger hvor vi betrakter noe mer fra utsiden, som i eksemplet med det kalde vannet.

Også innenfor ordklassene virker denne polariteten mellom medlevelse og

avstandsbetraktning. Se f.eks. på verbets tider. I presens er vi mest til stede. Preteritum brukes vanligvis når vi skal fortelle en historie om noe som har skjedd. Men vil jeg gjøre fortellingen mer spennende eller få frem aktualiteten i det jeg skriver, kan jeg plutselig skifte til presens, såkalt historisk presens: Jeg åpnet forsiktig den gamle døra, da hørte jeg en raslende lyd. Hva kan det være? Det knirker uhyggelig i de gamle plankene. Jeg lister meg inn på kjøkkenet, og hva får jeg se? Osv. Men når vi er kommet til perfektum, er det gjort. Vi har fått avstand til handlingen.²⁹

Men også på lydplanet snakker Steiner (1980: 2. foredrag, s 3) om sympati og antipati:

Når vi føyer en konsonant sammen med en vokal, føyer vi alltid sympati og antipati inn i hverandre, og vår tunge, våre lepper og vår gane er der egentlig for å gjøre seg gjeldende som antipati-organ, for å hemme tingene, holde igjen. Hvis vi bare talte i selvlyder, i vokaler, så ville vi bare hengi oss til tingene. Vi ville egentlig flyte sammen med tingene í (í) Derfor kan De rett og slett oppfatte språket som et møte mellom sympati og antipati.

På den annen side er det også forskjell på mengden sympati fra den ene vokal til den andre. Interjeksjoner kan jo også uttrykke de forskjelligste følelser. A er den aller mest sympatiske av alle lyder, nesten bare en åpen strøm av luft som tar med seg en lyd på veien, mens E har en svak antipati med seg (Steiner 1972). Det ser ut som at dess mer motstand luftstrømmen støter på, dess mer den formes, dess mer kommer det antipatiske elementet inn: öDie Vokale geben uns die Substanz, den Stoff. Die Konsonanten plastisieren dasjenige, was die Vokale als Substanz geben.ö³⁰ (Steiner 1972: 25)

Denne dualiteten, bevegelsen mellom å være ett med noe, og det å ha avstand, betrakte, reflektere, *forme*, er altså noe som kommer til uttrykk kontinuerlig gjennom språket. Det er grunnleggende krefter i mennesket som slik kommer til uttrykk, det egentlig sjelelige, følelsesmessige element. Beskrivelsene av disse to kreftene er svært kompliserte og mangesidige, siden de virker inn på forskjellig måte i alle våre sjeleytringer. Her skulle det bare henvises til dem i forhold til språk.

Det sies at vi en gang ble drevet ut av paradiset, og skimter vi ikke ennå paradiset porter et sted der i det fjerne bak oss? Men visste vi at vi var der, mens vi var der, eller vet vi det bare nå etterpå når vi ser oss tilbake på det vi har tapt? Visste vi at paradiset var godt å være i den gang da vi ennå ikke hadde spist av kunnskapens tre - eller er det gode å ikke vite, og ikke engang vite

at vi ikke vet, fordi det ennå ikke er noe å vite. For mange av oss er barndommen et sånt paradiset – som vi har glemt at vi ikke visste noe om da vi var der, og at det kanskje var grunnen til at vi var der – i paradiset mener jeg –; vi husker vel ikke egentlig at vi var der, bare ytterkantene av paradiset husker vi, og den hastige utgangen gjennom portene hvor engler med flammesverd forhindret retturen for alltid – kanskje er det vårt første virkelige minne, i blindt løp vekk, for så å komme til en posisjon hvor vi kunne betrakte porten og gjerdet rundt hagen, og i sorgen over tapet skjønne at vi nå hadde kunnskap om godt og ondt.

Ekskurs: Formdrift og stoffdrift hos Friedrich Schiller

Når jeg leter etter noe i verden utenfor Steinerskolen og antroposofien som begrepsparet *sympati* og *antipati* kan sammenlignes med, finner jeg Schillers (1991) begrep om *stoffdrift* og *formdrift*. Det ligner på *sympati* og *antipati* hos Steiner, eller rettere, Steiners begreper ligner på Schillers slik jeg oppfatter det. Å finne ut i hvilken grad begrepene dekker hverandre ville kreve en egen oppgave.

Mennesket har i seg en side som er ren natur, ren sanselighet. Schiller beskriver den også som ren passiv mottagelighet og åpenhet overfor verden. Schillers beskrivelse kan virke motsetningsfylt. På den ene siden er stoffdriften ó et uttrykk han for øvrig ikke bruker mye ó en vill, rå naturdrift, en naturkraft, selve livet, ubehersket følelse og vilje; på den annen side er den en passiv åpenhet for sanseverdenen. Det blir forståelig hvis vi tenker på at aktivitet er noe som kommer fra et individ, et menneske som allerede er dannet, som er blitt til som person. Den rene naturdrift er som passivitet å regne, fordi mennesket *som menneske* ennå ikke har grepet tak med sin formende fornuftsevne. Beskrivelsen av overgangen fra den passive til den aktive tilstand samsvarer helt med vår beskrivelse av nærhet og avstand, *sympati* og *antipati* i språket:

Så lenge mennesket, i sin første fysiske tilstand, bare passivt opptar sanseverdenen i seg, er det ennå fullstendig ett med denne tilstand. Og nettopp fordi det selv bare *er* verden, eksisterer det ennå ingen verden *for* det. Først når mennesket i sin estetiske tilstand stiller verden opp utenfor seg eller *betrakter* den, skiller dets personlighet ut fra den. (í)
Betraktningen (refleksjonen) er menneskets første frie forhold til det univers som omgir det. (Schiller 1991: 108)

Her omtaler Schiller den öestetiske tilstandö som den som frigjør mennesket fra sansenes tvang (og ubevissthet) og gjør mennesket fritt. Denne tilstand er öformet livö. Det er den frie

mellomtilstanden mellom ren sanselighet og ren form. For fornuften, på sin side, vil aktivt omforme alt, gjøre alt forståelig; den skaper regler og normer, den regulerer livet og gjør verden og livet til objekt for dens dømmende og vurderende blikk. Mennesket får overtaket over verden, men står samtidig i fare for å fjerne seg fra verden, og leve i abstrakte tankebaner eller etter strenge moralske skjemaer og dermed miste den umiddelbare nærheten til livet, den åpne mottageligheten for sansenes glede og smerte. Formdriften, når den blir ensidig, blir like tvingende som stoffdriften var det før. Schiller var begeistret for Kants moralfilosofi, men opplevde også noe tvingende og livsfornektende ved det strenge pliktbegrepet ó hvor man for å være moralsk ikke bare skal handle riktig, i overensstemmelse med plikten, men *av* plikt ó noe han gav uttrykk for i dette berømte verset:

Gewissensskrupel.

Gerne dienøich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung,

Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten,

Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut. (Steiner 1993,1: 113-14)³¹

Schiller mente det måtte være mulig å være moralsk, aktivt handlende, formende uten å miste kontakten med livets umiddelbarhet. Denne muligheten finner han altså i det estetiske, eller i *lekedriften*, den frie formingen av stoffet. Formet liv og levende form. Den er ikke en slags *blanding* av sanselighet og fornuft, men en tilstand hvor begge drifter gjennom hverandre kan komme til sin fulle utfoldelse. Prototypen på denne utfoldelse er kunsten, den skjønne illusjon som ikke har noe ytre formål, men er et mål i seg selv. Det første tegn på kultur er ifølge Schiller at man begynner å pynte seg, å dyrke det vakre uten tanke på nytteverdien. Han ville ikke dermed prise de høyere klassers dekadente leker, men sann kunst som åndeliggjøringen av det sanselige og sanseliggjøring av det åndelige. Riktignok vil denne fullkomne skjønnhet aldri *helt* la seg erfare, siden mennesket ikke er et fullkomment vesen, det vil alltid være en viss overvekt av sanseligheten over fornuften eller av fornuften over sanseligheten, både i det enkelte menneske og i ethvert kunstverk. Men vi kan alltid etterstrebe denne harmoni.

Sammenligning

Hvis jeg skal sammenligne Steiners begrep om sympati og antipati med Schillers stoffdrift og formdrift, må jeg bare først slå fast at Steiner, etter hva jeg kjenner til, ikke har innført et eget begrep for en harmonisering av de to kreftene. Det dreier seg selvfølgelig også hos ham om en harmonisering, men kanskje mer i form av at de får virke til rett tid og på rett sted. Det lille

barnet *skal* få være i en tilstand av total åpenhet overfor sanseverdenen, men det er også viktig å bringe inn den riktige formkraft til rett tid ó og på riktig måte.³²

Stoffdrift, sansedrift, liv, åpenhet, svarer i stor grad til sympatibegrepet hos Steiner. Vi smelter sammen med verden gjennom sansene, og så lenge bare denne kraft er virksom, skiller vi ikke oss selv fra verden, og vet ikke om oss selv. Formdrift, fornuft, moralnormer svarer i stor grad til antipatibegrepet hos Steiner. Det er bevissthetens drift, jegets markering av seg selv. Skjønt når vi kommer til det evige og uforgjengelige, som hos Schiller svarer til formen, vil bildet (muligens) ikke være helt det samme. For Steiner er sympatien like åndelig ó og evig ó som antipatien, som sansningen og viljen er like åndelig som intellektet. Men det er en ånd som ennå ikke er blitt bevisst seg selv i verden. Også Schiller ser imidlertid ånden som noe som virker i begge de to driftene eller begge virker i ånden, mens ånden selv er överken materie eller form, verken sanselighet eller fornuft.ö (Schiller 1991: 83).

Kort oppsummering av del 1

Hvor er vi nå kommet i forhold til de tre spørsmålene som er tema for oppgaven? Vi har beveget oss mest i det midterste spørsmålet öhva er språk?ö og har prøvd å skape en slags fenomenologisk öjordbunnö. Eller slik var det tenkt. Vi har slått fast at lydene i språket *ikke* har en rent vilkårlig og konvensjonell forbindelse til omverden, men at de har vokst ut av en opplevelse av former og lyder i naturen og av en indre følelses kvalitet, og at alfabetets tegn er stivnede uttrykk for et slikt bevegelig, sanset og følt inntrykk.

Videre har vi sett at det også i språkets grammatiske struktur finnes en bevegelse mellom avstand og nærhet, mellom å være helt inne i noe, ett med en aktivitet, til å være utenfor og betrakte. Denne polariteten mellom avstand og nærhet, mellom bevegelse og stillstand, som vi også med Steiner har kalt polariteten mellom sympati og antipati, finnes på alle plan i språket, mellom lydene, mellom ordene (ordklassene), mellom uttrykksmåter, mellom forskjellige språk, og, som vi har sett gjennom Abrams undersøkelse, mellom talt språk og skriftspråk. Ja, det samme prinsippet kan med fordel også anvendes på Merleau-Pontys skille mellom *talende tale* og *talt tale*. For det dreier seg i alle tilfellene om noe som er i levende bevegelse, i tilblivelse, noe som vi er ett med og som er ett med oss, og at dette levende, denne dynamiske bevegelsen stivner, dør hen. Og vi kan betrakte den.

Det har også vært gitt noen antydninger, om ingen eksplisitte svar på spørsmålet om hvorfor lære fremmedspråk i skolen. Når det gjelder det store innerste/ytterste spørsmålet, öer tegnet et tegn på noe?ö så har det snarere ligget og ulmet, ikke minst når vi snakker om forholdet mellom uttrykk og betydning, mellom språk og natur, forhåpentligvis har det

modnet også, underveis. Jeg tror at spørsmålet om hvorfor undervise fremmedspråk, vil besvare seg selv når det store spørsmålet om tegnet kommer mer i fokus. Og den fokuseringen vil også, om ikke *svare* på spørsmålet om hva språk er, så i alle fall gi et større bilde og nye spørsmål.

Det store spørsmålet: Er tegnet et tegn på noe?, har jeg stort sett latt ligge, selv om det er til stede og gjør seg gjeldende hele tiden, sammen med enda mer grunnleggende spørsmål som ikke har fått ord. Hver gang de har blitt plagsomt nærværende, har jeg lagt dem til side og kanskje skrevet: dette må vi komme tilbake til senere i oppgaven. Når senere? Skal jeg alltid bare utsette det vesentlige til senere, og bare bevege meg på overflaten? Tør jeg ikke komme inn i spørsmålet, kanskje jeg mister det korrekte akademiske språket mitt da, seiler ut på dypt filosofisk farvann og glemmer å finne en kilde å henviser til? Eller er det mer som filosofen Descartes (1992), som brukte mesteparten av sitt liv til mindre vesentlige ting, som nye matematiske oppdagelser, før han følte seg i stand til å sette seg ned i meditasjon over de store spørsmål om et sikkert grunnlag for erkjennelsen? Uten sammenligning for øvrig, jeg føler meg som Descartes, og venter ennå på det rette tidspunkt. Ikke at jeg, som Descartes har som mål å løse problemet, slike mål hadde man i renessansen, og vi sitter igjen med de nye problemene det skapte. Ja, ikke minst Descartes ble skyld i mye, der han satt ved peisen i sin slåbrok og mediterte over hva vi kan vite helt sikkert, og da bare fant dette ene sikre holdepunktet: Jeg er et tenkende.

Hvordan hadde verden sett ut om han ikke hadde kommet dit? Kanskje hadde vi beholdt noe av vår uskyld da, fortsatt trodd at smak og lukt og klang og farger var virkelighet, og ikke tenkt på at det kan være en drøm at jeg sitter her, og bare ha dette ene spinkle punktet å holde i? Nå er det selvfølgelig ikke Descartes eller hans samtidiges skyld at vi mistet uskylden, den ble borte lenge før. Har Han skylden som sa at "Mitt rike er ikke av denne verden"? Var det Sokrates kanskje, med sine irriterende intrikate spørsmål, han som ikke godtok det konkrete eksemplet, men forlangte definisjoner? Eller var det Moses, han som brakte Loven ned fra fjellet, skrevet på stein av Guds finger? Eller var det Abraham, han som ville ofre sin sønn, sitt eget kjøtt og blod, til en gud som ikke kunne ses med

fysiske øyne? Eller var det Eva i Edens hage, hun som så at treet var godt å ete av? Var det allerede da det begynte? Var det kanskje uunngåelig det Descartes fullførte, å gi oss navnet til Den navnløse, Jeg er, uten å kunne begrunne det på annen måte enn gjennom dette luftige: Jeg tenker.

Jeg har et kjærlighetsforhold til gamle Descartes. Årelangt. Det fascinerer meg at vokset som han holder i hendene - der han sitter ved peisen i slåbroken sin -, som kan formes, smeltes og brennes - har en eksistens som bare kan gripes av ånden. Nå har vi hørt om hvordan språket speiler landskapet, og at vi er i en kroppslig forbindelse med andre levende og livløse kropper. Som om vi kunne leve i total sanselig harmoni med naturen. Men - ble det ikke litt blodfattig dette - altså ikke det at eksistensen til vokset bare kan gripes av ånden, nei, ble det ikke litt blodfattig med all denne sanseligheten? Paradisisk blodfattig. Er det ikke noe som mangler? Jammen godt at gamle Descartes dukket opp nettopp nå! Han har mange mangler han også, bevarer, innfører dualisme mellom "utstrakte substanser" og "tenkende substanser" - hvor vår kropp hører til førstnevnte og vår sjel hører til sistnevnte -, men han fornekter i alle fall ikke at jeg er jeg, og at jeg som menneske faktisk - og helt berettiget - utøver denne genuint menneskelige aktiviteten, at *jeg tenker*.

FØRSTE MELLOMSPILL: EN FLIK AV VERDENSPROSESSEN

Jeg er fortsatt, etter mange år, og etter å ha blitt stadig mer oppmerksom på de fatale konsekvensene av hans dualisme, likevel begeistret for Descartes. Denne besinnelsen på sin egen tenkning, grundig og nøyaktig, men lett å følge. (Jeg kjenner en som aldri hadde forstått matematikk, men plutselig forstod mye mer etter å ha lest *Meditasjoner*.) Selve argumentet, at jeg uten tvil måtte övære til dersom jeg overbeviste meg om [dvs. tenkte] noe ö (Descartes 1992: 30), er jo enkelt og innlysende öcommon senseö. Det er ikke det som fascinerer meg. Det er prosessen, å sette seg ned for tenke over, legge merke til, betrakte, stille spørsmål ved, noe som vi ellers tar som en selvfølge. Det er riktignok filosofiens vesen å gjøre nettopp det. Men Descartes snakker med seg selv, og tar dermed meg med inn i refleksjonen, og i opplevelsen. Og jeg blir grepet av den. Hvis jeg prøver å tenke bort hele verden, og ser hva som *ikke* lar seg tenke bort, så blir jeg oppmerksom på denne *aktiviteten*. Argumentet er enkelt, men opplevelsen kan være magisk. *Tenke bort* tenkningen kan jeg ikke. Og så blir jeg klar over dette selvfølgelig, men likevel forunderlige, at når jeg *ikke* tenker, f.eks. når jeg sover, så vet jeg ikke om meg selv.

Refleksjon og selvbevissthet

Så er jeg da også et sånt vesen, som blir klar over seg selv gjennom sin *egen virksomhet*. Det er ikke dermed sagt at jeg er bare et sånt vesen, öet tenkendeö, men *det* er jeg i alle fall også. Jeg hører til de av jordens vesener som kunne finne på å tenke bort resten av verden, innbefattet min egen kropp. Kanskje i et anfall av overmøt. Men erkjennelsen av denne muligheten gjør meg også ytterst ensom. Utenfor verden, så å si. Kastet ut. Jeg er her, og verden er der. Dette har vært situasjonen for, i alle fall det vestlige, mennesket siden renessansen. Kanskje kunne situasjonen også ha vært en annen? Men hit er vi altså kommet. Og vi begynner å stille spørsmål som: hvordan kan subjektet få forbindelse med objektet?, hvordan kan jeg erkjenne tingen i seg selv når jeg ikke kommer utover min egen bevissthet?, hvordan kan ånden gripe materien? osv. Og vi legger ikke merke til at vi derved har stilt opp en motsetning som vel kjennes naturlig for det vestlige menneske etter renessansen, men som ikke dermed er nødvendig i betydningen naturgitt.

Refleksjonen fører med seg en stadig større avstand til verden. Denne utviklingen, som gjorde et markant sprang med filosofiens begynnelse i Grekenland, og et nytt avgjørende skritt i renessansen, fortsetter inn i vår egen tid. Den har gjort oss fremmede i forhold til naturen og hverandre, og har ført til vår tids miljømessige katastrofer. Med Steiners begreper

kan vi si at menneskeutviklingen har gått fra sympati i form av enhet med verden, mot en stadig større antipati i form av avstand og objektivering. Men med antipatien følger også en bevissthet om seg selv. I Abrams (1997) behandling legger han liten vekt på selvbevissthetsaspektet. Det kan nesten se ut som han ønsker en vei tilbake til öparadisetö, til den før-refleksive, levende nærhet til naturen, noe hans konsekvente bruk av ordet öanimalö om mennesket også kan tyde på.

Abram forklarer denne avstanden til verden og naturen som en funksjon av den fonetiske skriften. Han reflekterer ikke over hvorfor denne avstanden utviklet seg slik den gjorde det. Hva var drivkraften til å utvikle et alfabet som var løsrevet fra naturen? Var det en tilfeldighet, et öuhellö som fikk frem denne utviklingen? Han tar ikke direkte stilling til om utviklingen helst skulle vært unngått, om det ikke hadde vært best om alle mennesker ennå hadde levd i orale stammesamfunn. Han uttrykker riktignok at det ikke er snakk om å *gå tilbake* ó det er jo heller ikke mulig ó men å komme *helt rundt*, å forene vår fornuftevne med en ny oppmerksomhet i sansene. Likevel sitter jeg igjen med følelsen av at mennesket er en del av naturen som dessverre har kommet i skade for å utvikle en refleksiv evne. Han kommer i boken aldri til riktig å verdsette denne, riktignok problematiske, refleksive evnen som han selv benytter seg av når han skriver, på samme måten som han heller ikke problematiserer enkeltindividets stilling i de stammesamfunn som han beskriver så levende og poetisk.

Ved å gå intenst oppmerksomt ut i sansene, ved å øve opp denne evnen som vi er i ferd med å miste, vil han finne igjen den tapte forbindelsen til naturen. Og han finner den. Mennesket er et naturvesen. Et dyr blant andre dyr. For å vise vårt slektskap med alt levende bruker han ordet öanimalö om mennesket. Selv om dette kan virke provoserende, ser jeg det som uttrykk for ønsket om å heve respekten for dyrene og naturen snarere enn å senke respekten for mennesket. Det mest menneskelige med mennesket, på godt og ondt, tenkningen, finner han imidlertid ikke helt plass til, men er nær ved å redusere den til sansbare fenomener, som luft.³³

Å finne igjen forbindelsen

Steiner vil ikke ta som utgangspunkt at det selvbevisste menneske er *utenfor* verden. Hvis vi ikke *hører til* verden, har vi heller ingen mulighet til å finne noen forbindelse med den. Der hvor altså Abram går ut i sanseligheten og sansbarheten for å finne igjen den tapte forbindelsen, vil Steiner ha oss med i den motsatte retningen. Når jeg går langt nok öinnoverö ó anførselstegnene er satt der for å si at det selvfølgelig ikke er snakk om noe öindreö i romlig forstand ó inn i det kaldeste, mest antipatiske, hvor jeg er atskilt fra alt varmt, pulserende,

sanselig liv, finner jeg *også der* verden: öFørst når vi har gjort *verdensingholdet* til vårt *tankeinnhold*, gjenfinner vi den sammenheng som vi selv har løst oss ut av.ö (Steiner 1992: 29) Så den evnen som (likevel) skiller oss fra dyrene, som er genuint menneskelig, som skiller oss fra verden, hører også til verden! Selvfølgelig. Hvor kom den ideen fra at den ikke skulle gjøre det. Ikke bare mennesket qua animalsk levende vesen, men også menneske qua menneske, dvs. animalsk vesen *med fornuft*, er en del av verden, av naturen.

Ja, Steiner finner i tenkningen vårt *nærmeste* slektskap med verden, for der hvor sanseintrykkene kommer til oss passivt, er tenkningen vår egen aktivitet. Denne dobbeltheten i tenkningen, at den både hører til verden og er vår egen prosess, gjør oss delaktig i virkeligheten på en annen måte enn sansningen gjør. Når vi betrakter noe gjennom sansene, finner vi at det er, som Merleau-Ponty uttrykker det: öa nascent logosö (Merleau-Ponty, sitert i Dahlin 2001: 463). Denne logos, eller denne meningen, må dog forløses gjennom mennesket. Og når meningen er forløst, viser det seg at den öberor på sine egne loverö (Steiner 1969: 43). Tenkningens organisme viser seg å være verdens organisme.

Denne posisjonen må ikke forveksles med empirisme, som mener at begrepene vi danner gjennom tenkningen, er en avspeiling av en ytre sanset verden. En begrepløs virkelighet er *utenkelig*, og derfor heller ingen virkelighet. Nettopp fordi (den sansbare) verden har en mening i seg som *ikke kan sanses*, må denne meningen tenkes. Men mens sanseintrykkene kommer passivt, må begrepene frembringes aktivt. Slik blir vi som tenkere medskapere av virkeligheten: öDet er altså ingen tvil: i tenkningen har vi tak i en flik av verdensprosessen hvor vi selv må være med hvis noe skal komme i stand.ö (Steiner 1992: 50)

Iakttagelse og tenkning

Mer grunnleggende enn dualiteten mellom jeg og verden, mellom subjekt og objekt, ånd og materie osv. finner Steiner (1992) den dualiteten han kaller *iakttakelse* (Beobachtung) og *tenkning*. Det er vår menneskelige öorganisasjonö som forårsaker opplevelsen av splittelse. I det øyeblikket vi (blir oss bevisst at vi) iakttar noe, stilles vi oss overfor og utenfor iakttakelsesobjektet. Iakttagelsen ó la oss for enkelthets skyld gå ut fra at den er sanselig, f.eks. noe vi ser ó stiller et spørsmål til oss, og vi til den. Den er en gåte for oss, til tenkningen har gitt den et begrep, og dermed satt den i forbindelse med andre iakttagelser i vårt virkelighetsbilde.

Prosessen hvor iakttakelsen blir forbundet med et begrep, er en som vanligvis går oss öhus forbiö, fordi alle gjenstandene vi omgir oss med, allerede har fått sitt begrep klistret på seg. Vi opplever aldri en *ren* iakttakelse, for idet vi blir klar over at vi iakttar noe, har

iakttakelsen allerede en slags første bestemmelse.³⁴ Når vi slår opp øynene om morgenen, fremtrer tak, stoler, bord, nettopp som det, og ikke som noe ubestemt. Men hvis vi våkner opp på et nytt sted, med ukjente gjenstander, kan vi kanskje oppleve den tiden det tar å få mening i iakttakelsene. Man kan også erfare litt av denne prosessen når noe er for langt borte til at vi ser det tydelig. Da kan det være at vi prøver ut forskjellige kjente begreper. Utålmodig presser vi kanskje en tolkning over på fenomenet:

Jeg husker en gang jeg gikk tur på mitt hjemsted i Nord-Norge. Jeg gikk sammen med min søster på en sti under en fjellknaus, da vi så noe oppe på fjellet over oss. Vi ble stående å stirre: kunne det være ei havørn, eller var det bare en stein? Det var utydelig, og jeg prøvde å se en ørn, men det stemte ikke helt. Det rørte på seg, var det ikke et hode? Et lyst hode så det ut som, for lyst til å være et ørnehode? Min søster lurte på om det var den unge sønnen hennes som lå eller satt der og kikket ned på oss, og hun ropte på ham. Der rørte det på seg igjen. Det var utvilsomt et hode. Lyst. Vi ble ganske overbevist om at det var gutten vi så. Jeg prøvde å se skuldrene, var der noen hender ó? Akkurat da lettet ørna! Først da festet bestemmelsen seg helt til iakttakelsen. Det var ikke økanskje ei ørnö som jeg tenkte, det var ørna. Den var ikke i mitt hode, der var den forresten aldri, også i de første forsøkene var den der på fjellknausen. Nå var den oppe i luften rett over hodet mitt, og den tok med seg min tanke og sin bestemmelse ut mot havet.

Når vi har funnet begrepet, faller den helt sammen med iakttakelsen. Det lar seg slett ikke skille fra den.³⁵

Denne prosessen, som gir iakttakelsen både en første bestemmelse, og setter den inn i en større begrepslig sammenheng, som leter etter, og ofte finner, forklaring på fenomenene, og som også bestemmer meg selv som subjekt; denne prosessen ser altså ikke Steiner noen grunn til å anta som noe utenfor verden, noe internt i det enkelte mennesket. Vi kan ikke ta som utgangspunkt at tenkningen stammer fra subjektet, siden den danner subjektet!:

Tenkningen er *hinsides* subjekt og objekt. Den danner disse to begrepene såvel som alle andre. (í) Subjektet tenker ikke fordi det er subjekt; det møter seg selv som subjekt, fordi det er i stand til å tenke. Den virksomhet som mennesket utøver som *tenkende* vesen, er altså ikke noe rent subjektivt. Tenkningens virksomhet er verken subjektiv eller objektiv, men noe som går utover begge disse begrepene. Jeg har aldri lov til å si at mitt individuelle subjekt tenker; tvert imot lever dette selv av tenkningens nåde. Tenkningen er således et element som fører meg utover mit selv og forbinder meg med objektene. Men det skiller meg samtidig fra dem, idet den stiller meg som subjekt overfor dem. (Steiner 1992: 60, utheving i boken)

Den aktiviteten som konstituere objektet for oss, konstituerer i samme akt oss selv som

subjekt. Grunnen til at vi overser dette, er at vi allerede er bevisst oss selv som subjekt når vi begynner å spekulere over slike spørsmål. Subjekt og objekt betinger hverandre gjensidig, som de to *ytterkantene* av tenkningen som prosess.

Denne knappe fremstillingen av Steiners ötenkning om tenkningenö skal være med som et grunnlag når vi igjen går inn på språket. Aristoteles definisjon på mennesket er: et dyr med fornuft, eller rettere med *Logos*, et ord som innbefatter både fornuft og språk. Mennesket går rundt i verden som et *tenkende* og *talende* vesen. Neste del av oppgaven vil ta opp igjen og forsøke å videreutvikle noen av temaene fra første del, i lys av forholdet mellom språk og tenkning.

DEL 2: SPRÅK OG TENKNING

Fra enhet til adskillelse ó til ny enhet

Steiner (1992) skriver i *Frihetens filosofi* om at vi forbinder iakttagelse (Wahrnehmung)³⁶ med begrep, og beskriver også hvordan vi prøver ut forskjellige begreper på en iakttagelse, på lignende måte som jeg har beskrevet min opplevelse med havørna, men han sier likevel ikke mye om hvordan begrepet *blir til*. Det gjør han derimot, som vi allerede har sett, i sine pedagogiske foredrag (Steiner 1989, 1 og 1980).

La oss ta opp igjen derfra prosessen *slutning, dom, begrep*: es grüntö, slutning; ödie Wiese grüntö, dom; ödie grüne Wieseö begrep. I slutningen, uttrykt gjennom den subjektløse verbalsetningen, er vi ett med en handling, en prosess, noe ögjörö et eller annet, men vi vet ikke hva som ögjörö fordi vi ennå ikke har skilt oss fra det som subjekt overfor et objekt. I sansningen er vi altså ett med det vi sanser. Det er en ren bevegelse, en strøm, som vi er med i, men når det blir oss bevisst, er vi allerede ute av den. Den er blitt et mer eller mindre bestemt önoeö.

I en av modulene i mastergradsprogrammet hadde vi et lite kurs i Steiners sanselære. Vi gikk fenomenologisk til verks ó som man prøver å gjøre på alle nivåer i Steinerskolen. En av sanseøvelsene vi gjorde, passer godt til å anskueliggjøre denne trefoldig prosessen.

Akkurat denne øvelsen var i forhold til et tre. Det var en øvelse for å bevisstgjøre oss hvordan sansene virker, og særlig hvordan de virker sammen, synestetisk. Derigjennom skulle vi prøve å finne ut noe om det spesifikke treets og treslagets egenart. Vanligvis går vi jo bare forbi, og våre öprefabrikerteö begreper sitter fast i tingene i samme øyeblikk som vi ser dem. öDet er ei björk.ö Det *var* ei björk jeg skulle iaktta. Men nå skulle jeg altså prøve å fatte noe av det öbjörkeaktigeö på en mer aktiv og bevisst måte.

Så, hva er det jeg iakttar? Hva ögjörö björka? Den ikke bare ögrønnerö (direkte oversettelse av öes grüntö) Når jeg ser den langstrakte, oppreiste stammen, hvordan kjennes det i min egen kropp? Bevisst prøvde jeg å kjenne den gesten som björka gjør. I tillegg til synssansen bruker jeg i alle fall likevektssansen. Jeg prøvde f.eks. å lukke øynene og kjenne på min egen kropps tyngde, så åpne dem og se på björka. Det var en øyeblikkelig opplevelse av letthet! Hvor? I min egen kropp, eller i björka ó som jeg medopplever lettheten med, eller begge steder?

Abram (1997) beskriver dette fenomenet flere ganger i sin bok, med henvisning til Merleau-Ponty, at vi gjennom eks. synssansen erfarer mer enn å se. Når vi ser en fugl stupe,

fatter vi bevegelsen ved hjelp av våre egne muskler. Vi trenger kanskje å skille ut flere sanser enn de vanlige 5-6 for å være nøyaktig nok her. I sin sanselære³⁷ beskriver Steiner 12 sanser. En av dem kaller han bevegelsessansen. Det er den som sanser kroppens stilling og bevegelser, og kjenner hvor lemmene befinner seg til enhver tid. Jeg tror det er bevegelsessansen som gjør at vi faktisk *kjenner* kråkas stup ó hvis vi er oppmerksomme på det. Det er kanskje også den som lar meg sanse hvordan bjørkas slanke greiner vifter svakt i vinden. Og kanskje er det den, sammen med likevektssansen, som opplever lettheten. Alt dette og mer til er det bjørka gjør. Og som jeg *gjør med*.

Jeg trekker altså mange slutninger mens jeg går frem og tilbake fra den ene sansen til den andre, banker på stammen, føler på barken, smaker på bladene, osv. Jeg blir nesten litt svimmel i det øyeblikket jeg åpner øynene og opplever lettheten, før jeg rekker å objektivere den og plassere den hos bjørka og bort fra meg selv. For mellom slutningene feller jeg dommer: öbjørka svaierö (og ikke jeg, så da faller jeg ikke likevel í). Etter at jeg har avsluttet øvelsen, har begrepet bjørk fått et rikere innhold *for meg*, og skiller seg mye klarere fra begrepene ölönnö eller ölöndö enn det har gjort før. Merleau-Ponty beskriver en slik genuin sanselig oppmerksomhet nesten som en helt ny skapelse:

But when I contemplate an object with the sole intention of watching it exist and unfold its riches before my eyes, then it ceases to be an allusion to a general type, and I become aware that each perception re-enacts on its own account the birth of intelligence and has some element of creative genius about it: in order that I may recognize the tree as a tree, it is necessary that, beneath this familiar meaning, the momentary arrangement of the visible scene should begin all over again, as on the very first day of the vegetable kingdom, to outline the individual idea of this tree. (Merleau-Ponty 2002: 50).³⁸

Det jeg nå har prøvd å beskrive, kan vel kalles en *sanse-tenke* prosess. Ved å gå veldig bevisst inn i det, får jeg en tydelig opplevelse av prosessen. Men skjer den ikke også lynraskt hver eneste gang jeg gjenkjenner bjørka, og idet jeg skiller den ut fra, og forbinder den med, alle andre treslag jeg kjenner?

Begrepet dannes ved at en prosess er kommet til ende, en bevegelse og medbevegelse er kommet til ro for oss. Jeg må skille meg fra de svaiende greinene igjen for å vite at de er nettopp det. Jeg iakttar, sanser, føler og er derigjennom ett med inntrykket. Jeg feller en dom, og har dermed skilt meg som *subjekt* fra *objektet* jeg sanser. Jeg sammenfatter det i et begrep, og har avstand, oversikt. I *Frihetens filosofi* skildrer Steiner erkjennelsen i en oppsummering slik:

For erkjennelsen er treets begrep betinget av iakttagelsen av treet. (í) Sammenhengen av begrep og iakttagelse bestemmes gjennom tenkningen indirekte (mittelbar) og objektivt i møtet med iakttagelsen. Iakttagelsens forbindelse med sitt begrep blir erkjent etter iakttagelsesakten, men samhörigheten er bestemt i saken selv. (Steiner 1992: 140, mine uthevinger)

Her beskrives også en trefoldig prosess. Tilsynelatende skjer den *etter* at begrepet er dannet. Men man må jo allerede ha gått ut av prosessen og ha dannet begreper når man beskriver den. Jeg synes å finne de samme tre stegene her som vi har gått igjennom.

Det første steget i sitatet over, *betingelsen* for begrepsdannelsen er *iakttagelsen*. Den skjer vanligvis gjennom sansene. Det ögrönnerö, det svaier, det står, det løfter seg, og hvilke ord man skulle bruke for å beskrive en dynamisk prosess og opplevelse som i seg selv er ordløs. Dette er det som Steiner i de pedagogiske foredragene kaller *slutning*. I en annen foredragsrekke sier han at vi egentlig trekker slutninger med beina og feller dommer med armer og hender, vi bare speiler begge deler i hodet. (Steiner 1996) Dette stemmer godt overens med min opplevelse av björka!

Så bestemmer jeg *sammenhengen* mellom begrepet björk og det jeg ser, objektivt og med tenkningen som middel. For å gjøre det må jeg trekke meg ut av enheten. Det er ei björk, det som står der (og svaier, ögrönnerö, öletterö osv.) En dom.

Etter sanseiakttagelsen *erkjenner* jeg *forbindelsen* mellom iakttagelsen og begrepet. Jeg oppfatter det som et ytterligere skritt tilbake, mer avstand, hvor jeg sammenfatter hele prosessen i begrepet björk, eller öden grønne, slanke, rette, lette, svaierende osv. björka.ö Iakttagelsen, eller alle de forskjellige iakttagelsene jeg har gjort, er forbundet med den samme björka. öí men samhörigheten er bestemt i saken selv.ö

Hele prosessen ender der den startet. Men nå på et bevisst nivå. Først var jeg ett med björka som dynamisk, ögjörrendeö sanseprosess. Så skilte jeg meg ut som subjekt overfor objektet. Så sammenfatter jeg hele prosessen i et enhetlig begrep, som viser seg å *ikke* være i mitt hode, men som hører til saken selv. Selvfølgelig. Det björkeaktige hørte til björka før jeg erfarte det ó og erkjente det som hørende til. Det er ingen subjektiv tilfeldighet (selv om jeg selvfølgelig kan ta feil, som i tilfellet med gutten som likevel viste seg å være ei örn). Det er virkelig ei björk, det er björka selv.

Idet jeg gjør denne tenkeprosessen til ende, blir jeg *igjen forent* med gjenstanden. Fordi jeg er öet tenkendeö, fordi det er mitt innerste, eller ytterste om du vil, vesen og det som gjør at jeg vet om meg selv, og fordi det jeg tenker hører til, og oppleves som ösaken selvö, er jeg også her ett med gjenstanden. Når jeg gjør meg dette helt bevisst, har jeg ögjört

verdenninnholdet til mitt *tankeinnholdö* (Steiner 1992: 29), og har funnet igjen forbindelsen som jeg løste meg ut av i det øyeblikket jeg stilte meg overfor bjørka, som jeg løser meg ut av i hvert øyeblikk jeg blir bevisst som subjekt overfor et objekt. Når jeg leser Steiners tekst, opplever jeg at det er et ytterligere skritt å bli bevisst dette. Det at ösamhörigheten er bestemt i saken selvö, er jo noe vi tar som gitt i hver eneste sanse-tenke-prosess. Men akkurat som jeg gjennom sanseövelsen ble oppmerksom på hvordan jeg bruker flere sanser til å fatte et tre som jeg ser hver eneste dag, trenges det også en besinnelse for å bli seg bevisst *hele* denne prosessen, at det er en *prosess* som uttrykkes i f.eks. begrepet öbjörkö, og som hører til *verden*, og ikke bare til mitt individuelle jeg.

Den öparadisiskeö enheten med verden i sansenes passive mottagelighet avløses av en enhet som jeg må arbeide meg aktivt frem til. Selv om jeg gjorde en sanseövelse, hvilket kan sies å være noe aktivt, så gikk aktiviteten her ut på å åpne opp, bli mottagelig, utsette meg for å bli revet med av inntrykket. Slik at jeg kunne bli svimmel. Men så satte jeg min egenaktivitet inn, og gjenvant kontrollen.

Tankeprosess og språklig prosess

Nå vil leseren for lenge siden ha oppdaget at det jeg her har beskrevet som en sanse-tenke-prosess, er akkurat den samme prosessen som jeg beskrev som en språklig prosess i forbindelse med musen i det gamle huset. Ja, det er den samme prosessen som uttrykker seg i språket i hver eneste setning, i bevegelsen fra verbet til substantivet. Men som vi går rett forbi gjenstanden og bare putter den inn i ferdige kategorier, öbjörkö, ölvötreö uten å legge merke til persepsjonsprosessen og begrepsdannelsen, bruker vi oftest også språket uten bevissthet om den indre, sjlelige bevegelsen som ligger i setningen og innenfor hvert ord.

Er det kanskje slik at vårt bevisste liv består i en øyeblikkelig bevegelse inn i (enhet) og ut igjen for å betrakte, at det er noe helt grunnleggende, at vårt bevisste liv består i å bringe til stillstand en strøm vi er inne i, som ellers ville trukket oss med i sine virvler og slukke all bevissthet?

Bølgene vasker innover stranden og trekker seg tilbake i et hviskende, mumlende åndedrett, og jeg føler at hvis jeg kunne forstå deres språk, ville jeg kjenne alle hemmelighetene i ett nu -. En gang jeg svømte i Middelhavet, ble jeg skremt av en stor bølge, og i stedet for å svømme *imot* den - som ville vært det eneste kloke - prøvde jeg å svømme *fra* den og rekke inn til stranden før den nådde

meg. Men jeg var for sein og ble tatt av bølgen, sugd ned og utover mens jeg ikke kunne gjøre annet enn å holde for munn og nese og håpe det beste. Jeg ble kastet tilbake og skurt mot stranden og dradd ut igjen, jeg vet ikke hvor mange ganger før bølgen ble såpass svak at jeg klarte å krabbe meg opp på land med badedrakten på fortsatt og bare noen små skrubbsår etter småstein og skjell. Er den slik, denne strømmen, så voldsom, hvis jeg mister taket i tenkningen, som svimmelheten i møtet med bjørka, bare kort - kort?

Hva kan det da komme av at jeg aner noe av det samme i tenkningen selv, en strømmende bevegelse og en svimmelhet, som også bringes til ro idet tanken formes til ord? Er det *to* strømmer som møtes i språket, kanskje, idet jeg blir født som subjekt utav ötenkningens nådeö og objektet blir stilt foran meg som en helt alminnelig bjørk eller en helt alminnelig om enn ekstra stor middelhavsølge? Er det disse to strømmene som møtes, og så snakker jeg bare likegyldig videre slik som de små bølgene på stranden som hvisker og mumler som om de ikke visste om sitt eget potensial?

Unnskyld, nå blander jeg visst sammen, det der skulle jo være et bilde på sanseintrykket, dette med strømmen og bølgen, språket ligger vel rolig - eller? Jeg har jo nettopp beskrevet en bevegelse i språket også - hvorfor er det så vanskelig å holde dette fra hverandre, tenkning - sansning - språk - ordet - tanken - iakttagelsen - virkeligheten; jeg har hørt at det greske ordet "eidos", Platons ide, betyr "syn", både i betydningen "det jeg ser" og "det at jeg ser"; jeg kan bare skrive dette i språk etter at jeg har tenkt det - eller idet jeg tenker det, hvis det er riktig som Merleau-Ponty(1994) sier at språket tenker eller fullbyrder tanken - og etter at jeg har erfart det, og så skal det handle om alle tre sidene i samme skriving, ikke rart at det er forvirrende - eller er det rett og slett slik at det går i ett fordi det er ett?

For har ikke både språk og tenkning rot i den samme virkelighet som også sanseintrykkene utspringer fra? I alle fall er det slik at vi opplever disse tre sidene som en enhet i det daglige, vi har ikke bare en umiddelbar tro på at det vi sanser er virkelig; vi har også en umiddelbar tro på vår egen tenkning, at den stemmer med sanseiakttagelsen. Og det er helt selvfølgelig for oss at forbindelsen mellom disse to sidene av vårt bevisste liv uttrykker seg i språk.

Mellom linjene ó mellom ordene

Spørsmålet blir da: hvordan er forholdet mellom språkets uttrykk og sanse-tenke prosessen? Vi har allerede sett at språket gjennom sin sanselige karakter har noe som går utover det vi vanligvis kaller tenkning. Er tenkningen på sin side uttømt med språket? Eller har også tenkningen noe som språket ikke har?

Merleau-Ponty, som, i likhet med Steiner, er opptatt av å overvinne dualismen mellom mennesket og verden, synes å mene at vi bare kan tenke i ord, at tanken ikke er noe annet enn ordene:

Tanken er ikke noget öindreö, den eksisterer ikke udenfor verden og udenfor ordene. (í) hvad der får os til at tro på en tanke, der eksisterer for-sig før udtrykket, er de allerede konstituerede og allerede udtrykte tanker, som vi tavst kan genkalde os, og hvorigjennem vi skaber illusjonen om et indre liv. Men denne angivelige stillhed summer i virkeligheden af talte ord, dette indre liv er et indre sprog. Den öreneö tanke kan reduceres til et særlig tomrom i bevisstheten, et øyeblikks ønske. (Merleau-Ponty 1994: 149)

Dette vil jeg prøve å undersøke nærmere. At et indre liv er en illusjon, er jo en ganske sterk påstand, selv om vi altså kan forstå motivasjonen om å overvinne subjektets isolasjon. Hvorfor ikke et öindre språkö gjelder som et öindre livö, er i seg selv et spørsmål. Det har vel å gjøre med at språket i sitt vesen er noe sosialt, en forbundethet med sanseverdenen og andre mennesker. Det synes likevel for meg å være temmelig stor forskjell på tenkning og uttrykt tale. Først er det et veldig ökvantitativtö avvik, som kan gå begge veier. I et eneste ord kan en hel tenkt historie være tilstede i samme øyeblikk. En poet kan bruke språket på en måte som får frem mye ömellom linjeneö. Et ord på riktig sted, eller få ord som henger i lufta, kan få frem en intens stemning og utløse mange tanker hos den som leser diktet. Et ord som avslutning på en historie kan i et øyeblikks glimt gi en ny mening til hele innholdet. Hvis jeg så skal forklare det som nettopp nå gikk opp for meg, vil jeg måtte gjengi mye av bokens hendelse på nytt ó med den nye meningen.

For tenkningen har en evne til å fatte en hel historie i et begrep, slik vi har vært inne på tidligere. Kanskje kan vi si at ethvert begrep er en *latent* historie, som f.eks. begrepet öbjörkö som vi også har sett. En del av historien kan jeg fortelle, som min personlige forestilling om bjørken. Men det er mye jeg ikke kjenner til. En biolog vil fokusere på andre sider enn jeg gjør. Hvis man produserer ved for salg, er det videre andre ting som kommer i betraktning. Men bjørk *er* bjørk uavhengig av hvem som tenker begrepet.

Ennå tydeligere blir dette hvis vi går inn på matematikkens område. Jeg kan streve lenge

for å forstå et matematisk problem, jeg kan snakke mange öindre ordö til meg selv i det vide og brede, uten å få grep på saken. Når jeg endelig forstår, er hele sammenhengen til stede i et nu. Dette finnes det ikke et enkelt ord for, det måtte være det greske öheureka!ö (som er 3 eller 4 ord på norsk: öjeg har funnet (det)!ö). Men innholdet i oppdagelsen vil det, i likhet med historien, ta mange ord å gjøre rede for. Ja, strengt tatt kan jeg bare gjøre rede for det ved å være pedagog og bringe tilhøreren til den samme erfaring av forståelse.

Det at tenkningen også har denne karakteren av lys, av plutselig utsyn eller innsyn i et område som vi først ikke forstod, er veldig forskjellig fra hvordan språket vanligvis beveger seg. Språket kan legge opp til den erfaringen, men ikke uttrykke den.

Bevegelse i et öindre romö

För vi ser mer på hvordan tenkningen beveger seg mellom ord og ordlös forståelse, vil vi se på en annen side av det bevisste livet. Tanken beveger seg nemlig også i bilder. Jeg kan gjenkalle meg opplevelsen med björka, og den med örna også, selv om den er fjernere i tid og uklar som örna selv der den satt litt for langt unna. Ved hjelp av en slags indre bevegelse liksom zoomer jeg inn og fokuserer på det ene eller annet aspekt ved björka, som om jeg så den. Det er selvfølgelig en erindring, og kanskje ikke tenkning? Men jeg sitter jo ikke her og *husker*, jeg sitter her og *tenker* på hvordan vi gjorde den øvelsen. Erindringsforestillinger dukker jo ofte opp ubedt, og flimrer forbi, men nå fokuserer jeg bevisst på denne hendelsen. Det er ganske vanskelig å sette ord på hva jeg gjør for å gjøre erindringen tilgjengelig igjen. Hvordan dukket denne björka opp i det hele tatt? Det var som den plutselig var der og passet inn i det jeg holdt på å skrive om, men jeg er slett ikke sikker på at jeg formulerte noen ord overhodet.

En liten nesten umerkelig viljesbevegelse, en intensjon, og det indre blikket kan bevege seg rundt. Akkurat som jeg flytter blikket omkring i rommet uten först å formulere ord som: önä skal jeg se på bordet, nå skal jeg se på stolen í ö flytter jeg også det indre blikket rundt i noe som oppleves ó beklager Merleau-Ponty ó veldig likt et indre rom av erindringer og forestillinger. Men mens det ytre rommet er begrenset av fire vegger eller synets rekkevidde, kan jeg med det indre blikket zoome inn hendelser som har skjedd langt borte, eller bare *bildet* av landskapet på mitt hjemsted eller i Telemark, badestranda i Tyrkia eller dyrehagen i Berlin. Jeg kan også skifte oppmerksomheten fra den ene sansen til den andre, akkurat som jeg gjør det når jeg sitter her ved skrivebordet. Fra bildene kan jeg fokusere på lyder jeg har hørt, stemmer eller musikk. Et annet fenomen er at også *tiden* har en slags romlig karakter. Innenfor det samme rommet flytter jeg blikket mellom hendelser som har skjedd for lenge

siden, og hendelser tidligere i dag. I likhet med gjenstander langt unna i det sansbare rommet, blir noen av bildene mer diffuse, men her gjelder andre kriterier enn bare avstand i tid; noen bilder fra barndommen er så klare som om det var i går.

Ikke nok med det: mens jeg sitter her og kikker ut i lufta (hvilket jeg ofte gjør), lar jeg blikket gli rundt i rommet og fester det ved et eller annet: det kunstfotografiet; fotografen er en venn av oss, plutselig dukker hans ansikt og stemme opp. Helt umerkelig skifter bevisstheten mellom det ytre rommet og det indre. Som om blikket som hang ved bildet, bare flytter seg til et annet bilde, som tilfeldigvis er i det indre rommet og ikke lenger i det ytre. Men igjen: ord? Ikke nødvendigvis. Eller veldig få i forhold til hele innholdet av erindringen.

Kommunikasjon med meg selv

På den annen side snakker jeg av og til med meg selv, jeg ötenker høytö, da er det ingen forskjell mellom språk og tanke, tenkningen er i den grad et indre språk at jeg bare kan öskru av eller påö stemmen. Hvis jeg f.eks. forbereder meg på undervisningen eller et foredrag, så kan jeg tenke gjennom det jeg skal si som om jeg snakker med noen, eller prøve å høre det som om jeg var en annen. Jeg kan også føle behov for å redegjøre for meg selv noe jeg har forstått, som om det er et behov for å uttrykke forståelsen i ord for å gjøre den ennå klarere for meg selv. Når jeg tenker i språk, har det med en slags kommunikasjon å gjøre, som et lag av bevisstheten vil hjelpe et annet til å forstå hva det dreier seg om. Jeg kan diskutere med meg selv eller med andres tanker, frem og tilbake, overveie, bringe inn motargumenter osv. Men igjen, midt i denne indre prateprosessen dukker plutselig nye ideer opp, som lyn. Så kan pratingen fortsette på samme måte for å forklare meg selv hva jeg har forstått!³⁹

Hvem sier meg - i meg - hvordan det henger sammen, hva er det jeg leter etter når jeg lytter innover i meg selv, og prøver å sette tankene, ordene i dialog med hverandre for at noe nytt kan oppstå? Hvor kommer det fra dette nye? Er tanken jeg tenker, helt min? Den stemmen som snakker og snakker, ofte uten å komme frem til noe, som hjelpeløst gjentar seg selv i stadig nye situasjoner, den vet jeg er min, men den som - når den er i godt lune, eller jeg, den andre stemmen, den andre delen av meg er mottakelig - den som da gir svaret, lyset, er den meg, og hvis ikke, hvem er den da? Eller er jeg flere enn en? ikke "ett tenkende", men flere tenkende, spørrende - svarende - forklarende - ventende - lyttende, - til hva?

Merleau-Ponty er selvfølgelig klar over at tenkningen har flere sider når han sier om tanken:

Den utvikles ganske vist på et øyeblik og som et glimt, men derefter skal vi tilegne oss den, og det er gjennom uttrykket, den kommer til at tilhøre os. (Merleau-Ponty 1994: 142) Og på samme side:
Hos den, der taler, omsætter det talte ord således ikke en allerede skabt tanke, men fullbyrder den.

Så er det kanskje slik at jeg må forklare meg selv hva jeg tenker for å kunne beholde det, gjøre det til mitt. Men hvor kommer den fra den tanken som ennå ikke er öminö?

I en fotnote presiserer han også at dette gjelder det öägte talte ordö (ibid:190), det som formulerer noe for første gang, det vi tidligere refererte til som ötalende taleö (ibid: 167).

Denne talen er ett med tanken ifölge Merleau-Ponty. Jeg forstår ham ikke dit hen at vi alltid må skape *nye ord* for at talen skal være genuin, men at det dreier seg om å finne ord for en genuin (tanke)erfaring. Noe som ikke har et ferdig allerede ötaltö ord, som bare kan gjentas. Dette er altså ikke det samme som de ordene som ösummerö i vårt indre og hvorigjennom vi öskaper illusjonen om et indre liv.ö (ibid: 149) For sistnevnte er nettopp allerede uttalte ord, og kan vel ikke gjelde som tenkning overhode?

Det slår meg at disse ordene som summer i det indre, sammen med erindringene som kommer og går, har den samme kvalitet som en ytre tale som er bare prat, og at begge deler ligner på den öferdigeö persepsjonen; når jeg bare går forbi björka og konstaterer at det er en björk uten å gå aktivt inn for å *se* høre, føle, den. Det er en uautentisk tenkning, tale, persepsjon.

Kommunikasjon med andre

Men hvor ofte er vår tale autentisk og genuin ó det være seg inni oss eller utad? Er det akkurat idet jeg vil forklare meg selv noe helt nytt som jeg akkurat nå forstod? Kan det også være når jeg er helt *til stede* i et møte med et annet menneske, og hører meg selv si ting som jeg ikke visste at jeg visste, eller når jeg ser noe i omverdenen på nytt, som om jeg så det for første gang? I noen slike situasjoner kan jeg se at tenkningen og talen kan bli helt ett.

Her er det likevel også fenomener som tyder på at jeg noen ganger virkelig tenker *för* jeg snakker eller formulerer ord inni meg. Ikke minst merker jeg det når jeg skriver, og prøver å sette ord på noe. For det må da være *noe* som jeg prøver å sette ord på? Samtidig blir dette önoeö klarere for meg selv når jeg har formulert det. Men hvordan vet jeg hva jeg tenker för jeg har satt ord på det? Jeg prøver ut forskjellige uttrykksmåter: nei, det ble ikke helt riktig,

det stemmer ikke med dette önoeö som jeg vil si. Jeg *hører* at det ikke stemmer, eller ser det, eller tenker det ó hvordan vet jeg det? Og hvordan kan det ha seg at jeg vet når det stemmer bedre?

Det er en prosess som er bemerkelsesverdig analog til persepsjonsprosessen, forbindelsen av sanseiakttagelsen med begrepet. Så er det kanskje noe jeg iakttar i meg selv, og som jeg leter etter ord for? Og dette blir tydelig og meningsfullt når det er uttalt. Det kan være en følelse selvfølgelig, men det er slett ikke alltid det. Det er noe jeg vil si. Jeg vet hva jeg vil si, men trenger kanskje å prøve meg frem til den rette formuleringen. Noen ganger lykkes jeg. Noen ganger får jeg slett ikke frem det jeg vil si.

Hvorvidt jeg lykkes med å uttrykke det som ligger meg på hjertet, avhenger ikke bare av min språklige uttrykksevne eller klare tenkning. Det har også å gjøre med den eller de som lytter. Kanskje ble det slett ikke öriktigö uttrykk, men ble riktig likevel, fordi det er noe mer ved kommunikasjonen enn bare ordene jeg sier. Kanskje kom det ikke frem direkte gjennom ordene, men oppstod ut fra hele situasjonen? Noen få ord kan kommunisere et stort innhold i en viss situasjon, mens det i en annen situasjon ikke nytter samme hvor fint jeg formulerer meg. Kanskje prøvde jeg å si noe som ikke er modent nok i meg selv, eller som rett og slett ikke passet i sammenhengen. Så falt det til jorden som vissent løv, og jeg må vente på en ny vår for at tankene, ordene, skal spire på nytt í

Ord og begrep

Om forholdet mellom ord og begrep uttrykker Steiner seg som følger i *Frihetens filosofi*:
öHva et begrep er, kan ikke sies med ord. Ord kan bare gjøre mennesket oppmerksom på at det har begreper.ö (Steiner 1992: 57). Så når jeg skriver over öbegrepet øbjørkø, så er det jo bare ordet öbjørkö. Vi skal ikke trekke den slutning at Steiner henviser til en abstrakt öbetydningö som eksisterer et eller annet sted, og som ordet liksom öpeker påö, det gjør han åpenbart ikke. For det er noe uutsigelig ved begrepet. Og så kan vi altså kjenne ord for saker som vi öikke har begrep omö. Jeg har f.eks. knapt noe begrep om relativitetsteorien, selv om jeg er fortrolig med ordet. Slik omgir vi oss med en mengde ord, ikke minst fra vitenskapens mange disipliner, som ikke svarer til et begrep vi har tilegnet oss. Et begrep kan ó forsøksvis ó uttrykkes forskjellig på forskjellige språk, men ett uttrykk innenfor samme språk kan også ha forskjellige begreplige innhold for forskjellige mennesker eller grupper. Bare tenk på et ord som öfrihetö!

Det er altså en tydelig asymmetri mellom ord og begrep. Ved å si det, har vi ikke da likevel påstått at ordet er et *tegn på* tanken? Nei, det kan det jo ikke være, i så fall ville jo

ordet öfrihetö nettopp peke på én tanke eller ett begrep. På ötankesidenö ser jeg for meg følgende forløp: Fra tenkningen, den som er hinsides subjekt og objekt, dannes begrepet ifølge den prosessen som jeg har forsøkt å beskrive over, og dette forbindes oftest med et eller flere ord. Det er en prosess som går fra noe strømmende bevegelig til noe sammenfattet, fastholdt, *begrepet*, til en eventuell sanseliggjøring gjennom språket. Her forbindes begrepet med en ytre sanselig, ikke bare i betydningen hørbar eller synlig som skrift, men i den betydningen som vi har sett på tidligere, det støter på det konsonantiske som avbilder omverdenen, og på den sjelelige kvalitet i vokalene.

Heinz Zimmermann påpeker hvordan Steiner arbeider med språket for å gjøre det mer bevegelig og derved mer egnet til å uttrykke det som han vil ha frem. I sine skriftlige verk f.eks. *Frihetens filosofi*, tar han konsekvensen av det som er uttrykt i den samme boken om forholdet mellom ord og begrep:

í han utviklet med fullt overlegg en stil hvor han bevisst rev fra hverandre overensstemmelsen mellom ord og begrep. (í) Han betegnet altså det samme begrepet med forskjellige ord og med det samme ordet forskjellige begreper, slik at man som leser først forstår klart når man selv aktivt følger med i tankeprosessen. (Zimmermann 2006: 67)

Dette forklarer hvorfor innholdet av ordet f.eks. öWahrnehmungö (iakttagelse, persepsjon) i *Frihetens filosofi*, eller ödas Gegebeneö (det gitte) i hans doktoravhandling *Wahrheit und Wissenschaft* (Steiner 1989, 2) ser ut til å forandre seg, utvides underveis, fra å bety et sanseintrykk helt uten bestemmelse, til noe som har fått en viss bestemmelse, videre til også å innbefatte ideer og begreper osv.⁴⁰

Videre påpeker Zimmermann, hvordan Steiner, i tillegg til at han stadig lager verb av substantiv, som ökraftenö, öerwesenö, öleibenö og slik fører språket tilbake til bevegelsen, skaper nye ordsammensetninger som fører til öen slags oppløsning av kontureneö, eks. ö Geistes-Meeres-Wesenö, öWerdelustö. Oppløsning fordi ordene ikke svarer til en ferdig forestilling; man må gå inn i dem med sin egen aktivitet for at de skal gi mening.

En ny måte å bruke språket på

Språket er ifølge Steiner først og fremst forankret i følelsen, ikke i tenkningen: öOg at vi har det innhold i språket som faller sammen med tanken, kommer av at vi ledsager det som lever i følelsen, med det som lever i erkjennelsen, i forestillingen.ö (Steiner 1980: 2. foredrag, s.1)

Men språk og tenkning har ikke hatt det samme forhold gjennom alle epoker i menneskehetens utvikling. Steiner (1984) ser tre hovedtrinn i dette forholdet. I det gamle

orienten, i den førfilosofiske epoken hadde tenkning og språk en mye løsere forbindelse enn hva de fikk etter filosofiens begynnelse i Grekenland. Han beskriver hvordan menneskene på den tiden opplevde språket mer som en egen organisme, og hvordan språket var mye mer plastisk og bevegelig. For at tenkningen, som utviklet seg etter språket, skulle kunne passe inn i denne ytre formen som språket utgjorde, måtte språket være vakkert: *öUnd das schöne Sprechen ist durchaus eine Gabe, welche der Menschheit aus dem Oriente zukommt.ö* (Steiner 1984: 33)⁴¹

Med filosofien forandret dette forholdet seg. Med logikken ble språket abstrakt. Det falt mer eller mindre sammen med tenkningen. Logikk og grammatikk er to sider av samme sak. Språket mister noe av sitt umiddelbare sanselige liv gjennom denne utviklingen, som har fortsatt frem mot vår tid. Her ser vi fra en annen vinkel den samme utviklingen som Abram (1997) beskriver. Steiner nevner ikke skriftspråket spesielt, men Aristoteles grammatikk og logikk står sentralt. Logikken er grekernes gave til menneskeheten.

Slik blir det også helt naturlig å si at tenkningen bare er et indre språk. For det stemmer i stor grad. Vi skiller vanligvis ikke mellom ord og begrep. Det må en tankeanstrengelse til for å se forskjellen. Samtidig har vi i stor grad mistet opplevelsen av språkets egen natur. Så vi kan si at gjennom logikkens gave ó som *er* en gave og ikke bare et tap ó har både språk og tenkning mistet noe av sin egenart.

Men Steiner ser begynnelsen av en ny epoke hvor det å snakke *riktig* ikke lenger er det viktige. Han ser antydninger til dette i pragmatismen som vokste frem i Amerika på slutten av det 19. århundret. I pragmatismen gjelder det ikke så mye om det man sier er riktig eller sant, som om det er nyttig og anvendelig. Denne tendensen ser Steiner allerede veldig utbredt i sin samtid. Filosofene bare uttrykker det som ligger i tiden. Men pragmatismen, eller *ödie Philosophie des öAls Oböö*, en *ösom-om-filosofiö* er allerede en slags utarting av det nye forholdet mellom språk og tenkning. Det nye er ifølge Steiner en slags etikk i språket: *ödas Gutsprechenö*. Det dreier seg om hva som kan sies, hva jeg har lov å si akkurat her, i denne situasjonen, til disse menneskene. Det er ikke lenger mulig for tenkningen å passe helt inn i språket. Det er heller ikke alltid mulig å snakke slik at språket er helt adekvat for det man vil si. Det er ikke lenger mulig å definere, slik man har gjort det fra den greske tid av. Vi må i stedet karakterisere, beskrive fra forskjellige vinkler.

Slik jeg forstår dette, dreier det seg om en ny løsrivelse mellom språk og tenkning. Jeg har noe jeg vil si, men jeg kan ikke, kan *aldri*, finne et helt adekvat uttrykk. Og det uttrykket jeg finner, som passer i denne sammenhengen, som passer nå, i forhold til akkurat disse menneskene, passer ikke uten videre andre steder:

Es ist heute noch vielfach die Ansicht verbreitet, es gäbe Sätze, die man formt und die man dann bei jeder Gelegenheit sprechen könne, weil sie absolut gelten. Solche Sätze gibt es in Wirklichkeit für unser Leben in der Gegenwart nicht mehr, sondern jeder Satz, der in einem gewissen Zusammenhang möglich ist, ist für einen anderen Zusammenhang heute schon unmöglich. (Steiner 1984: 39-40)⁴²

Målet blir å bli så åndsnærværende og var for sammenhengen jeg står i, at jeg merker hva som kan sies, eller hvordan noe kan sies. Og det blir ikke det samme fra gang til gang.⁴³ Å utvikle denne egenskapen, som tar hensyn ikke først og fremst til om det sagte er öriktigö om det svarer til saksforholdet, om det er logisk konsistent, men om det er moralsk, hva det jeg sier, *gjör* i sammenhengen, hvordan det virker på de menneskene jeg snakker med, betegner Steiner altså som ödas Gutsprechenö.

Denne holdningen eller tendensen, som Steiner altså ser uttrykt blant annet gjennom pragmatismen, har fått sin videreföring i det vi i dag kaller postmodernisme.

Ekskurs: Noen diktere om forholdet til språket

För vi går videre, la oss se på hvordan noen kjente diktere uttrykker seg om språkets evne til å uttrykke det de vil si. Den norske romantikeren Johan Sebastian Welhaven (1990) uttrykker i diktet öDigtets Aandö tro på diktets evne til å si det uutsigelige:

Hva ei med Ord kan nævnes / i det rigeste Sprog,
det Uudsigelige, / skal Digtet røbe dog.

Av Sprogets strenge Bygning / af Tankeformers Baand
stiger en frigjort tanke, / og den er Digtets Aand.

Den boede i Sjælen, / før Strophens liv ble til,
og Sprogets malm er blevet / flydende ved dens ild.

Det er også tydelig at för dikteren er tanken, ånden til stede för språket, för diktet. Den uttrykkes ikke direkte gjennom ordet men likevel: ögjennomtrengerö den ordet.

Og skjönt den ei kan preges / i Digtets Tankerad,
den er dog tilstede / som duft i rosenblad

Og vi skal ikke klage over at det ikke er mulig for noe kunst å ömale tankefunkenö, for:

Thi hvis den kunde bindes / og sløres av på Prent,
da var i denne Skranke / dens Liv og Virken endt. (Welhaven 1990: 70)

Det som ikke kan uttrykkes *direkte* gjennom språket, kan ifølge Welhaven likevel komme til uttrykk gjennom diktets strenge form. Den tanken som dikteren hadde, som han har arbeidet med, tar selv tak i språket og gjør det flytende og bevegelig, så den gjennom de dikteriske virkemidler finner seg et uttrykk. Det er en optimistisk holdning til det poetiske språkets muligheter til å la noe som først lever i dikterens sjel, ved hjelp av diktet oppstå i dens bryst som hører eller leser diktet. Samtidig gjør han altså klart at om denne frie tanken, denne öDigtets Aandö kunne fanges i språket, og enda mer om den kunne trykkes, så var dens öLiv og Virken endt.ö

Dette tidlige diktet av den tyske modernisten Rainer Maria Rilke uttrykker et atskillig mer skeptisk forhold til språket.

Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort

Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.
Sie sprechen alles so deutlich aus:
Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,
und hier ist Beginn, und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,
sie wissen alles, was wird und war;
kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
ihr Garten und Gut grenzt gerade an Gott.

Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.
Die Dinge singen hör ich so gern.
Ihr rührt sie an: Sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.
(http://meister.igl.uni-freiburg.de/gedichte/ril_rm07.html)

Her er det en annen side av språket som omtales. Paradoksalt nok uttrykker dikteren, som har språket som sitt arbeidsfelt, frykt for ordene, menneskenes ord, fordi de gjør ting for tydelige, setter ting for fast. Når en ting har fått navn, er undringen ødelagt. I andre strofe kommer også til uttrykk frykten for hovmodet. Ordene vet alt, og deres kongerike grenser til Gud. Det er som under byggingen av Babels tårn. Men det er ikke noe her som begrenser byggingen, slik dikteren ser det. Når ordene har rørt ved tingene, slutter tingene selv å tale, de blir stumme og mistet sitt liv. Undringen blir borte.

Verselinjen: öDie Dingen singen hör ich so gernö får meg til å tenke på von Eichendorfs berømte vers, som den helt sikkert også henspeiler på:

Schläft ein Lied in allen Dingen, / Die da träumen, fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen, / Triffst du nur das Zauberwort.
(Echtermeyer/von Wiese 2000: 374)

Mens det hos von Eichendorf er et *trylleord* som kan få verden til å synge, er det *menneskenes* ord som får sangen til å stilne hos Rilke. Det er betegnende at det er substantiver han bruker som eksempler. De ferdige bestemmelsene som vi stempler på tingene for å ha en slags kontroll med dem. Dette er et apropos til det vi så i forbindelse med prosessen øslutningø, ødomø, øbegrepø. Her er det den ferdige, døde, uautentiske øtalte talenø (Merleau-Ponty 1994) som er utslagsgivende.

Men det finnes andre muligheter for meddelelse enn tale. I et brev skriver han om menneskelig kommunikasjon: šWir wissen ja so wenig über die Grenzen Menschlicher Mitteilung, läg es am Worte, wie aussichtslos getrennt wären wir einer vom andern í ø (Rilke 1994: 106).⁴⁴

Rilkes samtidige, Hugo von Hofmannsthal beskriver i øBrief des Lord Schandosø, et fiktivt brev, et spesielt pessimistisk syn på språkets evne til å nå tingenes kjerne. øLord Schandosø er også en ung dikter, og skriver brevet for å forklare sin velgjører Francis Bacon hvorfor han ikke kan skrive flere bøker. Brevet skildrer på den ene siden hva vi vel må kalle en mystisk erfaring, en enhet med hele verden i lyst eller smerte, som dikteren noen ganger opplever i forbindelse med helt enkle, dagligdagse ting:

Diese stummen und manchmal unbelebten Kreaturen heben sich mir mit einer solchen Fülle, einer solchen Gegenwart der Liebe entgegen, dass mein beglücktes Auge auch ringsum auf keinen toten Fleck zu fallen vermag. (í) Es ist mir dann als bestünde mein Körper aus lauter Chiffren, die mir alles aufschließen. Oder als könnten wir in ein neues, ahnungsvolles Verhältnis zum ganzen Dasein treten, wenn wir anfangen, mit dem Herzen zu denken. (Karthus: 150)⁴⁵

På den annen side skildrer han en opplevelse av avmakt i forhold til språket som på bakgrunn av disse sterke erfaringene må avsløre seg i all sin tomhet og abstrakthet:

Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte øGeistø, øSeeleø oder øKörperø nur auszusprechen. (í) í die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muss, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze. (Ibid: 146)⁴⁶

Alle utsagnene som vi bruker for å bedømme mennesker og saksforhold opplevdes som løgnaktig og tilvent. Og alt viste seg i et helt annet lys, som om han hadde satt et

forstørrelsesglass mot huden og sett alle furene og hullene. Det er altså også en opplevelse av at den vante bedømmelsen ikke holder, og at man må tenke helt på nytt. Men denne nye tenkningen eller nye måten å betrakte verden på, lar seg ikke fatte og beherske med begreper og ord:

Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren muss: Wirbel sind sie, in die hinabzusehen mich schwindelt, die sich unaufhaltsam drehen und durch die man ins Leere kommt. (Ibid: 147)⁴⁷

Von Hofmannsthal snakker i dette šbrevetō både om *tegn* som ikke kan uttrykkes med det språket som vi besitter, og om en hjertes tenkning. Denne andre slags tenkning beskrives også som følger: öUnd das Ganze ist eine Art fieberisches Denken, aber Denken in einem Material, das unmittelbarer, flüssiger, glühender ist als Worte.ö (Ibid: 153)⁴⁸

Denne beskrivelsen hos von Hofmannsthal er blitt tolket både som uttrykk for dikterisk ekstase, som en skrivekrise, og som uttrykk for en mystisk-romantisk holdning som også kom til uttrykk hos andre forfattere rundt århundreskiftet, særlig i Østerrike. Hvordan det enn er, så sluttet slett ikke von Hofmannsthal å skrive. Det skal også sies at han (paradoksalt nok) klarer å beskrive både sin opplevelse av språkets avmakt, og av en mystisk enhet med Altet på en ganske så levende og uttrykksfull måte.

Rudolf Steiner og kampen med språket

Det er interessant å legge merke til hvordan von Hofmannsthal beskriver det som han opplever som en annen slags tenkning: en tenkning i et materiale som er mer umiddelbart, mer flytende og mer glødende enn ord. Hvis vi sammenligner med Welhavens dikt, finner vi faktisk en lignende beskrivelse, men her er det ånden (Diktets ånd, en frigjort tanke) som klarer å forvandle språket så det blir formbart: öOg sprogets malm er blevet flydende ved dens ild.ö (Welhaven 1990: 70).

Rudolf Steiner er en av dem som har insistert på at det må være mulig å sette ord på alle slags erfaringer, også åndelige erfaringer, og ikke bare gjennom poesi og annen kunst, men så nøkternt og nøyaktig at denne beskrivelsen får karakter av vitenskap. Men dette er ikke uten videre mulig for ham heller. I sin selvbiografi kommer han stadig tilbake til spørsmålet: öMå man forstumme?ö (Zimmermann: 2006: 65) Finnes det ingen mulighet til å meddele seg angående det som han erfarer eller öskuerō på oversanselig vis? I essayet öSprache und

Sprachgeistö beskriver han sin egen kamp med öspråkändenö.

Griper han [den som har skuet noe oversanselig] til ord, har han straks følelsen av at innholdet av det han har skuet, blir til noe annet. Vil han allikevel meddele seg om det han har sett, da begynner hans kamp med språket. Han prøver å finne alt som er språklig mulig å anvende for å skape et bilde av det han skuer. Fra lydklanger til setningsvendinger søker han overalt i språkets område. Han kjemper en hard indre kamp. Han må si til seg selv: Språket har noe påståelig, noe egenvilje-artet ved seg. Det uttrykker jo alt mulig for seg selv; først må du hengi deg til dets egenvilje, slik at språket kan oppta det du skuer. Vil man gyte det man åndelig har skuet inn i språket, så støter man nettopp *ikke på et ubestemt, voksaktig element som man kan forme som man vil*, snarere støter man på en ölevende åndö, på öspråkändenö.

Når man kjemper på denne måten på redelig vis, kan kampen få det beste, det skjønneste utfall. Det kommer et øyeblikk hvor man føler: språkänden opptar det som er skuet. Ordene og vendingene man kommer på, antar selv noe åndelig; de opphører öa betyö det de vanligvis betyr, og smyger seg inn i det som er skuet. (Steiner sitert i Zimmermann 2006: 71, min utheving)

Denne beskrivelsen er vel mer eller mindre gjenkjennelig, ikke bare for den som gjør okkulte erfaringer og vil meddele disse, men for enhver som vil uttrykke noe nytt? Er ikke denne kampen den samme som dikteren og filosofen opplever når de vil uttrykke noe som ennå ikke er etablert med konvensjonelle begreper? Er det ikke, bare på et eget område, en beskrivelse av det som Merleau-Ponty kaller ötalende taleö?

Fordi språket for det første er dannet öutenfraö av konsonantiske elementer som avbilder sanseverden, og for det andre öinnenfraö, av vokalske elementer som er uttrykk for følelser, så har det ikke uten videre uttrykk for erfaringer som overskrider disse sidene.⁴⁹

Et annet element i det som von Hofmannsthal beskrev, var det at språket er blitt så abstrakt at det har mistet sitt innhold også når det er sanseverden som beskrives. Men egentlig er det vel samme problem? For dikteren vil nettopp beskrive det som han sanser på en måte som er uttrykk for erfaringen i all dens dybde, ikke bare legge på den et ytre navn.

Kort oppsummering av del 2

Med basis i en kort fremstilling av Steiners ötenkning over tenkningenö har vi sett litt på forholdet mellom språk, tenkning og sansning/iakttagelse. Vi har sett at bevegelsen mellom nærhet og avstand, som vi beskrevet i forhold til språket, svarer til en sanse-tenkeprosess. Vi har videre konkludert med at tenkning og språk ikke alltid sammenfaller, men at tenkningen i et øyeblikk kan gjøre store sprang som språket, enten det er indre språk eller ytre uttalt (eller skrevet) språk, må bruke tid på å redegjøre for.

Vi har også sett at både tenkning og språk sjelden er virkelig genuint, men tvert imot er

repeterende, som indre eller ytre ösnakkö, og at også sanseiakttagelsen vanligvis har den samme karakteren av allerede sett og bestemt.

Vi har sett på Steiners arbeid og kamp med språket for å gjøre det bevegelig, genuint og brukbart til å uttrykke alle slags erfaringer, og at han mener å se en ny tendens i forholdet mellom språk og tenkning. Det er ifølge Steiner ikke lenger mulig å formulere utsagn som er absolutte, men det kommer an på en etikk i forhold til hvordan noe kan uttrykkes i den ene eller andre situasjonen.

Men hva med de tre spørsmålene? Denne andre delen er et tydelig gjennomgangskapittel, men helt nødvendig for å komme videre med spørsmålene. Det har ikke brakt så mye nytt i forhold til hva språk er, bortsett kanskje fra at språket i utgangspunktet ikke er adekvat i forhold til en erfaring som ikke er direkte relatert til sanseverdenen.

Vi har i alle fall indirekte berørt spørsmålet om tegnet. Vi har ikke funnet at språket er tegn på tanken, men at det på den ene side fullbyrder tanken, og at det på den annen side er en tydelig asymmetri mellom språk og tenkning. For ordens skyld må vi slå fast at vi heller ikke har funnet at *verken* begrepet eller ordet er tegn på en *gjenstand*. Snarere er begrepet noe som hører til gjenstanden like mye som sanseinntrykket gjør det, og ordet er uttrykk for denne forbindelsen. For å komme videre i forhold til spørsmålene, må vi (igjen) problematisere noe av det vi allerede har kommet frem til.

Hvordan vet egentlig gamle Descartes dette at han er et tenkende? Har han ikke i det minste oppdaget at han er flere tenkende? At han ikke er enig med seg selv i sin tenkning, at den ene tanken må forklare den andre tanken hva den tredje tanken egentlig mente, og at det han ikke vil, det gjør han, og at det han trodde han tenkte og ville, bare var noe som han hadde lært på skolen eller i kirken eller hjemme at man skal tenke og ville, at han selv er like flytende og bøyelig som vokset han holder i hendene der han sitter og ikke vet om han drømmer; der han sitter og tror han tenker og er, fordi han tviler, fordi han ikke skjønner at hvis man tviler på at noe er virkelig, så er det fordi man alltid egentlig tror på det, for hvis han drømte, så ville han drømt om noe som han en annen gang har trodd var virkelighet, og at han lurer seg selv med klokskapen sin, der han sitter, og at han slett ikke kan redde verden og finne en fast grunn for vitenskapen, men bare forvirre seg selv og få etterslekten - vi som ikke lenger tror på den allgode Gud, men

heller på den onde ånden⁵⁰ - til å tro at virkeligheten ikke er virkelig, men består av små partikler som verken er eller ikke er på samme sted som seg selv, og som vi aldri kan se eller oppleve, og at det ikke er en drøm i det hele tatt, men heller et mareritt vi lever i, bare det at vi liker å ha det slik fordi vi har glemt at det finnes farger og toner og trær og fugler og blomster og at sola står opp, men tror at verden er noe som er oppfunnet i et laboratorium, eller i et forretningsbygg et eller annet sted hvor vi aldri har vært, og at det er helt i orden bare vi kan få vår del av kaka.

Brudd, brist og brente broer! Brutte løfter! Babels tårn, forbuden frukt - splittelse. Er splittelsen en splittelse mellom tegnet og det som det er tegn på, slik at det må være noe som tegnet er tegn på, noe som det bare kan peke på, langt der borte, hinsides vårt grep, hinsides det som kan utsis, og at de aldri kan bli ett? Eller ble dette noe borte med det samme? Glemt igjen et sted i paradiset da vi måtte løpe så fort? Slik at tegnet peker og peker uten å ha noe å peke på i det hele tatt?

Spørsmålet mitt, om tegnet er et tegn på noe, hva dreier det seg om? Er det bare tankespinn? Er det nok å fastslå at ordet ikke er et tegn på tanken, men likevel er tegn? Og hvordan kom det inn dette med noe, noe som det er tegn på? Det kom fra Derrida, fordi vi uvilkarlig tenker dualistisk, at tegnet og guddommen hører sammen, guddommen gir innhold til tegnet, tegnet peker på guddommen -. Men når jeg sier Ordet, Logos med stor L, så er det jo allerede en guddom, en tilsnikelse altså, det skulle da i så fall være dette Logos som tegnet, menneskeordet, skrifttegnet, bildet, naturen, mennesket selv er et tegn på?

Vi vet eller tror - eller tenderer mot å tro, at noe er. Bare mennesker har tegn, lager tegn, leser tegn, oppfatter noe som tegn, og i ordet "tegn" ligger det at det er tegn på noe, at det er noe annet bak tegnet, noe som i så fall må være *ikke-tegn*. Da kan det ikke være Logos, for logos betyr ord, tanke, argument, altså selv et tegn. Eller både tegn og ikke-tegn ...

ANDRE MELLOMSPILL: SYNDEFALLET OG TEGNET

Som vi vet var det altså ikke udelt positivt det Descartes kom frem til. Som ingenting i verden er udelt, men tvert imot er splittet. Vi har et kjærlighet-hat forhold til verden og oss selv. Det er ikke noe lys uten skygge. Vi kommer ikke unna denne skyggesiden hvis vi skal komme inn på *tegnet*. Tegn er et tegn på splittelse. Det indikerer at det er tegn på *noe*. Samme hvor mye vi filosoferer, så har tegnet med seg denne forventningen om noe annet. Kanskje er det ikke noe der utenom denne forventningen? Denne forventningen om noe bakenfor, bortenfor, i fortiden, i fremtiden, får oss til å bevege oss. Og vi merker ikke at vi nettopp har satt frem tegnet for å komme bort fra akkurat det som vi i samme nu lengter etter. Denne ursplittelsen er det som gjør oss til mennesker. Vi holder slett ikke ut paradiset. Vi holdt det aldri ut. Derfor er vi her.

Begjæret vi lever ved

Det er ingen overdrivelse å si at Gilles Deleuzes og Félix Guattaris (2002) bok *Anti-Ødipus, Kapitalisme og schizofreni* (til å begynne med) gir meg en ganske annen stemning enn det gir å lese Steiner, eller Merleau-Ponty for den saks skyld. Men nettopp denne stemningen er det vi trenger akkurat nå, for å markere dette bruddet, den endelige utkastelsen av paradiset som er forutsetningen til å komme til oss selv. Hit er jeg kommet.

Språket i boken er fremmedartet. Den er full av öbegjærsmaskinerö festet på öorganløse kroppereö, ledningen til munnen fra brystet, eller munn og anus, alltid en strøm av noe ö gjennom. Jeg har bare overfladisk kjennskap til Freuds og Marxøteorier, men skjønner at her er de blandet sammen i en merkelig syntese hvor begjæret ikke først og fremst har å gjøre med mors bryst og smerten ved å bli fratatt det, men også med kapitalismens begjær, samfunnets begjær, begjæret som livskraft og ikke minst systemet som alltid prøver å undertrykke og forfalske begjæret. Men først og fremst opplever jeg det som en strøm som vi er inne i, en strøm som går gjennom oss, derfor de stadige og uærbødige henvisningene til anus og et Freudiansk kasus av schizofreni. Faktisk er dette begjæret, for ikke å snakke om schizofrenien, helt relevant, ja helt nødvendig å ta med i betraktningen om ikke den veien jeg prøver å gå, skal ende i en romantisk illusjon. Og strømmer ikke verden faktisk og materielt gjennom oss? Vi drar verden til oss og fortærer den, det vi ikke bruker, kommer ut i andre enden. En endeløs strøm av begjær, og ved den lever vi.

Hvis vi våkent hadde kunnet oppleve hva som egentlig skjer når næringsmidlene forbrukes og omsettes til bevegelse i våre lemmer, ville vi ha opplevd en fryktelig smerte, sier

Steiner (1989, 1) Vi er heldigvis ikke bevisst med i den prosessen, men den vitenskapelige betegnelsen: öforbrenningö gir en viss forestilling om hva det dreier seg om. Nietzsches utsagn i diktet öEcce Homoö kan altså også ses helt fysisk: öLicht wird alles, was ich fasse, Kohle alles, was ich lasse í ö (Echtermeyer/von Wiese 2000: 520)

Så idyllen er definitivt brutt. Den fysiske siden av begjæret speiler og speiles av bevissthetens vesen. Vi drar verden til oss for å fortære den, og vi spytter den ut i vemmelse, vi vemmes ved tingene allerede når vi danner begrepet. Jeg holder ikke ut bjørkas vesen, men må støte det fra meg, for å kontrollere den. Dette er det spesifikt menneskelige begjæret. Ikke bare maten vi spiser, strømmer gjennom oss, men jorden som helhet; og ikke bare som materielle resurser, penger, natur, andre mennesker; men som sanseintrykk, som hele vårt vesens vesen, det å være menneske, være bevisst.

I en videreføring av noen utsagn i Nietzsches *Moralens genealogi* forbinder Deleuze og Guattari vold og grusomhet med vår evne til erindring og språk:

Grusomhet har intet å gjøre med en tilfeldig eller naturlig vold som kan pålegges å forklare menneskets historie; grusomhet er *kulturens bevegelse*, som realiserer seg i kropp og som *skriver seg inn* i dem, bearbeider dem. Det er dette grusomhet innebærer. (í) Av menneskene eller deres organer skaper den delene og drivverket i den sosiale maskinen. Tegnet er begjærsposisjon; men de første tegnene er *territoriale tegn* som planter sine flagg i kroppene. Og må vi kalle denne inskripsjonen i det åpne kjød for öskriftö, så må det understrekes at talen forutsetter skriften, og at det er dette grusomme systemet av innskrevne tegn som gjør mennesket i stand til språk, og som gir det en hukommelse av ord. (Deleuze og Guattari 2002: 157, min utheving)

öKulturens bevegelseö her er altså ikke *en eller annen* kulturs bevegelse, det er *selve* kulturens bevegelse, altså selve det som gjør oss til mennesker, som gir oss språk og hukommelse. Jeg leser ut av dette sitatet at bevissthet forutsetter en grusomhet, i form av vold mot det naturlige. Vi har ikke denne kulturen, den har oss, den besitter og former oss. Og tegnet ó tegnet er grusomhetens flagg. Vi skylder det vår eksistens.

Sitatet over får meg umiddelbart til å tenke på Franz Kafkas (1997) fortelling öI straffekolonienö. Der er det en henrettelsesmaskin som er slik konstruert at den domfelte får loven som han har forbrutt seg mot, risset inn i kroppen. Hos Kafka er imidlertid den domfelte, i likhet med alle andre mennesker, alltid *skyldig*. Slik jeg leser dette, er det her den uskyldige natur, noe i likhet kanskje med Schillers *stoffdrift* som får en *form* med makt og vold prentet inn i seg ó av kulturen. Men igjen: hvem skaper kulturen? Isolert sett kan man si at dette sitatet er uttrykk for et pessimistisk syn på mennesket. Kanskje er det slik, eller kanskje er det bare en side som vi også må se i øynene hvis vi vil komme til bunns i (eller til

bunnen av) vårt vesen.

Alt vi tar i blir besudlet. Alt vi sier, er en løgn før det er uttalt. Forføngeligheten er uendelig. Himmelen ville vi erobre, men mistet i stedet ennå mer av kontakten med jorden og hverandre. Det er den andre siden av bladet, av tegnet. Den svarte tråden som er flettet sammen med den hvite.⁵¹ Det som sitter fast i oss som en del av oss. Eva begjærte frukten. Adam begjærte Eva og gjorde som hun sa. Slangen vant, og vi ble bevisste om oss selv, at vi er nakne.

Steiner om syndefallet og kunnskapen

Ifølge Steiner (1997) i foredragsrekken *Sansenes verden og åndens verden*, har det som jeg har fanget som begrep når jeg har kommet på avstand til treet mitt, allerede en brist i seg. Det er resultatet av syndefallet. Menneskets vesen er så å si galt satt sammen, og kunnskapen vi fikk, vår evne til å trekke slutninger, felle dommer og danne begrep er uten mulighet til å nå frem til virkeligheten og sannheten: ÖHvor grundig man tar feil, når man forutsetter at erkjennelse og sannhet følger av riktige dommer, har jeg nylig forsøkt å vise í ö (s.17) I denne forbindelse viser han blant annet til den kjente sak innen filosofien at man kan føre gode argumenter i marken, ja bevis, for de mest motstridende utsagn.

Idet vi tror vi *har virkeligheten*, har vi mistet den. Og dess mer sikker vi er i vår sak, dess lenger unna sannheten er vi. Vi begår stadig et nytt syndefall, öursyndenö idet vi trekker konklusjoner og feller dommer for raskt. Og det er egentlig alltid for raskt; Lucifers, den gamle slangens fristelse er alltid til stede i vår tenkning. Det er öurfalletö, som drar med seg de mange andre fall. Kunnskapen om godt og ondt kan aldri bli en kunnskap bare om godt. Den kan elske og begjære visdommen, slik Sokrates beskriver Eros i *Symposion* (Platon 1988). Men siden den har med seg fallet fra begynnelsen av, kan den aldri nå frem til sannheten. Bare ved helt bevisst å utvikle visse sjelelige kvaliteter, bare når, eller i den grad, vi blir i stand til å stå overfor noe i undring og ærefrykt, kan vi *nærme oss* dets virkelighet.

Steiners beskrivelse av erkjennelsen i denne foredragsrekken, hvor han gjentatte ganger sier at tenkningen ikke når frem til virkeligheten, ser først ut til å motsi hans egen erkjennelsesteori og frihetsfilosofi. I sistnevnte har vi lært at vi når frem til virkeligheten i vårt eget indre, at vi gjennom tenkningen holder i en flik av verdensprosessen. Hvorfor jeg mener at det likevel ikke er en motsigelse, skal vi komme tilbake til. Nå skal fokuset først og fremst rettes mot denne bristen, denne situasjonen som vi befinner oss i.

Gjenstandsbevisstheten og begjæret

Herbert Witzmann (1983), som har videreutviklet Steiners filosofiske tenkning, beskriver vår oppfattelse av ferdige gjenstander som er til stede utenfor og uavhengig av oss, det han kaller *Gegenwartsvermeinung* (f.eks s. 33), et forment nærvær, som en *strukturell erindring*. Det er en erindring av deres tilblivelse for oss ved (den første) forbindelsen av iakttagelse og begrep.⁵² Dvs. tilblivelsen er ubevisst, men den strukturelle erindringen gjør at vi oppfatter sanselige gjenstander. Når jeg ser bjørka stå der på jordet, så er det fordi jeg har vært igjennom en prosess med enhet og adskillelse og ny forening, slik jeg har prøvd å beskrive tidligere, som nå er helt borte fra bevisstheten. I stedet ser jeg bjørka som om denne prosessen aldri hadde funnet sted: *Wenn wir einen Baum beobachten, dann wissen wir schon von ihm (seinen vorausgehenden Realisation), ohne freilich eigentlich zu wissen, was wir wissen.* (Witzmann 1983: 62)⁵³ Grunnen til at vi erfarer tingene på denne ferdige måten, er ifølge Witzmann begjæret etter sanseverden og vår egen fysiske væren. Det er vår bekvemmelighet og passivitet som vil ha virkeligheten ferdig servert, og ikke være medskapere i dens *ó* og vår egen *ó* tilblivelse. Men han antyder også en annen grunn: angst. For det å gå inn i den prosessen som han kaller *ó* se bak erindringsløret *ó* er anstrengende og krever mot:

Dieser Blick kann erschrecken, weil sich unermessliches vor ihm auftut. Gleichsam nach unten hin öffnet sich der Abgrund des rein Wahrnehmblichen, das in jeder Aussage unaussagbar bleibt. Gleichsam nach oben hin steigt die Welt der Universalien auf, deren Höhe keine endliche Aussage ersteigt. (ibid: 67)⁵⁴

Her mener jeg å finne mine to svimlende strømmer igjen⁵⁵. Er ikke *tegnet* et tegn på disse to strømmene, eller på angsten for å bli revet med av dem og miste bevisstheten, egentlig en dødsangst. Vi må betegne. Vi må gi navn. Det er antipati, eller begjæret (som også er nesten ren antipati), eller angsten som krever at vi har tegnet klart straks vi erfarer noe. Derfor trenger vi det, for å få tingene vekk, bort fra oss, eller til oss for å fortære dem, og for å bli oss bevisst om oss selv som subjekt.

Differensen

Ikke tør jeg å skrive denne overskriften med Jaques Derridas (2006) eget uttrykk, *différance*. Det ville være for vågalt for en nybegynner. Jeg kan slett ikke si at jeg skjønner hva uttrykket, som han selv sier er verken et ord eller et begrep, har i seg av innhold. (Når det ikke er et ord eller et begrep, har det vel heller ikke noe innhold?) Det jeg kan si noe om, er den bevegelsen

som han gjør når han likevel skal, må, skrive noe om det. Særlig sier han hva det ikke er. Og ikke minst stryker han stadig over ordet *er*. Det er altså ikke en *væren*. Différance beskrives, karakteriseres kunne vi si, som utsettelse og mellomrom, en opprinnelse som ikke er opprinnelig, en aktivitet som også er passivitet, noe som ligger i det substantiverte verbet (differensiere, differanse). Det (er) en virkning som ikke har noen årsak, og som følgelig ikke kan være en virkning likevel; spor.

Kunne jeg få frem denne bevegelsen, den trenger en viss *stil* for ikke å dø hen i rene abstraksjoner og ordspill. Det kan fort bli som i eventyret: ikke naken og ikke kledt, ikke sulten og ikke mett osv. Eller som en viss måte å beskrive Gud på ut fra negasjoner fordi Han ikke kan gis noen positiv bestemmelse, en negativ teologi (hvilket Derrida forsikrer at det i alle fall ikke er.) Det trengs en stil som får leseren med i en bevegelse av motsetninger som løser hverandre opp gjensidig. Samtidig skal noe altså likevel settes ord på i

Denne *stilen*, denne bevegelsen kjenner jeg. Du vet på sett og vis *hva* du prøver å sette ord på, eller *hvilke*, eller *hvordan*, kanskje aller helst *hva* det *gjør*. Men det verbet bruker ikke Derrida (2006) i essayet med tittelen *öDifféranceö*. Likevel mener jeg det også må (være) noe som *gjør*.

öEn fortid som aldri har vært nåtidö (s. 126), noe som alltid allerede er over. Som må öforsvinne i sin tilsynekomstö (s.132) Den er ikke nærværende, men heller ikke fraværende, fordi det som er fraværende her og nå, nødvendigvis må være nærværende et annet sted eller til en annen tid. Den er jo slett ikke noe værende. Denne différence har å gjøre med grensene og betingelsene for språket, for bevisstheten. Det som gjør at noe kan *bety*, mørket som gir mening til ordet lys for eksempel, og særlig dette eksemplet, siden lys og opplysning er begreper som Derrida problematiserer. Eller kunnskapen om det onde som er innbefattet i kunnskapen om det gode. Derfor hører differansen hjemme her, i dette kapitlet, i denne delen av oppgaven. Fordi jeg føler på meg at den på sett å vis har å gjøre med denne utkastelsen av paradiset, et spor etter noe som ikke noen gang har satt spor, men som likevel får oss til å tenke tilbake ó ? Frem? Til å bevege oss ... Eller vente í Kanskje er den grensen, gjerdet rundt paradiset ó det er slett ikke Derridas ord, men mitt bilde som jeg må holde fast på ó rundt det som er ikke bevissthet, eller rundt oss, mot det andre, det vi ikke vet, som vi ikke vil vite, eller er den det selv? Denne öradikale annethetö, som døden, den som alltid er til stede i livet, litt unna oss, litt lenger borte, bortenfor.

Denne situasjonen som vi som mennesker alltid allerede ó for å bruke et uttrykk fra Derrida ó befinner oss i, tar vi med i betraktningen når vi går over til den siste delen av oppgaven, som

forsøksvis og fragmentarisk vil nærme seg de store spørsmålene om tegnet og om Logos. Det fragmentariske, uavsluttede i formen svarer til innholdet, eller rettere; den måten jeg er i stand til å nærme meg det.

DEL 3: LOGOS OG BABEL

Under stjärnorna

Här vil jag stanna,
stum
Här vil jag sänka min panna.
Heliga rum
Inga människoord äro sanna

Pär Lagerkvist⁵⁶

Ord i ordet

Det er fint med dikt; man kan si hva man vil i dikt, og ingen ser rart på deg av den grunn ó hvis det er et godt dikt da. Hvorfor er diktet over et godt dikt? Hvorfor nikker vi umiddelbart gjenkjennende til det som dette diktet formidler? Hva er det vi kjenner? Dette skal på ingen måte være en diktanalyse; jeg bare tenker slik at det som diktet sier, kanskje også kan sies ó om enn ikke like godt ó i et profant vitenskapelig språk. I alle fall kan vi spørre, siden dette handler om språk: hvorfor oppleves det helt adekvat her å si at öinga människoord äro sannaö? Jeg tror ikke dikteren hadde for seg en metafysikk eller språkfilosofi da han skrev dette. Han satte ord på en ganske allmenn menneskelig følelse stilt overfor, eller under, stjernehimlen. Likevel kan man jo spørre: öHvilke ord er sannere enn menneskeord?ö. Det kan være nærliggende å tenke at det er stjernene selv, stjerne-tegnene som oppleves som et annet slags språk? Kanskje er det bare en opplevelse av at (menneske)ord ikke kan nå frem til å beskrive det som han erfarer? Selv om det altså kan argumenteres at det er nettopp det han gjør med sitt dikt: ved å si at det ikke kan sies, får han sagt det likevel. Godt nok til at vi gjenkjenner opplevelsen ó av å mangle ord.

I en tilføyelse til den siste utgaven av *Frihetens filosofi* sier Steiner at for å kunne fullt ut forstå vår vanlige sanseiakttagelse, forutsettes det at begrepet öiakttagelseö utvides til også å gjelde den åndelig sjelelige siden ved tilværelsen (Steiner 1992). Jeg skal ikke prøve her å argumentere for at det er slik. I stedet vil jeg foreslå at vi utvider begrepet öspråkö på samme måte. For å forstå språket, hvordan det virker på oss, på hele organismen, fysisk, sjelelig, åndelig, at det både oppleves som ett med tenkningen, eller med følelsen eller med den ytre iakttagelsen, og andre ganger ó som når vi står under stjernene ó slett ikke strekker til; hvordan det å lære et nytt språk innebærer en ny uttrykksmulighet som ikke finnes i mitt morsmål, og at en annen side av dette som jeg aner, sanser, oftest veldig svakt, noen ganger skarpere, kan uttale seg, eller skrives ut, og hvordan noe kanskje bare lar seg uttrykke

gjennom poesi, gjennom mytiske fortellinger, eller f.eks. abstrakt kunst. Å forstå, i betydningen: gi dyp innforlivet mening til alt dette, forutsettes kanskje at et høyere språk er mulig ó som ikke direkte kan uttales med menneskeord, en skrift som ikke kan utskrives, men som likevel er mulig å lese, og skrive ó og leve, og innenfor, over/under det igjen, Logos, det som jeg kaller Verdensordet, ubeskrivelig uhandgripelig, men likevel virksomt i det som er aller nærmest oss.

Dette lyder kanskje som en religiøs, dualistisk verdensoppfatning, som en ny versjon av middelalderens gudsbevis eller Aristoteles öubevegede bevegerö. En varen bak varen som skal forklare denne varen. Fordi eksistensen trenger en forklaring. Problemet med den ubevegede bevegelse er at den fort kan komme til å trenge en forklaring selv. Hvordan kan kilden til all bevegelse ligge i en ikke-bevegelse?

På den annen side: Ligger ikke også språkets kilde i en veldig taushet, en stillhet som overskrider alt snakk? Som bare er denne bristferdige *tomheten*, som blir så produktiv at når jeg prøver å nærme meg den ó som tomhet ó, begynner jeg alltid å tenke på noe: Ord-tankene strømmer på, plutselig vet jeg hva jeg skal gjøre i den timen i morgen, hva jeg kan gjøre videre med det ene eller andre, plutselig går sammenhenger opp for meg som jeg ikke har sett før. Før trodde jeg (og det stemmer sikkert mange ganger) at dette var fordi jeg hadde angst for denne tomheten, denne stillheten, og mer eller mindre bevisst finner på alt mulig for å komme unna den, men nå ser jeg at det også er fordi stillheten selv er produktiv. Å nærme seg den er som å svømme mot en stri elv, som blir striere og striere dess nærmere jeg kommer utspringet, enten vannet kommer ned som en fors eller veller opp som en kilde. Det er den samme opplevelsen som akkurat nå gir meg en sterk impuls til å gå ut og måke snö eller hugge ved eller hva som helst, i det minste reise meg opp av stolen og gå omkring på gulvet og gestikulere og snakke høyt med meg selv. Men så må jeg altså kjempe for å uttrykke dette jeg erfarer, og det i akkurat disse ordene, med akkurat disse bokstavene, til og med på en datamaskin, og redskapene som jeg har til rådighet ó både språket og teknologien ó byr på så mye motstand at det er berettiget å kalle det en kamp. En kamp jeg på sett og vis alltid må tape, men likevel aldri kan holde opp med å kjempe.

For ordens skyld: Dette skulle ikke være et forsvar for et slags gudsbevis, eller noen ontologisk argumentasjon; bare uttrykk for en opplevelse. En opplevelse som er paradoksal, fordi nettopp det som oppleves som stillhet eller tomhet, kan bli så produktivt.

Tenkning og virkelighet hos Steiner

I kapitlet öSteiner om syndefallet og kunnskapenö (s.64) sier jeg at jeg ikke ser en motsetning mellom Steiners utsagn i *Friheten filosofi* om at vi i tenkningen har tak i öen flik av verdensprosessenö (Steiner 1992: 50), og hans senere utsagn at vi gjennom tenkningen ikke kan nå frem til virkeligheten. Det har å gjøre med flere ting, som munner ut i det samme. Steiner bruker helt tydelig ordene forskjellig i forskjellige sammenhenger, f. eks. ordet ötenkningö. Han så å si dekonstruerer sine egne utsagn ved å si noe i en annen sammenheng som ut fra ordlyden står i motsetning til det første. For min opplevelse står begge utsagnene inne i en større sammenheng som rommer flere slags tenkning. Både i *Frihetens filosofi* og i hans andre skrifter snakker Steiner om en *erfaring*, eller rettere: han går en vei i tenkningen som jeg som leser må følge om det skrevne skal ha noen mening. Til den veien hører det med både en opplevelse av å være ett med virkelighetens vesen gjennom tenkningen som jeg selv frembringer, og det å oppleve tenkningens avmakt i forhold til virkeligheten.

En annen nøkkel til å forstå hvordan Steiner tenker om tenkningen i *Frihetens filosofi*, kan vi kanskje få når vi betenker at denne öflikken av verdensprosessenö som vi holder i, og som hviler i seg selv, er *tenkningen som aktivitet*, selve tenkeprosessen, og ikke *resultatet* av denne i form av begreper og ideer. Kan vi se for oss at tenkeaktiviteten som vi er inne i, stadig rister av seg ferdige begreper og ideer, teorier og systemer, som sine resultater? *Disse* er ikke lenger levende og bevegelige, de har mistet sitt liv. Steiner selv (s. 57-58) legger vekt på motsetningen mellom tenkningen og dens resultater. Dette er det punktet hvor han er uenig med Hegel. For Hegel tar utgangspunkt i *begrepet* som det opprinnelige.

Dette forholdet mellom tenkeaktivitet og tenkeresultat kommer også tydelig frem i innledningen til siste utgave av *Frihetens filosofi*. Der sier han følgende i forhold til spørsmålene om erkjennelse og om frihet⁵⁷ som boken tar opp:

Man får ikke en et teoretisk svar som kan oppbevares i hukommelsen som en uforanderlig overbevisning: Ut fra den forestillingsmåte som ligger til grunn for denne boken, ville et slikt svar bare være et skinnsvar. Det blir ikke gitt et slikt ferdig avsluttet svar, men det blir vist til et *sjelelig opplevelsesfelt* hvor spørsmålet besvarer seg selv på nytt ut fra sjelens *indre aktivitet* i det øyeblikket mennesket behøver svaret. (Steiner 1992: 11, min utheving)

Det sjelelige opplevelsesfeltet er der hvor tenkningen foregår og blir til erfaring, resultatene, svarene, skapes (på nytt) i øyeblikket når de trenges, de kan ikke formuleres en gang for alle. I siste fall ville de være teorier, regler, öskinnsvarö.

Det ser ut til at jeg alltid befinner meg i skjæringspunktet mellom det gamle logos, forklaringen, fornuften, systemet, og et nytt Logos, som ikke er nærværende, som alltid unndrar seg når jeg prøver å gripe det. Og jeg står skuffet tilbake med det gamle logos, en gammel forslitt enhet, som jeg egentlig ikke ønsker når jeg ser nærmere etter, men som alle mine utfall for å gripe og begripe ender opp med. Til jeg forstår at jeg bare kan *gjøre* det, *skrive* det, men aldri *ha* det. Når jeg sier "*til* jeg forstår", er det ikke fordi jeg lærer eller har lært det en gang for alle; når jeg står igjen med noe som har mistet alt liv og bevegelse og dermed også all interesse, skjønner jeg på nytt at jeg må slippe det, ofre det, la det flyte vekk og igjen strekke meg etter det som jeg ikke kan nå, fordi det alltid er bak meg; det som gjør meg urolig, som faktisk skremmer meg litt, slik at det alltid er tryggest å holde på den gamle frakken hvor jeg vet hva som er opp og hva som er ned, denne flytevesten som lurere meg til å tro at jeg kan svømme, mens det egentlig dreier seg om å gå på vannet.

Spor: en samtale mellom Steiner og Derrida

Følgende utsagn fra *Frihetens filosofi*, har jeg ofte forundret meg over:

Det som gjennom tenkningen finner sted i denne [menneskets legemlig-sjelelige] organisasjonen, har riktignok ikke noe å gjøre med tenkningens eget vesen, men vel med jeg-bevissthetsens fødsel ut fra tenkningen. Innenfor tenkningens egenvesen ligger nok det virkelige öjegö, men ikke jeg-bevisstheten. Enhver som iakttar tenkningen fordomsfritt, vil gjennomskue dette. öJegetö er å finne innenfor tenkningen; öjeg-bevissthetenö oppstår ved at tenkeaktivitetens *spor* (min utheving) graver seg inn innenfor⁵⁸ den allmenne bevissthet slik vi har antydning ovenfor. (Steiner 1992: 143)

Det som Steiner har öantydning ovenforö er et svar på materialismens tese om at tankene produseres av legemets organisasjon, nærmere bestemt hjernen. Steiner bruker da bildet av sporet som ikke er drevet opp av jorden, men som er der (nemlig i organismen) fordi noe annet (nemlig tenkningen) har satt spor. Altså tenkningen setter spor i vår legemlige (og sjelelige) organisme, men kommer ikke fra denne. Forholdet mellom tenkningen og hjernen snakker Steiner om mange steder, det skal vi ikke gå inn på her. Det jeg finner mer interessant i denne sammenhengen, er dette at jeg-bevisstheten oppstår ut fra sporet som tenkningen setter. Hvilke ösporö er dette, hvilken ötenkningö er dette, og hvilket öjegö er det som lever i tenkningens egenvesen og ikke er bevisst om seg selv? Jeg har ikke satt meg fore å svare på

disse spørsmålene her. Jeg bare konstaterer at: Jeg-bevisstheten oppstår eller öfödesö av sporet. Det övirkeligeö jeg er ikke bevisst om seg selv i utgangspunktet. Tenkningen er en aktivitet som setter spor i eller innenfor den allmenne, ikke selvbevisste, bevisstheten.

Derrida (f.eks. 2006, 2003) på sin side overskrider logikken ved å si at *sporet* er det opprinnelige, eller: mer opprinnelig enn opprinnelsen. Av og til bruker han uttrykket öarke-sporö som er et av flere ikke-synonymer til *différance*. Arke-spor, et opprinnelig spor. Det overskrider logikken fordi det mest naturlige å tenke er at *noe* som er *för* sporet, *har satt* spor. Slik tenker vi når vi ser et spor. Attpåtil er dette sporet også et spor av noe som skal komme. Fremtidsspor. Så tidsbegrepet overskrides også. Men akkurat denne bruken av ordet ösporö ó og öarke-skriftö og ödifféranceö gjør at Derrida ut fra antroposofiens synsvinkel kan ses som en som vokter og hegner om den övanligeö bevissthet, eller en som passer på og beskriver og går opp grensen mellom den vanlige bevissthet og en oversanselig bevissthet. Han gjør det veldig nøyaktig og grundig, dog ikke på en rigid og dualistisk måte som Kant, men tvert imot ved å løse opp de ösannheteneö som beror på en sammenblanding av det som er, det vi kan ha og beholde, og det som bare ökan kommeö. Samtidig utfordrer han også denne grensen, ikke ut fra en religiös eller mystisk tenkning, men ut fra aktiv utforsking av språkets muligheter og umuligheter. F.eks. ved å sette frem paradoksale utsagn, som akkurat dette at sporet ikke er et spor av noe i fortiden, men snarere et spor av noe som skal komme, eller at sporets fortid aldri har vært nåtid.

Selv om Steiners argument mot materialismen går ut på at noe må ha *satt* de sporene som kan ses i legemet, så opplever jeg at han i sitatet over sier noe av det samme som Derrida. Nemlig at jeg blir bevisst om meg selv gjennom sporene. Når Steiner i *Frihetens filosofi* snakker om *tenkningen*, er det vanligvis som en bevisst, gjennomskinnelig prosess eller aktivitet som jeg erfarer idet jeg frembringer den ó eller etter at jeg har frembrakt den. Men her kan det se ut som om tenkningen er ubevisst, förbevisst. Det må den vel også strengt tatt være siden den konstituerer bevisstheten, og er öhinsides subjekt og objektö, som vi har sett tidligere. I det hele tatt er ötenkningö hos Steiner et veldig vidt begrep, eller et ord som skifter betydning underveis. Den kan være död eller levende, abstrakt eller vesensaktig, den kan eksistere på forskjellige nivåer. Han kan snakke om tenkningen som min virksomhet, eller som verdens virksomhet (verden tenker seg i meg). Som det som konstituerer selvbevisstheten og frembringer meg som subjekt, blir tenkningen slik Steiner bruker ordet i *Frihetens filosofi*, tidvis noe i likhet med Derridas *différance*. En aktivitet, en bevegelse som utgjör rammen for det bevisste liv, som er selvbevissthetens *mor* (jfr. öjeg-bevissthetens födselö), som setter spor. Et annet utsagn lyder:

Når vi fornemmer og føler (også når vi iakttar), er vi enkeltvesener. Når vi tenker, *er vi det enhetlige vesen* (das all-eine Wesen) som gjennomtrenger alt. Vi ser en absolutt kraft komme til eksistens i oss selv, en kraft som er universell, men vi lærer den å kjenne *fra et punkt i periferien*, ikke der den strømmer ut fra verdens sentrum. Hvis det siste hadde vært tilfellet, ville vi kjent hele verdensgåten i det øyeblikk vi kommer til bevissthet. Men vi står i et punkt i periferien hvor vi finner vår egen tilværelse lukket inne mellom bestemte grenser; området utenfor vårt eget vesen må vi derfor lære å kjenne ved hjelp av *den tenkning som rager inn i oss fra den allmenne verdensværen*. (Steiner 1992: 89-90, min utheving)

På den ene side *er* vi altså selv dette enhetlige ó når vi tenker ó, på den annen side tenker vi fra et punkt i periferien. For det tredje er denne virksomheten noe som rager inn i oss. Idet den rager inn i oss, kommer vi til bevissthet om oss selv, men altså ikke om hele verdensgåten. Vi blir oss bevisst vår plass i periferien. Hvorfra vi alltid må søke mot sentrum ó og aldri kan nå dit.

Hos Derrida står språket i sentrum, ikke av verden, men for behandlingen, dekonstruksjonen av ölogosentrismenö, som må bety nettopp dette å sette ordet i sentrum ó og tro at vi da har kommet til noe absolutt og helt. Om språket og sannheten hos Derrida sier Øyvind Pålshaugen:

Språket, ordene som strykes utover linjene, er den forsølvning⁵⁹ som gjør at språket kan reflektere og fremstille sannhet, men det er det selvsamme språket og de selvsamme ordene som gjør at sannhetens medium blir ugjennomsiktig, som gjør det umulig å skue den nakne sannhet. öSannhetens umulige sorgö som Derrida kalte det, består i at sannheten må vise seg i og gjennom språket, hvilket innebærer at språket aldri kan vise én flik av sannheten uten å skjule en annen. Det er den sørgelige sannhet om den sannhet som er avhengig av språket for å komme til uttrykk (í) Språket og sannheten er intimt og uoppløselig forbundet, men også for evig atskilt, lik Eros og Psyche i den greske myten. (Pålshaugen 2005: 69)

Steiner viser til et öVerdens sentrumö som tenkningen strømmer ut fra, nettopp for å si at vi ikke er der, at vi ikke kan kjenne hele sannheten, hele verdensgåten. Derrida på sin side ville vel aldri snakke om öVerdens sentrumö eller tenkningens opprinnelse;⁶⁰ han passer på grensen, og innenfor den er det ikke berettiget å snakke om et sentrum eller en opprinnelse, men han viser også på sin måte til denne vår posisjonen *i periferien* gjennom språket. Som det å iakttå en gjenstand fra en side, bare er mulig ved å snu den andre siden bort.

Derrida vil heller ikke uttale seg om noe utenfor denne grensen. Likevel forholder han seg, ikke minst når det gjelder etikk, til det som har satt sporet, det som skal, eller kan *komme*, det messianske; dette som ikke er fortid eller fremtid, ikke-tid, kanskje fordi det er utenfor tidens domene? I en av Derridas tidlige tekster, öBokens slutt og skriftens begynnelseö finnes

dette forunderlige utsagnet:

Tegnet og guddommen er født på samme sted og samme tid. Tegnets epoke er essensielt teologisk. Den *slutter* kanskje aldri. Men dens historiske *avslutning* er likevel skissert.

Vi bør desto mindre gi avkall på disse [metafysiske] begrepene⁶¹ som de er uunnværlige for å rokke ved den arv de inngår i. Innenfor den innhegnede avslutning, gjennom en skrå og farefull bevegelse som hele tiden risikerer å falle tilbake i det den dekonstruerer, må man omringe de kritiske begrepene med en vaktstom og omhyggelig diskurs, markere betingelsene, omgivelsene og grensene for deres virkefelt, være nøye med å påvise at de tilhører maskinen som de lar oss dekonstituere; og i samme øyeblikk peke på den sprekke som vi kan skimte lyset gjennom, det ennå unevnelige lysskjæret fra det som er utenfor avslutningen. (Derrida 2006: 64-65, utheving i originalen)

Tegnets epoke slutter kanskje aldri, men utenfor avslutningen er et lys. Her synes han å antyde det som har satt sporet (?), en gang i fremtiden, utenfor avslutningen, utenfor tiden. Jeg spør meg av og til om hvorfor det er så viktig for Derrida å dekonstruere denne maskinen, disse sannhetsstrukturene? Hvorfor vil han rokke ved denne arven? Jeg kan merke den samvittighetsfulle sannhetssøken som *må* stille spørsmål ved alt. Kanskje er det grunn nok, for når man våger å stille spørsmål ved alt, så risikerer man å rokke ved sitt eget grunnlag, ved *arven*. Men jeg øyner en annen grunn, som kanskje er den samme: nemlig den at den vestlige tenkningen har vokst seg til et gigantisk Babels tårn, like inn i Himmelen og utover jorden, Lenge har tårnet fått vokse nå. Men det vil aldri nå Himmelen og Sannheten om det blir aldri så høyt. Det er nødvendig å dekonstruere dette tårnet, den jobben som Gud selv gjorde en gang tidligere, noen må vise hvor grensen går, noen må åpne opp de lukkede systemene, meningsstrukturene, ved å skape et forunderlig, oppriktig, sannhetssøkende ó ikke sannhetsbesittende ó undrende, åpent rom, en åpning som lyset kan slippe gjennom.

Reduksjonismen kontra det ureduserbart ulike

Etter å ha studert litt filosofi, og så sett litt på pedagogisk teori, får jeg opplevelsen av diskusjonen overveiende dreier seg om en dragkamp om i hvilken retning reduksjonen skal foregå. Skal alt reduseres til noe sanselig, empirisme, positivisme, materialisme? Eller skal alt reduseres til noe indre, idealisme, individuell konstruktivisme, evt. i moderne filosofi noe sosialt, språkspill eller sosial konstruktivisme. Til grunn for denne kampen ligger behovet for å få plassert alt i et greit oversiktlig system med færrest mulig komponenter. Etter renessansen, hvor den kartesianske dualismen mellom tenkende substans og utstrakt substans var etablert, ble behovet for reduksjon særlig påtrengende, noe som viste seg i splittelsen mellom britisk empirisme, og kontinental idealisme. Uenigheten gjelder reduksjonsretningen,

mens det hersker utstrakt enighet om behovet for reduksjon. Ettersom troen på den ene Gud som opphav til både den sansbare og den åndelig-sjelelige virkelighet begynte å miste fotfestet, utgjorde også det en mangel av enhet ó og dermed altså også et behov for reduksjon.⁶²

I sin doktoravhandling, *Wahrheit und Wissenschaft* (Steiner 1989, 2) tar Steiner et oppgjør med Fichtes (1990) idealisme, som utleder hele virkeligheten av jeget. Steiner påpeker at hvis ikke noe trer oss i møte som gitt, kommer jeget aldri i gang med noen erkjennelse. Det er motsetningen mellom det jeg opplever öinnenfraö og det jeg opplever öutenfraö, som setter i gang bevegelsen for å forstå og forklare. Det er et kjennetegn ved vårt vesen at det splitter virkeligheten i to, en del som erfares som aktivitet, og en del som erfares som gitt. Ingen av de to sidene kan reduseres til den andre. Vi kan ikke tenke frem en farge. Den må vi se. Men uten tenkningen kan vi ikke *skjelne* den ene fargen fra den andre.

Hos Derrida er også prinsippet om en ureduserbar tohet, eller det öureduserbart ulikeö (Steinnes 2006: 128) noe grunnleggende. Og dekonstruksjonen har som mål å vise og dekonstruere en uberettiget enhets- og entydighetspretensjon som er tilstede i teksten. Dette er verken hos Steiner eller Derrida uttrykk for en dualisme, men tvert imot uttrykk for at vi aldri kan redusere alt til tenkning, fornuft, lys, til noe intelligibelt, som en ensidig idealisme forsøker, eller redusere alt til sansning, materie, som empirismen og positivismen har som mål. Ifølge dette samme prinsippet kan vi heller ikke ha kunnskap om godt uten å ha kunnskap om ondt. For bevissthet hviler på *différance*, også i den mest innlysende betydningen, som forskjellen som gjør at vi bare kan vite om *noe* i forhold til noe *annet* som det står i motsetning til.

Vissheten at vi alltid befinner oss i et spenn mellom to sider, hvor den nevnte toheten, hos Steiner kalt iakttagelse og tenkning, er den mest grunnleggende, kan få tilværelsen til å oppleves ustabil. Vi kan ikke hvile oss mot noe helt og klart. Hver gang jeg prøver å gå inn i disse tankene, får verden en slags gjennomsiktighet ved seg. En opplevelse av mysterium, av undring, noe jeg aldri helt klarer å gripe og holde fast.

Struktur og dekon-struk-sjon

Herbert Witzmann (1983) kaller sammenføyningen av iakttagelse og tenkning (Steiner 1992) til et objekt for ögrunnstrukturenö. Gjennom denne blir vi også bevisst om oss selv som subjekt. Det er altså den grunnleggende strukturen for bevissheten. Utover denne strukturen kommer så alle de andre strukturene; jeg bare ramser opp det jeg kommer på i farten: Språkets grammatiske strukturer ó muligens må de sies å være like grunnleggende, eller også er de

uttrykk for grunnstrukturen i det de uttrykker den prosessen fra enhet til subjekt-objekt relasjon som vi har sett på i 1. og 2. del av oppgaven. Videre: tegnsetting og gester, kategorisering av gjenstandene. Samfunnsstrukturer: kjønn, familie, folk og fedreland, politiske strukturer, næringsliv, kulturelle koder, religiøse forestillinger, skole og utdanningssystem, individuelle og kulturelle tenkevaner, skikk og bruk í

Det kunne være ramset opp en mye lengre rekke. Alt dette er vårt liv sammensatt av. Vi er inne i det. Og det er en alltid en viss fare forbundet med å problematisere disse strukturene. Man kan miste fotfestet, sikkerheten; samfunnet kan bli rokket om det kommer for mange spørsmål; den gamle orden, demokratiet, skolen, alt står i fare dersom vi ser for nært etter hva det består av.

Nå blir våre strukturer alltid utfordret i møtet med andre kulturer, skikker og religioner, gjennom språk med et annet grammatisk system. Gjennom mennesker som er annerledes, outsidersen, den homoseksuelle, ateisten, kvinnen som velger å ikke få barn, kvinnen som velger å være hjemmeværende husmor í Alt som rokker ved det vi har lært oss til er rett og riktig, vekker en usikkerhet, av og til aggresjon. Mer grunnleggende strukturer blir rokket ved gjennom paradokset, det som ikke går opp, det som er uforståelig, og til sist gjennom dødens ubegripelige tilstedeværelse i livet.

Hva skjer når vi begynner å stille spørsmål ved, dekonstruere strukturene, i betydningen å se hva de består i, hvordan de har oppstått? Hva skjer når vi, som Witzenmann legger opp til, prøver å dekonstruere grunnstrukturen som konstituerer vår gjenstandsbevissthet? Hva skjer når vi utfordrer grensene for den virkeligheten vi alltid har trodd *var virkeligheten* ó en ferdig virkelighet utenfor oss?

Og hva skjer når vi stiller spørsmål ved de sannhetene vi har lært å tro på, når vi oppdager at forestillingene om virkeligheten *ikke går opp*? At vårt verdensbilde ikke stemmer, at det aldri kan stemme helt? Hva skjer når jeg oppdager at jeg aldri kan bli helt ett og enig med meg selv? Hva skjer når jeg tar innover meg at jeg lever av tenkningens nåde?

Jeg kan miste fotfestet, føle meg truet og for alt i verden prøve å avvise denne tenkemåten. Men om jeg ikke gjør det? Om jeg klarer å være i denne opplevelsen av oppløsning, da kan det skje at et rom skapes for noe som er av en helt annen karakter. I boken *Von Seelenrätsehn* (Steiner 1993) beskriver Steiner hvordan det er når vi opplever det som han kaller en öerkjennelsesgrenseö, når vi finner at begrepene eller forestillingene vi har, ikke går opp. Da kan det være som å støte mot noe, en opplevelse som vi kan kultivere bevisst, slik at det vi støter mot, blir tydeligere. Det vi føler på da, er ifølge Steiner en første erfaring av den åndelige verden. Det er altså ikke det som er klart og tydelig, som fører frem, det er ikke det

som vi kan beholde som sannhet, men nettopp de forestillingene som ikke helt stivner og dør inn i vår bevissthet, de som motsetter seg strukturen, systemet, logikken, de som beholder sin bevegelighet, disse som Steiner her kaller ögrenseforestillingerö, disse er det som fører videre inn i det som han kaller öändsvitenskapö eller antroposofi.

Det er påfallende hvor mange av nettopp disse ögrenseforestillingeneö de urolige forestillingene, som Derrida får frem i sin filosofiske virksomhet. Hele hans begrepsapparat består av dem, etter hva jeg kan se. Når Derrida sier at *différance* verken er et ord eller et begrep, så er det nettopp fordi det er en slik ögrenseforestillingö som ikke lar seg fange inn. Også de övanligeö forestillingene blir ved dekonstruksjonen til grenseforestillinger, de blir vekket til live av den behandlingen de blir utsatt for, og begynner å røre på seg, å flytte seg rundt, gjemme seg, de blir gåtefulle. De, f.eks. ordene ötegnö eller ösannhetö, vil ikke lenger tilpasse seg språkets struktur.

Kanskje er det nettopp språket, i den utvidede forstand som jeg tror Derrida bruker ordet, som skriving, som uttrykk, som gjør meg til övanligö bevissthet. Kanskje lever jeg også av skrivingens nåde/språkets nåde; ikke som ferdig språksystem, men som språkskapende prosess: Jeg må snakke, må tenke, må uttrykke for å være.

Likevel skaper altså Derridas tekster, slik jeg opplever dem, dette tomme, ordløse rommet hvor *noe annet* er til stede, nesten så jeg ville si *nærværende*. Og hvis det finnes en kilde, en Logos, et verdensskapende prinsipp, som altså ikke *har* skapt verden, men som skaper og skaper i oss i verden, i verden i oss, og verden i oss, og som vi skaper i verden og som konstituerer meg og verden som motsetning (subjekt - objekt) og enhet i motsetningen, og som slett ikke kan holdes og gripes og begripes, som er forutsetningen for at den tenkningen - begrenset som den er (mer eller mindre hos den ene eller den andre) og det språket - enda mer begrenset, som dette treets blader som ingen er like, som alle vokser, stadig vokser ut nye forsøk, og nye trær som alltid også er uttrykk, som planter, dyr stjerner og planeter, som fremtrer for sansene, for tenkningen, stadig fra nye vinkler og på nye måter, hvis alt dette er uttrykk for et *noe* som jeg kaller Logos, Verdensordet; så kan dette likevel erfares som virkende, i *det* rommet ... Et uutsigelig ord. Som bare kan sies, skrives, males gjennom alle menneskets uttrykk, og som også uttales ustanselig gjennom naturens utfoldelse, hvis det altså

likevel er en enhet i mange-heten, men en enhet som ikke kan erfares som sådan – det ville i så fall vært en rent mystisk, i betydningen ubevisst opplevelse – så tror jeg at det er mulig å nærme seg en differensiert erfaring av ikke sanselige sider av den, at altså menneskets erkjennelsesevne kan utvides utover det sansbares og språkets område til å lese en annen slags skrift.

Babels tårn

I essayet *Des Tours de Babel* tar Derrida (2002) for seg problematikken angående oversettelse. Gud selv ødekonstruerte ø tårnet som menneskene hadde bygd. Det som skulle gi dem et navn, og sørge for at de ikke ble spredt. Så de kunne si: øVi har et navn, vi har gitt oss selv et navn!ø Var det forbrytelsen, spør Derrida, at de ville gi seg selv et navn: et navn, en stemme, et språk? Rent og klart og rett frem, uten forvirring, uten misforståelser, ingen flertydighet, ingen ambivalens, ingen tvil. Tårnet skulle nå like inn i Himmelen. De fikk ikke et navn, men ifølge den bibeloversettelsen som Derrida viser til, proklamerte Gud *sitt* navn, Babel, forvirring. Bab-el betyr Gud fader. Rart navn på en by. Men byen fikk dette navnet. Og hva skal det fortelle oss? At Gud selv er forvirring, er uforståelig, at den Ene er splittet allerede? At det ikke finnes en enhet, men bare summen av deler som aldri blir *en* til sammen.

Ved dekonstruksjonen av tårnet ble oversettelse *nødvendig* og *umulig*. Et egnenavn kan imidlertid ikke oversettes. Uten å bli et annet navn. Samtidig *betyr* det altså noe, som navnet Babel på et urgammelt språk. Som alle våre navn stammer fra norrønt eller latin eller gresk og betyr noe på det gamle språket. Det finnes teorier som hevder at ethvert navn er en beskrivelse. Ethvert navn har kanskje *vært* en beskrivelse, et forsøk på å gripe det det benevner. Men så har det altså fått en annen betydning etter hvert, som Babel, som altså øegentligø betyr øGud Faderø, men som likevel har kommet til å bety øforvirringø, øflerhetø, øuforståelighetø. Det ser ut til å fortelle oss at Gud selv er splittet, ikke er en. Forresten er det også betegnende at Gud taler i flertall i Det gamle testamente: øLad oss stige ned og forvirre deres sprog, så de ikke forstår hinanden.ø (1. mosebok 11.7.) Det har vel vært tenkt mye om hvilke *oss* det er snakk om. Det får teologene strides om. Men flertall er det, og denne flertallsformen passer godt med forvirringen som inntreer blant menneskene. Som om det må være en splittelse allerede i guddommen om guddommen skal bringe splittelse og forvirring. Dette bryter selvfølgelig med tanken om den Ene og om den ubevegede beveger. I begynnelsen er kanskje flerhet og ikke enhet? En formastelig tanke i de monotetistiske tradisjoner, skjønt det kristne begrepet om *treenighet* er etter hva jeg har forstått, allerede ren

blasfemi for troende jøder og muslimer.

Tanken om enheten, om noe som er fast, som er i ro, som ikke forandrer seg, er kanskje opphavet til tanken om at fullstendig oversettelse er mulig? Fordi ordene ut fra denne tanken viser til noe som finnes bak/under/over dem, slik at man bare kan bytte ut et ord i det ene språket med et tilsvarende ord i det andre. Nå er det jo påviselig ikke slik. Det er, også om vi ser bort fra de rent lydmessige gestene som vi har vært inne på tidligere, veldig få ord som vi helt konsekvent, dvs. i alle sammenhenger, kan skifte ut med et ord i et annet språk og beholde *den samme* meningen. Og når vi på et vis kan skifte det ut i den ene eller andre sammenhengen, så står det likevel i en annen forbindelse med språket som helhet gjennom dets andre betydninger og bruksområder.

I tillegg til fortellingen om Babels tårn, er det en tekst av Walter Benjamin som er tema for Derridas essay. Teksten handler om oversettelse. Vi er altså i den situasjonen at oversettelse er nødvendig for menneskelig kommunikasjon og diskurs. Og så er det umulig å oversette noe riktig. Det blir alltid noe ó mer eller mindre ó annet enn originalen. Når vi nå tenker på hvor vanskelig det kan være å formulere seg, i bare ett språk: Stemmer dette jeg skriver med det jeg vil ha frem? Er det ikke heller slik at språket tar tak i temaet og fører det i sin egen retning? Og om jeg nå skal oversette en annens tekst til mitt språk? Det er paradoksalt og ikke lite vågalt, nesten frekt, at den teksten som Derrida har skrevet på fransk, er oversatt til engelsk, slik at den opprinnelige teksten han kommenterer og siterer, den av Benjamin, som opprinnelig er tysk, i fransk oversettelse, denne teksten er så oversatt til engelsk, ikke fra tysk, men fra fransk! Hvilket nærmest må være en dødssynd, men som samtidig understreker det poeng at det legger seg lag på lag av mening på en tekst som oversettes, at den forandres og forvandles og aldri kan forbli seg selv i oversettelsen. Men var den egentlig seg selv fra begynnelsen?

Oversettelse er nemlig nødvendig. Ikke bare for å bevare og restituere meningen i et annet språk ó hvilket er umulig ó, men for å utfylle noe som mangler i originalen. Dette er Benjamins mening, som Derrida öoversetterö på sin måte, en måte som gjør det vanskelig å skille mellom originalen og öoversettelsenö, dvs. tolkningen og videreutviklingen av originalen. Originalen er ikke fullkommen og trenger å kompletteres. Det må legges noe til, for å utfylle denne mangel som alltid er der, som alltid må være der. Med en oversettelse, en tolkning ó og enhver oversettelse er som kjent en tolkning ó blir originalen litt mindre snever, den utvides, vokser. Litt mer av det potensialet som ligger i den kan komme til uttrykk. Det er slik med språk at det alltid representerer en innsnevring. Det åpner noe og tildekker noe annet. Derrida synes å være skeptisk til Benjamins begrep om et örent språkö, som for meg høres ut

som en ren enhetlig betydningsintensjon, som er der et sted bak språket. Men om nå en del av sannheten som språket tildekker, kan åpnes av et annet språk (som på sin side selvfølgelig tildekker en annen del)? Så kunne kanskje nettopp gjennom oversettelsen en rikere situasjon oppstå? En større åpning? Og det er hva Derrida setter pris på med Benjamins amfora-metafor, de forskjellige oversettelsene utgjør bruddstykker av denne amforaen, slik at den i teorien muligens kunne bli hel. Bitene berører hverandre bare bittelitt, akkurat i kanten. Derrida ser ut til å beholde dette bildet fordi en amfora (en krukke med trang hals) har en åpning. Så da er det alltid åpent for enda en oversettelse.

Vi står en oversettergjeld. Jeg trodde først det var noe som gjelder når vi setter i gang med å oversette, at vi er pliktig til å gjøre oversettelsen lik originalen ó hvilket er umulig ó, men går ikke gjelden tvert imot i den andre retningen: å utfylle originalen så den blir komplett ó hvilket også er umulig. Så vi kan aldri få løst oss fra denne gjelden. Hvorfor skal vi egentlig bry oss om oversettelse i det hele tatt? De som er oversettere, har vel sånt å gjøre, og må gjøre sine valg så samvittighetsfullt de bare kan. Men enhver tekst krever en oversettelse på grunn av sin uferdighet. Og oversettelsen blir heller aldri ferdig, men vi kommer i alle fall i denne prosessen til å se flere sider av virkeligheten, og vi har fått en jobb å gjøre. For det må oversettes, det må tolkes, det må forstås hele tiden, også der hvor det er umulig, ja særlig der hvor det er umulig í

En god oversettelse inneholder et løfte om at gjelden blir innfridd. Løftet om forsoning, forening, giftemål mellom tekst og oversettelse, dette ekteskapet blir aldri fullbyrdet, det forblir et løfte om fullbyrdelse, fordi det er noe uberørbart, jomfruelig i teksten:

The always intact, the intangible, the untouchable (*unberührbar*) is what fascinates and orients the work of the translator. He wants to touch the untouchable, that which remains of the text when one has extracted from it the communicable meaning (point of contact which is, remember, infinitely small), when one has transmitted that which can be transmitted, indeed taught: what I do here, after and thanks to Maurice de Gandillac [oversetteren av Benjamins tekst til fransk], knowing that an untouchable remnant of the Benjaminian text will remain intact at the end of the operation. Intact and virgin in spite of the labour of translation, however efficient or pertinent that may be. (Derrida 2002: 124)

Hvorfor får jeg en følelse av at dette handler om noe mye mer enn oversettelse? Det er rart hvordan alt ser ut til å blande seg sammen når jeg begynne å se nærmere på det. Jeg mener å skrive om språk, om språkernes forskjellighet, og så viser det seg å handle om hele eksistensen. Om å bli til gjennom språket kanskje, å bli til på en

ny måte gjennom et annet språk, om at det alltid er noe vi ikke får tak i, samme hvor mange språk vi behersker, samme hva vi ellers behersker, og at det nettopp også i språket selv ligger noe uutsigelig - noe jeg ikke griper idet jeg uttaler det, idet jeg skriver det, at det ligger noe der som lever sitt eget liv, og som lever videre uavhengig av meg, som løser seg fra meg idet jeg skriver, og jeg kjenner ikke den veien det tar, hva det møter på i den som leser det, om det blir noe som ligner svakt på det jeg selv opplever når jeg skriver, eller om det blir noe helt annet. Men kanskje er det ikke bare teksten, men også *jeg selv* som trenger oversettelse, for å komme utover min egen ensidighet og lukkethet i meg selv, og utover min forestilling om hvordan det er å være meg i verden? Kanskje må jeg la meg oversette og oversette meg selv til flere språk, til flere stemmer - stemmer jeg ikke engang visste at jeg hadde - og slik kan komme litt bort fra meg selv og oppnå øyeblikk av befrielse -.

Ord imellom

I *Die Stimme und das Phänomen* (Derrida 2003) tar Derrida for seg momenter fra Husserls fenomenologi⁶³. Husserl vil begrunne en ren logisk grammatikk og et rent selvidentisk transcendentalt subjekt som står i et direkte forhold til en ideal *ögegenstand* i en tale til seg selv i det indre *öim einsamen Seelenleben*. Dette er ifølge Husserl mulig fordi subjektet *ikke meddeler* seg selv noe i denne indre talen (for selvet er jo bare ett og trenger derfor ikke meddele seg selv noe). I denne indre forestilte talen mener Husserl at ordet, tegnet ikke er en henvisning, eller et kjennetegn, (*Anzeichen, Anzeige*) men er et direkte uttrykk (*Ausdruck*) for et nærværende meningsinnhold. I samtalen derimot, er tegnets uttrykksfunksjon alltid *sammenflettet* med dets funksjon som kjennetegn, på samme måte som et ansiktsuttrykk eller en annen fysisk gest. Dette gesturale, som er mer eller mindre ubevisst til stede i talen, *besmitter* den rene klare meningsintensjon som man bevisst vil uttrykke.

Gjennom en systematisk oppløsning av den absolutte skillet mellom ytre og indre, nå og ikke nå, tid og rom og andre dualiteter viser Derrida at tegnet har den samme kjennetegnfunksjonen også i den indre talen, og at det *alltid allerede* hviler på en gjentakelse. Uten gjentakelse intet tegn og ingen idealitet. Inspirert av Husserl og Derrida vil jeg antydningvis prøve å tenke spørsmålet om indre og ytre, det *öreneö* og det jordiske videre i en litt annen retning:

Det slår meg nemlig at dette Logos, som Husserl vil få grep om i det ensomme, rene ubesmittede, ikke er å finne der, som Derrida har vist. Men kan det være mulig at det *heller* vil vise seg nettopp der hvor tegnet er en gest, og ordet er besmittet av verden? Kanskje er det nærmere der hvor Husserl ikke leter, der hvor språket er formidler mellom mennesker? Det er fristende å ty til Derridas begrep om *öhere and now without presenceö*, om *öthe promiseö*, det som skal komme, *öthe messianicö* (Mouffe 1996: 82-83), i denne forbindelsen. Er det uærbødig å tenke seg at Logos liker seg bedre akkurat *der* hvor Ordet blir kjød, hvor det er blandet med gester, med blick, med tonefall, til og med flertydighet, med utilsiktede følelsesuttrykk; enn i den ensomme, kalde, logiske, *öreneö* mening? Det finnes i kristendommen (også) mulighet for en slik tilnærming. Nå understreker Derrida at han ikke tenker *ödet messianskeö* slik som de monoteistiske religionen gjør det, men han har nå valgt akkurat dette begrepet for noe som vi ikke kan ha eller holde, men som likevel av og til *er der*. Når vi prøver å fange det og sette det i system, er det borte.

Hvis jeg kan være så freidig å nylese et vers fra Matteusøvangeliem: *öFor hvor to eller tre er samlet i mitt [Logosø] navn, er jeg [Logos] midt iblant dem.ö* (Matteus 18.20) Nå er det i Johannesevangeliet at Kristus identifiseres med Logos, Ordet, men det er i alle fall en mulighet å tenke det slik.

Jeg har lært at i musikken er det overtonene og undertonene som gir et instrument eller en stemme dens særegne klang. Den *öreneö* matematiske tonen er livløs; du kan ikke høre om det er et piano eller en fiolin som spiller om du tar bort alle over- og undertonene. Kanskje er det også slik med ordene og formuleringene våre? Kanskje er det også der nettopp overtonene og undertonene, eller *underteksten* som gir liv og personlighet til det jeg sier. Kanskje er det ikke det jeg sier, ut fra sin begreplige betydning og *öriktighetö*, som er det viktige, men det jeg ikke sier, det jeg holder tilbake, det som vibrerer med, i stemmen, i blikket, i gestene, på synlig eller *öimponderabeltö* vis (Steiner, f. eks 2000: 55).⁶⁴

Og når jeg leser, så er det også da det som går utover den rene meningen, eller betydningen, som gjør at jeg fornemmer en *person*, et menneske som snakker, unnskyld: skriver, og det helt uavhengig av avstand i rom og tid. Det er talemåtene, stilen, det poetiske, også det flertydige, leken med ord, eller også beskrivelsen av den empiriske situasjonen som forfatteren er i, enten ytre eller indre, som gjør at jeg kan sette meg i hans eller hennes stol, se med hans eller hennes øyne, dette er det som gir liv til teksten.

Da jeg leste Maurice Merleau-Ponty, hadde jeg en bestemt erfaring i denne retningen. Den ene boken jeg leste, *Consciousness and the Acquisition of Language*, var skrevet ned av hans

studenter ut fra en forelesningsrekke. Teksten var ryddig og systematisk bygd opp. Klar og tydelig. Ja det ble sagt i innledningen til den engelske oversettelsen noe sånt som; tenk om bare Merleau-Pontys andre bøker hadde vært så lette og greie å lese! Men denne teksten var jo helt død! Det var ingen Merleau-Ponty der. Og det var veldig merkbart. Det fascinerende og medrivende i beskrivelsen var nesten totalt fraværende. En tydelig demonstrasjon på at det ikke er meningen som skaper liv i språket, heller ikke det skriftlige.

Ekskurs: Den sanne religion

Som måter å oppfatte og oppleve virkeligheten på; som forsøk på å uttrykke sannheten, kan de forskjellige religioner ses på som forskjellige öspråkö. Disse forskjellige sannhetspretensjonene er imidlertid, som vi vet, ikke like uproblematisk å omgås med som språk i vanlig forstand. En av de som tidlig arbeidet for toleranse og forståelse mellom religionene var den tyske opplysningstidens viktigste dikter, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). I hans drama *Nathan den Vise*, som foregår i Jerusalem under korstogene, vil sultan Saladin sette den vise jøden Nathan på prøve, og spør ham om hva som er den sanne religion. Nathan svarer med å fortelle en lignelse, den såkalte öRingparabelen.⁶⁵

Hovedinnholdet i denne parabelen var kjent helt fra middelalderen, men poenget med ringens tryllekraft og dommerens råd er Lessings alene. Gjennom det får han, i tillegg til et ösvarö på spørsmålet om religionenes sannhet, også uttrykt sin nestekjærlighetstanke:

En mann i Østerland hadde fått en ring som hadde en hemmelig kraft: Den som bar den, ble öbehagelig for Gud og menneskerö. Mannen bestemte at ringen skulle gå i arv til den av sønnene som han elsket høyest. Og slik skulle det være i hans hus til evig tid. Alltid var det farens kjærlighet som skulle avgjøre hvem av sønnene som skulle få ringen. Den sønnen som fikk ringen, skulle være overhodet i familien, helt uavhengig av alderen.

Slik gikk ringen fra far til sønn og kom omsider til en far som hadde 3 sønner som han elsket like høyt! Da han var sammen med dem hver for seg, kom han i sin svakhet til å love bort ringen til hver især. Da faren ble syk og døden nærmet seg, kom han i forlegenhet; han kunne ikke gi ringen til den ene av sønnene uten å såre de andre to dypt. For å løse problemet sendte han i hemmelighet ringen til en gullsmed med beskjed om å lage to ringer til, helt like den første. Da han fikk ringene tilbake, var de blitt så like at ikke engang han selv kunne se forskjell. Glad og tilfreds henter han sine sønner til seg én og én, velsigner dem og gir dem hver sin ring. Så dør faren. Når nå faren er død, gjør alle tre sønnene krav på å ha den rette ringen og være husets herre. Det blir splid og krig, men den rette ringen lar seg ikke påvise, på samme måte som heller ikke den rette religion lar seg påvise!

Sultan Saladin er ikke helt fornøyd med svaret. Ó Ringene er helt like, innvender han, men de tre religionene, jødedommen, kristendommen og islam, er vel ganske så forskjellige, til og med i mat og klesdrakt? Ó Men alle religionene har samme grunnlag, sier Nathan, nemlig historien. Alle har vi vår religion fra forfedrene. Og det er vel tilgivelig at vi tror mest på våre egne foreldre, de som har vist oss kjærlighet fra barndommen av?

Men historien om ringene har en fortsettelse. De tre brødrene stevnet hverandre for domstolen, og de sverget alle for dommeren at de hadde ringen fra sin far, hvilket jo var sant. Heller enn å mistenke sin kjære gode far for svik, måtte hver og en mistenke begge sine brødre. I dommerens uttalelse og hans råd til de tre brødrene kommer Nathans visdom til uttrykk:

 ō(í) Vent! Jeg hører at
den rette ringen har den underkraft:
å gjøre ringens eier elsket ó og
behagelig for Gud og mennesker. Dét
skal dømme! For de falske ringene
kan sikkert ikke det! Hvem elsker to
av dere altså mest? ó Nå? Dere tier?
Går ringens virkning bare innover?
Og ikke utover? Så hver og én
av dere elsker mest seg selv?
 (í) Sikkert er ialfall at
han elsket dere alle like høyt,
idet han ikke ville skade to
for å begunstige den ene. Godt!
Må hver av dere efterligne hans
rettskafne kjærlighet som var så fri
for fordommer! Må dere kappes om
å legge stenens skjulte kraft for dagen ó
og komme denne kraft i møte med
saktmodighet og hjertets tålsomhet,
med gode gjerninger og inderlig
hengivenhet i Gud. (í)ö (Lessing 1994: 127-128)

Hos en felles venn var jeg for noen år siden så heldig å møte en arabisk kulturpersonlighet⁶⁶ og et fint menneske som forklarte meg mer av mysteriet med denne ringen. Den ekte ringen *finnes ikke*, sa han. Den er bare til stede når mennesker fra disse forskjellige religionene elsker hverandre. Det er hemmeligheten. Også her det som Derrida kaller ödet messianskeö. Det som skal komme, det som er så flyktig. Sannheten.

En reorientering etter del 3

Jeg har skrevet en kort oppsummering for hver av de to foregående hoveddelene av oppgaven. Der har jeg prøvd å si kort hva jeg har kommet frem til i forhold til de tre(?) spørsmålene som var utgangspunktet for oppgaven. Men hva skal jeg nå si til dette? Det blir rett og slett feil å si *hva* jeg har kommet frem til; I stedet vil jeg prøve å si litt om *hvor* jeg har kommet hen. Hvor har jeg havnet nå, og hva har skjedd med mine spørsmål? Jeg har fulgt en vei som har gitt seg som en slags indre nødvendighet. Den kunne helt sikkert gått andre steder hen, tatt andre svinger, men slik ble min vei. Landskapet jeg nå befinner meg i, ble konstruert idet mine spørsmål så å si dekonstruerte seg selv. Var jeg tro mot dem? Glapp de unna meg underveis? Hva er språk? Jeg har skrevet mye om språk, og oppdaget at det er veldig mye mer å si om det, langs veier jeg ikke gikk. I mens skjøv jeg unna, satte ut, spørsmålet om tegnet, det som er flere spørsmål, og store spørsmål. Jeg visste jo at disse spørsmålene ikke kunne gis et ferdig svar, og foregrep i så måte undersøkelsen. Jeg håpet vel å få mer grep om spørsmålet, forklare meg selv hva jeg egentlig mente med det. Men etter hva jeg kan se har det bare blitt mer uklart, tildekket. Alle ordene, førti tusen, to hundre og åttisju til nå, har båret spørsmålet videre, og har gjort det ytterligere komplekst. Det har vist seg å være enda mer grunnleggende enn jeg trodde da jeg begynte. Er tegnet et tegn på noe? Og hvis vi nå tenker tegn i den store betydningen, som ligger til grunn for det begrepet overhode: Er det noe som ligger til grunn for all vår tegnsetting, all vår skriving? Derrida (2006) vil si, jeg hadde lest det allerede da jeg startet, at det ikke kan være noen *grunn* i form av et ötransendentalt eller privilegert signifikatö (s. 20), noe fast å forholde seg til, men at alt er i bevegelse, alt står på spill, også subjektet, særlig subjektet. For at alt skal være i spill, stå på spill, må vi avvise dette faste punktet. Men på den annen side, hvis vi prøver å kvitte oss med ordet tegn, siden ötegnet og guddommen er født på samme sted og til samme tidö, hvis vi altså vil kvitte oss med tegnet for å bli kvitt öguddommenö, övärenö, ösannhetenö, öessensenö, ödet Eneö, alle disse begrepene som gjør at vi tror vi kan lene oss mot noe og slik slippe unna bevegelsen, så risikerer vi at signifikat og signifikant, eller uttrykk og betydning, blir ett; vi er med andre ord tilbake i paradiset, hvor det ikke er noen forskjell, *différance*, hvor vi er ett med altet, nærværende, dvs. vi lurer oss selv til å tro at ordet, menneskeordet kan gripe sannheten uten splittelse og tvetydighet.

Jeg kan ikke se annet enn at nettopp det at det ~~er~~ *noe* som tegnet betegner, gjør at vi skiller oss ut og er bevisst. Så det hører til den vanlige bevisstheten å lene seg mot noe. Tegnet betegner, det er tegnets vesen og eneste berettigelse, men dette som det betegner er ikke der! Det ~~er~~ alltid allerede et annet ~~sted~~ når tegnet kommer. I mellomrommet mellom

tegnet og det som ikke er der, skapes det et rom. Et rom for en annen slags skrift. Et rom hvor jeg ikke kan lytte uten selv å være aktivt talende, hvor jeg bare kan lese gjennom å skrive mitt liv.

FRØ: NOEN PEDAGOGISKE REFLEKSJONER

Det har vel, særlig i del 1, hvor jeg tok utgangspunkt i flere av Steiners pedagogiske foredrag, falt av noen mer eller mindre uttalte öpedagogiske frøö underveis. Jeg håper selvfølgelig at oppgaven kan være til inspirasjon for mine lærerkolleger. Både det som er skrevet om lydene og deres forhold til mennesket og naturen, og bevegelsen mellom avstand og nærhet i språket, er helt sentrale for Steinerskolens språkundervisning, ikke minst i morsmålet. Første mellomspill og del 2 behandler temaer som er grunnleggende både for språkundervisningen og for Steinerpedagogikken overhode, mens Del 3 prøver å nærme seg muligheten for en åndsvitenskap slik Steiner legger opp til, og slik ytterligere utvide bildet av *språk*.

Mitt eget pedagogiske spørsmål var imidlertid öHvorfor undervise fremmedspråk?ö Som en avslutning vil jeg derfor se noen av temaene som er behandlet gjennom oppgaven i forhold til dette spørsmålet, og også helt konkret i forhold til den pedagogiske praksis som jeg selv står inne i, nemlig undervisning i tysk som fremmedspråk.

En fenomenologi for tysk

Med bakgrunn i de forskjellige fenomenologiske aspektene ved språk som vi var inne på i Del 1, er det interessant å se på det tyske språket. Et av mine utgangspunkter for masteroppgaven var jo den motstanden man kan støte på som tysklærer. Hvorfor er tysk så vanskelig for norske skoleelever? Hvis vi sammenlikner tysk og engelsk, er det lett å trekke den slutning at det er lettere å lære engelsk fordi man hører det overalt. Men kan det være flere grunner til at tysk er mer krevende?

Plastisk

En av mine intervjupersoner i pilotprosjektet⁶⁷ påpekte at engelsk er et mye mer *flytende språk*, mens tysk er *sterkt formet*, mer enn det norske. Hun (som selv er tysk) mente at dette formelementet utgjør en liten smerte. Det er krevende på en annen måte enn f.eks. engelsk. Formelementet i tysk blir det ofte referert til, uten at det har vært klart for meg hva det dreier seg om. Steiner (1980) selv sier om det tyske språket at det er plastisk. Et eksempel har vi vært inne på, nemlig ordet öKopfü, som beskriver hodets ytre form, ikke dets funksjon. En av grunnene til at tysk er plastisk er rett og slett at det har mange konsonanter.

Konsonantisk

Jeg intervjuet også noen av mine elever, og spurte dem om hva som er vanskelig med tysk. Et

av svarene var at det er vanskelig å uttale de tyske lydene. De nevnte særlig konsonantene. Tysk har flere konsonanter som er uvante for oss: ch, sch, ps, z (ts). Når vi sammenligner dette med det vi har sett angående lydene, er det jo nettopp konsonantene som har dette formende. Det blir også gjerne sagt at tysk er et konsonantisk språk, om enn ikke i den grad som (noen av) de slaviske språkene.

Vokalene

Men også vokalene i tysk har en spesiell kvalitet sammenlignet med norsk f.eks.: Alle språk (og dialekter) har forskjellige vokaler. I lingvistikken (Endresen mfl. 1996: 168 ff) bruker man den såkalte vokalfirkanten som beskriver tungens plassering i munnen idet vokalen uttales. I ytterkantene av dette öartikulatoriske rommetö finner vi de såkalte *kardinalvokalene*. De er nesten ikke å finne i noen språk, og er ekstreme på den måten at man må dra tungen så langt bak eller frem, opp eller ned, öat det nesten gjør vondtö for å kunne uttale dem. Da jeg tok tysk grunnfag på Universitetet i Oslo, lærte vi at de tyske vokalene, særlig e og i, ligger langt nærmere kardinalvokalene enn de norske gjør. Denne rent tekniske beskrivelsen betyr i praksis at det er mer fysisk anstrengende å uttale tysk enn norsk. Uten at jeg kan underbygge det her og nå, mener jeg å ha hørt at tysk også har relativt mange ord med de trange vokalene e, ä, og i. I alle fall har tysk flere rundede vokaler (u, o, ö, ü), og de er *mer* rundet enn de tilsvarende norske. Så det kan se ut som om også vokalene på tysk er mer formet enn på norsk. Til sammenligning har jeg hørt sagt at alle engelske vokaler (i moderne talespråk) tenderer mot den slappe sentrumsvokalen [].

Grammatikken

Ved siden av lydene, blir ofte den tyske grammatikken nevnt som en særlig vanskelighet. Alle intervjupersonene er inne på det. Nå er jo grammatikken alltid et tema når man skal lære et fremmedspråk, og kanskje er det fordi vi ofte sammenligner med engelsk, at tysk grammatikk virker så vanskelig? Men er det kanskje også noe av et formelement i den tyske grammatikken? Jeg tror det. Det er mer å tenke på på tysk, sa en av intervjupersonene. Det som er å tenke på, er f.eks. personbøyningene og kasusbøyningene. Det er kanskje også noe plastisk i det å omforme verbene slik at de også er uttrykk for subjektet, eller omforme artikler eller adjektiver slik at de uttrykker menneskets forskjellige forbindelser med verden? Også i dette henseende er tysk absolutt mer formende og formbart enn moderne norsk.

Substantivisk og begrepslig

Moderne (skriftlig) tysk er et substantivisk språk. Det har en sterk tendens til *substantivering av verb*. I stedet for preposisjon brukes oftest genitiv. öí Tendenz der Substantivierung der Verbenö. På norsk kalles dette substantivsyke, og regnes ikke som godt språk (selv om det er ganske vanlig i akademisk og byråkratisk norsk í). Tysk er også begrepslig i den forstand Steiner bruker ordet i ödie grüne Wiese.ö I stedet for å bruke relativsetninger, er det vanlig på tysk å bruke presens partisipp eller perfektum partisipp *innbefattende verbet i substantivfrasen som et adjektiv*: der in der Substantivphrase wie ein Adjektiv eingeschlossenen Partizipform des Verbs. I begge disse tilfellene blir den egentlige verbbevegelsen brakt til stillhet i setningen.

I motsatt retning skal nevnes at tysk også har flere muligheter for å danne subjektløse setninger, utover det som gjelder været. Man kan f.eks. si: öEs friert mir; es ekelt mir, es freut mir, es scheint mir, mir ist übelö osv. I slike setninger beholder vi det første trinnet av forbundethet med verden.

Historier inni historier

Tyske setninger er gjerne lange, og i tillegg til lange substantivfraser er de ofte formet som historier inni historiene, dvs. at de har leddsetninger inni helsetningene, gjerne flere inni hverandre. At verbet kommer til slutt i leddsetningen, er uttrykk for ó og opphav til ó en annen indre gest enn i norske setninger hvor verbet kommer som nr 2, og andre setningsledd henges på som ledd i en lenke: Dass das Verb am Ende des Nebensatzes steht, í Begrepsinnholdet, subjektet i setningen må holdes fast i bevisstheten mens de andre setningsleddene, tid, sted, måte, objekt osv. hentes opp, før subjektet endelig kan forbindes med handlingen.

Hvis jeg skal prøve å sette ord på denne særskilte tyske språkgesten, vil jeg si at den er rund. Man gjør en slags rund bevegelse hvor sirkelen først sluttes når verbet kommer. Inni denne sirkelen kan det puttes et utall av ekstraopplysninger. Men de puttes altså inni, de henges ikke på, slik som vi gjør på norsk. Det er selvfølgelig annerledes å si eller skrive en slik setning enn å lese den. Når vi snakker, vet vi hva som skal komme, og beholder slutten i bevisstheten mens vi putter ting inni setningen. Når vi hører, eller særlig leser en slik setning, må vi beholde subjektet i bevisstheten og plukke opp alle opplysningene mens vi venter spent på at sirkelen skal sluttes og vi skjønner hva det er som skjer f.eks. på den tiden og på det stedet som vi har plukket opp underveis. Hvis det dreier seg om en substantivisk leddsetning (at-setning), sammenfatter konjunksjonen, som vi har sett tidligere, hele setningen sammen til

en begrepslig enhet.

Verbtidene

I muntlig tysk har perfektum langt på vei erstattet preteritum som fortidsform. Det er den av verbets tider som uttrykker mest avstand til handlingen.

På den annens side finnes også en tendens til å bruke stadig mer presens, særlig om fremtid, men også om fortiden, noe som rykker alt nærmere.

Tanke og vilje

Tysk blir ofte betegnet som et tankespråk, presist, klart, objektiverende. Med fare for å virke spekulativ vil jeg påstå at det ikke er tilfeldig at den idealistiske filosofien har utviklet seg spesielt i det tyske språkområde. Nesten alle de faktorene som jeg her har trukket frem peker i retning av antipati. Antipati som form, som klarhet, som avstand, som forståelse, som bevissthet. Men også antipati som tenderer mot abstraksjon og avstand til det levende, bevegelige. Når jeg skriver dette, får jeg en følelse av at det ikke er helt riktig, at det må settes noe annet opp imot det. For kreves det ikke også en sterkere vilje for å forme, for å uttale de tyske lydene f.eks. Viljen er den mest sympatiske av sjelekreftene våre ifølge Steiner (1989, 1). Så bildet kan også snus på hodet. Den tyske ordstillingen med verbet til slutt er forresten overtatt fra latin, mens språket ellers stammer fra de öbarbariskeö germanske stammene. Men det er en krevende blanding for norske barn.

Da jeg spurte en lærer som har undervist både engelsk og tysk i sin egen klasse, om forskjellen på å undervise de to språkene, sa hun som de fleste at tysk er vanskeligere for barna. En av vanskelighetene var at de tyske barnesangene og versene var så tvers igjennom gemyttlige og vennlige, mens de engelske allerede på det trinnet (7-8-9 år) hadde en viss sarkasme. Og denne sarkasmen eller ironien hadde tydeligvis en større appell til norske barn. Sarkasme er da vitterlig et tegn på antipati i betydningen avstand.

Noen pedagogisk-didaktiske konsekvenser

Så hva skal jeg konkludere med her? Kanskje med at det kommer an på *hvordan* man bruker språket. Her vil jeg referere etter hukommelsen utsagnet til Dorothe von Winterfeldt⁶⁸ som hadde forelesningene på Nordisk språklærereestevne i Oslo, februar 2006. Tysk (hennes eget språk) er et språk som ut fra sitt vesen må skape antipati. Antipati i form av objektivitet, bevissthet og klarhet. Men man må undervise det *på tåspissene* og ikke på hælene. Ellers vil antipatien bli til negativitet.

Å undervise på tåspissene forstår jeg som det å bringe inn en viss letthet, humor og varme. Siden det tyske språket er mer plastisk enn musikalsk, må læreren bringe inn det musikalske følelseselementet, og bevisst hente opp språkets melodi, rytme, klang og öfargeö gjennom lek, sang og resitasjon. De kraftfulle og uvante konsonantforbindelsene, som pf, z (ts) er også spennende å ösmake påö, f.eks. gjennom Steiners språkøvelser, som er laget utelukkende for å arbeide med lydene, f. eks:

Kurze knorrige knochige Knaben
knicken manchem Männchen
manchmal manchen Knorpel

Pfiffig pfeifen
Pfäffische Pferde
Pfliegend Pflüge
Pferchend Pfirsiche

Kopfpfiffig pfeifen aus Näpfen
Pfäffische Pferde schlüpfend
Pfliegend Pflüge hüpfend
Pferchend Pfirsiche schlüpfend (Slezak-Schindler 1978: 111)

En av tysklærerne som jeg intervjuet, påpeker at det sterke formelementet i tysk språk hjelper barna å *få form*. I småklassene, ja egentlig også senere, virker særlig lydene formende. Det synes jeg å se tydelig; i alle fall virker det i øyeblikket. Rytmen virker også i samme retning; i kombinasjon med lydene oppstår denne magien som kan få drømmende, vimsete, fnisende barn til å komme på plass. I så måte er en verselinje som denne et funn:

Die Axt gepackt, das Holz zerhackt,
zerknickt, zerknackt, zerklopft im Takt! (ibid s: 66)

Når jeg ser etter dikt og vers til bruk i undervisningen, er lyd kvalitetene ganske avgjørende. Verset over kan barn opptil 9-10 år slett ikke motstå. Samme hvor atspredte de er i utgangspunktet, samler de seg når jeg sier det i en kraftfull rytme.

Det gjelder å kunne bruke språket på en måte som passer for alderstrinnet og også den spesielle klassen man underviser ö og den enkelte elev.⁶⁹ Intrikate grammatiske setninger *kan* være fascinerende når man ser dem på bakgrunn av tidligere mestringserfaringer. Eller som jeg hører ungdomskoleelever si: öDet er morsomt når man får det til.ö Den typiske tyske setningsstrukturen er også spennende fordi den er annerledes. Hvis jeg klarer å formidle denne örundeö bevegelsen eller gesten som setningene ofte har, slik at elevene begynner å *høre ö* ut fra melodien, ikke *bare* ut fra noe man har lært og skal huske ö hvordan

ordstillingen skal være, så er noe vesentlig oppnådd.

Et ord er et ord ó?

öHvorfor sier de det ikke bare rett frem, hvorfor må de vri slik på setningene?ö En av de store utfordringene i fremmedspråkopplæringen er å få elevene til å godta at de ikke alltid kan oversette ord for ord. Den forestillingen at det finnes *en* betydning, svarende til den vi mener å kjenne på vårt morsmål, er veldig fast hos mange barn, og kan bli et stort hinder for språklæringen. De tenker på norsk, og så vil de ha hjelp til å overføre en setning fra norsk til tysk. Noen blir både forvirret og irritert hvis det ikke er mulig.

Hva heter ösomö på tysk?, hører jeg ofte. Hvilket ösomö? Et ord er et ord og må vel kunne oversettes med et ord, eller? (1)*Als* Lehrerin muss ich eine Antwort geben können. (2)*Der Junge, der* eine Antwort nicht bekam, war unzufrieden. (3)*Eine* Lehrerin, *die* keine Antwort geben kann, (4)*ist* nicht so klug *wie* man erwarten kann. (Som lærer må jeg kunne gi et svar. Gutten *som* ikke fikk noe svar, var misfornøyd. En lærer *som* ikke kan gi et svar, er ikke så klok *som* man kan forvente.) Fra tyskstudiene husker jeg følgende eksempel: Sokrates starb *als* Greis, *wie* ein Verbrecher. (Sokrates døde *som* olding, (slik) *som* en forbryter.)

Så hva skal jeg svare når elevene spør hva ordet ösomö heter på tysk, og de ikke har noe begrep om forskjellen på relativpronomen, sammenlignings-jeg-vet-ikke-hva, og hvilken ordklasse man nå skal tilordne dette *als*. De blir forvirret. En sunn forvirring, tror jeg, hvis de holder den ut, for da vil de litt etter litt oppdage at et ord ikke er et ord. At det som ser ut som ett ord på norsk, kan ~~tilsvare~~ flere ord på et annet språk, og det som er flere ord på norsk, kan samles sammen i ett og samme uttrykk på et annet språk. öTilsvareö er selvfølgelig ikke riktig uttrykk, idet det sier det motsatte av det jeg mener å si. Ordene, öbetyrö ikke det samme, og de ötilsvarerö ikke hverandre (hva et ord er, er jo også uavklart). Alle de ordene som i noen sammenhenger kan oversettes med ösomö på norsk, må i andre sammenhenger oversettes med noe annet.

Steiner var opptatt av man ikke skulle knytte et ord i det fremmede språket til et ord på morsmålet, og at man ikke skulle oversette eller la barna oversette tekstene, men la dem gjenfortelle hovedinnholdet. Likevel må vi før eller senere lære elevene å bruke ordbok, (hvor skoleordbøkene er de verste, siden de for enkelthets skyld oftest anfører bare en betydning for hvert ord, og ikke viser et bredt spekter av bruksmåter slik som de større ordbøkene vanligvis gjør). Dette er et dilemma, fordi noen av elevene gjennom ordboken festner ennå mer i den tro at et ord i det ene språket = et ord i det andre. Men vi klarer ikke å lære et nytt språk helt på dets egne premisser. Da måtte vi beskjefte oss mye mer med språket, omgi oss så mye med

det at vi glemte å tenke på vårt morsmål. Glemte å overføre fra et ord i det ene språket til et ord i det andre.

En måte å lære å snakke eller skrive tysk på, er å lese små dialoger, og lære noen fraser, og hele setninger utenat. Slik at de vet hvordan man sier hva klokka er, hvordan de snakker om været, spør etter noe i butikken, forklarer veien osv. og kan bruke de samme frasene muntlig og skriftlig. Jeg har observert at det alltid er noen elever ó og jeg snakker nå om ungdommer på 13 -14 år ó som, selv om de har øvd (kanskje litt for lite?) på de uttrykkene man faktisk bruker på tysk, så snakker de, og særlig skriver de på et slags norsk-tysk. Noen har veldig vanskelig for å løsrive seg fra den norske strukturen, selv om de altså nettopp har arbeidet med en tekst hvor alle uttrykkene finnes som de trenger. Andre igjen ösmutterö mye lettere inn i språkets egen bevegelse, og bruker og varierer de uttrykkene som de har lest eller hørt.

Fra å ikke forstå til å forstå

Det er, etter min erfaring, vanskelig å lære tysk for norske elever, selv om språket har mange ord som ligner på norske. I 13-14årsalderen kommer det gjerne til et punkt hvor en del elever skjønner mye mindre enn før. Det er en tid hvor kunnskap som har levd mer ubevisst, plutselig kan oppleves veldig usikker. Da kan noen elever bli i tvil om de mest opplagte ting. Ord og setninger som er veldig lik de tilsvarende norske (og her kan det være berettiget å si ötilsvarendeö siden de er nært beslektede språk, og disse ordene har samme historiske opphav), blir helt uforståelig i noens ører. I en av klassene jeg underviser i år, er det en ganske stor variasjon i språklig ferdighet. Noen av elevene har så å si kommet over en forståelsesterskel, som lar dem lese og forstå en tysk tekst. Mens andre altså stopper ved annethvert ord. For meg er det et stort spørsmål hva som egentlig skjer i denne overgangen.

Vi leste en bok med et veldig begrenset ordforråd (easy reader), men med alminnelig tysk grammatisk oppbygging. For litt over halvparten av elevene var det helt greit å lese den på egen hånd, mens noen andre syntes den var veldig vanskelig. Jeg prøvde å skrive opp en del ord (med oversettelse!!) for å hjelpe de svakeste elevene, men da jeg så på teksten, var det veldig få ord som ikke enten var mye brukt og øvd på tidligere, eller lå nært de tilsvarende norske i uttalen. Det var altså få ord å skrive opp. Men det som jeg så, var at mange av ordene ó selvfølgelig ó var bøyde, f.eks. var verbene stort sett i preteritum, en tid som nesten ikke brukes i muntlig tysk, og som vi derfor ikke hadde øvd mye på tidligere.

Fenomenet ser ut slik: Noen elever kjenner igjen et ord, selv om det har en endelse, eller har skiftet vokal, etc. De samme elevene kjenner også oftest igjen et tysk ord som ligner på et

norsk, men også er öböldö eller övridö i forhold til det norske, f. eks. brechen/brekke. Videre klarer disse elevene oftest å forstå setninger med grammatiske konstruksjoner de ikke har lært, som genitiv og konjunktiv. For meg ser det ut til å være en slags öplastiskö sans man trenger for å komme inn i et språk. Den samme evnen som gjør at vi gjenkjenner en liten björk med böyd stamme, som en björk tross det utypiske i formen. Jeg oppfatter dette som en slags overgang, som har å gjøre med mengden av öving, og kanskje også med modning. I fjor ville ikke de samme elevene ha klart å lese den boken på egen hånd.⁷⁰

Når jeg betrakter dette fenomenet, overgangen fra å ikke skjønne et språk, til å skjønne det, så forekommer det meg opplagt det som Steiner snakker om når det gjelder språk, og som jeg har vært inne på i Del 2: at språket er en organisme. Og en annen organisme enn tenkningen. For å komme inn i et annet språk, må tenkningen, egentlig også følelsen, bli i stand til å føye seg inn i denne andre språkorganismen.

Hvorfor lære fremmedspråk?

Som jeg har prøvd å vise med tysk språk som eksempel, uttrykker hvert språk spesifikke sjelelige kvaliteter, knyttet både til lydene og til måten setningene er bygget. Gjennom setningsstrukturen og språkets ordforråd, kommer det også til uttrykk en måte å tenke på. Dette kan ses på minst to måter: Språket er uttrykk for den spesielle kulturens historiske, religiöse, filosofiske osv. tenkemåte. Språket sier altså noe om menneskene. Men på den annen side gir ó og begrenser ó språket også den muligheten man har til å oppleve og tenke om verden.

I Del 1 har vi sett at hvert språk er en spesiell måte å leve i verden på (Merleau-Ponty). Det er i sin opprinnelse forbundet med naturen (gjennom konsonantene) og menneskets følelse (gjennom vokalene). Det betrakter og omtaler enhver gjenstand ut fra et aspekt som er spesielt for akkurat det språket. Eksemplet fra Steiner som vi refererte til, var ordet öKöpfö, öheadö, hvor det tyske ordet henspeiler på hodets form, og det engelske til det at hodet er det viktigste på mennesket. Gjennom språkets lyder og klanger, uttrykker det ifølge både Merleau-Ponty og Steiner i tillegg til den begrepslige meningen en ögestural meningö en følelseskvalitet. I tillegg beveger språkene seg forskjellig ut fra sin grammatiske struktur. Hvis vi betenker hvordan de forskjellige ordklassene er uttrykk for forskjellig grad av nærhet eller avstand til en erfaring, hvor vi f.eks. gjennom verbet er inne i en handling, og gjennom substantivet betrakter en gjenstand utenfra, så vil altså en setning med substantivet først og verbet sist, la oss utføre en annen öindre dansö enn en setning med et verb først og et substantiv sist.

Som nevnt i innledningen snakker Steiner i flere av de pedagogiske kursene (Se bl.a. GA 306) om hvordan barnet lærer å tenke gjennom språket. Det tilegner seg språket med alle dets følelsesnyanser ved en etterligning av det språklige i omgivelsen. Steiner snakker ofte om det lille barnet som *bare* sanseorgan. Det sanser med hele seg, og det det opplever, former dets sjelelige egenskaper for resten av livet, og virker helt inn i de fysiske organenes utforming.

Fordi vi lærer å tenke først gjennom språket, og fordi hvert språk tenker på en egen måte, sier det seg selv at det å tilegne seg flere språk gir oss flere nyanser å spille på også i tenkningen. Ikke bare fordi jeg, når jeg behersker tre språk, kan uttrykke meg på tre måter om et saksforhold. Det dreier seg om en mye mer vidtrekkende virkning. Gjennom å oppleve språkernes forskjellighet, blir vi rykket litt ut av oss selv. Fremmedspråk gir oss en mulighet til å bli mer bevegelig i vårt indre. Jeg vil for alltid huske min første engelsktime som tiåring. *öThis is a dogö*, stod det i boka. En av guttene kunne fortelle meg hvordan *öthisö* skulle uttales. Det var en forunderlig skjellsettende opplevelse å oppdage at det finnes andre lyder enn de jeg brukte i mitt språk.

Fremmedspråk gir oss et møte med noe som er annerledes, noe som til å begynne med er rart og uforståelig. Jeg tror også jeg kan si at det er *målet* med å lære fremmede språk: å møte den Andre, det Fremmede, det jeg ikke er selv, eller ikke ennå vet at jeg er. For vi trenger å få flere toner å spille på, å bli *öoversattö* bli bevegelige. Vi trenger å bli oppmerksomme på flerheten i språket, i verden, i oss. Så vi kan frigjøres fra oss selv, for å bli oss selv, bli verdensborgere.

Enhver tekst trenger å oversettes. Fordi den ikke er fullkommen. Slik trenger vi også å se og oppleve fra flere sider. Det er ikke bare slik at: nå kan jeg tysk, da kan jeg snakke med tyskere og bli kjent med den tyskspråklige kultur og tenkemåte. Det er ikke *bare* slik. Gjennom å lære tysk *ó* eller fransk eller spansk eller russisk, vil jeg også ha en bedre mulighet for å forstå en kineser, eller en araber. Fordi jeg har lært å oppleve det ukjente, jeg har lært at det er flere måter å tenke på. At det er flere, ja et uendelig antall, språklige strukturer. Jeg har erfart at verden er flertydig, og kan lettere innse at sannheten ikke er til å uttrykke med ord. For hvilke ord, i hvilket språk skulle jeg bruke for å holde den fast?

Epilog

Det gamle semittiske skriftspråket alef-betet, formet av bilder fra naturen, hadde bare konsonanter. Vokalene måtte leseren føye til selv for at skriften skulle få mening. Derfor er det forskjellige tolkninger, og stadig nye tolkninger av Toraen og Mosebøkene i den jødiske tradisjonen. Den skriftlærde legger til en ny vokal, og en ny mening åpenbarer seg! Er det slik kanskje, med de tegnene jeg ser. Alle merkesteinene rundt meg, i landskapet, i vær og vind, i hav og himmel, i alle ansiktene som står i en krets straks jeg lukker øynene, blikkene, gestene? Hva betyr de? Jeg spør, men skjønner nå at de bare er konsonanter, og at det først blir ord når det indre føyes til det ytre, når sjelen, vokalen, føyes til de skrevne tegnene, først da kan de leses, først da blir en hemmelig mening åpenbart - eller den inkarnerer først da - eller den blir til ved sammenføyningen, gammel som jordens åndedrett, nyskapt i øyeblikket. Er det slik jeg skriver mitt liv - skriver meg ut - når jeg føyer vokalene til konsonantene, og meningen strømmer gjennom meg, hvor tegn føyes til tegn, det indre i det ytre, selvlyd i medlyd -? Alle tegnene blir talende straks jeg åpner munnen - åpner sjelen - og synger.

NOTER

¹ Steiner (1995: 43) Trykket med overskriften öFür Marie Steinerö. Norsk tekst (s. 42):

Stjerner talte før til mennesket. / Deres taushet er verdensskjebne.

Å fornemme deres taushet / kan være jordemenneskets smerte.

I den tause stillhet modner / hva mennesker taler til stjerner.

Å fornemme deres tale / kan bli åndsmenneskets kraft.

² Min oversettelse.

³ Dette betyr at jeg ikke forholder meg til Husserls metode for reduksjoner, men tar til etterretning hans begrep om *epoché* på den måten at jeg tilstreber å se på ethvert fenomen öpå nyttö og ösette i parentesö det jeg har av kunnskaper om det på forhånd. Metoden er også i stor grad beskrivende. Fenomenologi som filosofisk retning vil først og fremst få betydning for oppgaven gjennom Merleau-Pontys filosofi.

⁴ Jeg har ingen skriftlige referanser i forhold til metamorfoseprinsippet. Det stammer fra Goethe og er viktig i goetheanistisk naturvitenskap, men også i forhold til tenkning, kunst o.a. har jeg hørt det nevnt. På studiet i tysk litteratur ble metamorfoseprinsippet brukt om strukturen i Goethes Faust. Utvidelse og sammentrekning blir gjerne brukt om plantemetamorfosen, hvor bladet er en utvidelse, stengelen sammentrekning, blomsten en utvidelse og frøet en sammentrekning.

⁵ Foreleseren bemerket riktignok at forholdet ikke er direkte vilkårlig ut fra den dagligdagse bruken av ordet, siden alle ord og navn kan føres tilbake til en ó fjern eller nær ó historisk sammenheng. Det som hevdes er at öPrinsipielt sett er ethvert uttrykk like velegnet for en gitt betydning.ö (Endresen 1996, s. 36)

⁶ Prinsippet om at man ikke skal bibringe barna eller ungdommene noe som er ferdig, men la dem komme frem til det selv, er for øvrig et prinsipp som går igjen i hele steinerskoleløpet.

⁷ Min oversettelse.

⁸ På norsk (denne og alle de følgende oversettelsene er gjort av meg): Jeg bringer ikke barnet inn i et sivilisasjonsstadium som ennå ikke har noe til felles med det; jeg fører det på en slik måte at dets forhold til den ytre verden ikke rives over. (í) man må bare sette sin fantasi i sving, for da får man barnet til å utforme skriveingen ut fra den malende tegning.

Nå må man ikke bare legge vekt på at man dermed har gjort noe klokt, at man har en ny metode. Man må legge vekt på hvordan barnet i sitt indre vokser inn i noe annet når dets sjelelige virksomhet hele tiden blir ansporet.

⁹ Det står ikke noe i læreboken (Endresen m. fl. 1996) om hvor dette prinsippet stammer fra. Det direkte opphavet må være den sveitsiske lingvisten Ferdinand de Saussure (1857-1913) öSaussure stressed the **arbitrariness of the sign** as the *first principle of semiology*.ö (Mick Underwood, 2003) Saussures skrifter ble opphavet til den franske *strukturalismen*. öThe signö for Saussure er vel å merke ikke bare uttrykket. Tegnet er enheten av ösignifikantö eller ölydbildeö og ösignifikatö begrep (Uttrykk

og betydning?) . Samtidig beskriver de Saussure lydbilde og begrep som uadskillelig som to sider av et ark. Grunnen til at de to sidene kan være uadskillelig og tegnet likevel arbitrært, er at hvert uttrykk forholder seg til et helt system av tegn. Og forholdet til dette systemet er ikke tilfeldig.

¹⁰ Heller ikke Steiners holdning til språk er begrunnet i de pedagogiske foredragene som jeg har sitert fra. Den er snarere begrunnet i det helhetsbilde av mennesket og verden som ligger til grunn for steinerpedagogikken, og som vi i noen grad skal forsøke å nærme oss i denne oppgaven.

¹¹ Hvordan dette forholder seg ifølge Steiners tenkning, vil komme frem senere i oppgaven.

¹² Det undervises i to fremmedspråk fra 2. klasse (7. år).

¹³ Dette kan for så vidt også sies å bekreftes av etymologien, hvor det går frem at *Kopf* opprinnelig betydde drikkekar, beger. Ifølge Drosdowski m.fl. (1996) henspiller dette antakelig på hodeskallens likehet med et beger.

¹⁴ Setningen som er utelatt henviser til den önaive onomatopoetiske teoriö som M-Ponty avviser. Steiner (bl. 2000) referer også til lingvistiske teorier i sin samtid, övovvov- teorienö, som går ut fra at språket er utviklet utfra en dyrisk følelse, og öbimbam-teorienö som mener at vi etterligner en klang som finnes i alle ting. Han kaller dem öfjerdedelssannheterö. De er inne på noe riktig, men er altfor overfladiske og ensidige. Vovvov-teorien har en viss berettigelse i forhold til vokalene, og bimbam-teorien har en viss berettigelse i forhold til det konsonantiske.

¹⁵ Det er sagt at Steiner er det forrige århundres best bevarte hemmelighet. Bortsett fra pedagogikk, filosofi, språk, har han utviklet tanker om kunst og ikke minst musikk som har vært godt kjent og brukt i fagmiljøene, men som sjelden blir nevnt med navn. Etter at den lovende filosofen og kulturskribenten Steiner gikk inn i Teosofisk selskap rundt århundreskiftet ble han mer eller mindre avskrevet som tapt for kulturlivet for övrig. Alle de temaene som han arbeidet med før århundreskiftet ble imidlertid videreutviklet i løpet av de neste tiårene av hans liv.

¹⁶ Det første sitatet er hentet fra *Kroppens fenomenologi*, som er en del av hans hovedverk *Phénoménologie de la perception* fra 1945, mens nedenstående er fra *Consciousness and the Acquisition of Language*, et kurs som han holdt i 1947-48, etter at han ifølge redaktørens forord har begynt å beskjeftige seg med lingvistisk teori, særlig de Saussure.

¹⁷ Norsk: öDet som gjør at ordet ösunö(sol) betegner solen, er ikke likheten mellom ord og ting, heller ikke er det den indre karakteren av ordet eller tingen. Det er snarere forbindelsen mellom det engelske ordet ösunö og totaliteten av alle engelske ord.

¹⁸ Norsk: öHans gester synes å peke i retninger som ikke finnes; så, litt etter litt, er det noen begrep som finner seg et mulig hjem i de gestene.ö

¹⁹ Han refererer her til Merleau-Ponty (1994: 151): öFor eksempelvis at forstå en vredes- eller trusselgestus behöver jeg ikke at genkalde mig de følelser, jeg selv hadde, da jeg en gang udførte sådanne gestus (í) og jeg perciperer for övrigt ikke vreden eller truslen som en psykisk

kjensgjerning, der er skjult bag gesten, jeg aflæser vreden i gesten, gesten *får meg ikke til at tænke* på vreden, den er selve vredenö.

²⁰ I norsk fonetikk kalles de approksimanter (eks. norsk l og v), frikativer (eks. norsk s og f) eller vibranter (sterk rulle- eller skarre-r) alt etter hvor mye friksjon luftstrømmen møter på veien gjennom taleorganene (Endresen m.fl. 1996).

²¹ Man må gå ut fra at Steiner kjente til det som var offentliggjort i hans samtid angående utviklingen av skriftspråket.

²² For en grundig behandling av hvordan skriftspråket forandrer bevissthetens og tenkningens struktur, se Walter J. Ong (2002). Slik jeg forstår det, mener ikke Ong at mennesker i orale kulturer ikke har en refleksiv tenkning, men at tenkningen og ikke minst hukommelsen ble annerledes strukturert da det ble mulig å skrive noe ned, og gjenta det ordrett slik det var skrevet. I orale kulturer er det med få unntak ikke vanlig å gjenta en tekst, dikt eller sang, ordrett slik man har hørt den. Heller ikke sangerens egen versjon blir sunget likt fra gang til gang.

²³ Egentlig oppleves öhuffö litt svak som interjeksjon. Hvis jeg med lyd skulle uttrykke den rent følelsesmessige opplevelsen som jeg her prøver å uttrykke med öhuffö, ville det heller blitt noe i mellom öähö, öehö og ööhö, en ganske kort lyd som ikke helt kan skrives med noen av våre vanlige vokaler.

²⁴ Et annet aspekt finner vi i noen norske dialekter, hvor det heter öHan regnerö, öHan e fin i dagö, altså *med* et subjekt som muligens kan ses som en personifisering av været, eller er det Gud som regner? værgudene? Uten nærmere kjennskap til historien bak denne uttrykksmåten er det vanskelig å si om den styrker eller svekker Steiners poeng.

²⁵ Jeg har lest et eks. i en lærerveiledning av Jørgen Smit, hvor han skulle lære elevene setningsanalyse. Han spilte på undringen ved å la én banke under pulten uten at noen så det. öDet bankerö. Og lærer og elever spør hverandre: öHvem banker?ö osv. Det var Dorothe von Winterfeldt (Nordisk Språklærerstevne, februar 2006) som brukte en lett gjenkjennelig situasjon av engstelse eller frykt for å vise vår situasjon i møte med det rene verbet.

²⁶ Når vi er kommet til begrepet, har gitt navn til det som først var skremmende, er vi selv blitt frigjort fra det. Dette er velkjent, ikke minst i psykologien, hvor en viktig del av terapien går ut på å få angst og andre følelser frem i bevisstheten, sette ord på dem.

²⁷ Denne boken, *Allmenn menneskekunnskap í* er en samling av morgenforedragene som Steiner holdt på det første kurset for lærerne i den nystartede Waldorfskolen i Stuttgart. Disse foredragene som skulle gi pedagogikken en bakgrunn i kunnskapen om mennesket, ble senere på dagen fulgt av et foredrag mer rettet mot det didaktiske, slik at ettermiddagsforedraget ofte var en konkretisering av morgenforedraget. De pedagogiske ettermiddagsforedragene er samlet i boken *Det pedagogisk didaktiske* (Steiner 1980). Eksemplet med løven stammer fra det 9. morgenforedraget, mens de

grammatiske eksemplene med subjektløse setninger: ödie Wiese grüntö osv. stammer fra det 9. didaktiske foredraget, altså samme dag (30.8. 1919).

²⁸ Det kan da selvfølgelig ikke være det helt allmenne begrepet ømusø som betegnelsen på en dyreart, siden jeg har med min subjektive erfaring i det. Jeg tenker her ordet ømusø som begrepet om akkurat denne historien, denne situasjonen. Og som sådant er det et allment begrep. Ut fra *Frihetens filosofi* (Steiner 1992) kan det kalles en personlig *forestilling* om dyrearten mus, men det er et *begrep* om denne historien. Også hendelser som finner sted bare en gang, må kunne sammenfattes i et begrep, ellers kunne vi aldri *begripe* vår egen erfaring.

²⁹ Nå er ikke dette så tydelig på norsk, i og med at vi også bruker perfektum om noe som fortsatt er aktuelt. öJeg har bodd i Lillehammer i tjue år.ö Det må også sies at meningen med verbets tider er i forandring. På tysk f.eks. dannes futurum med presens av hjelpeverbet öwerdenö (bli) + infinitiv av hovedverbet. Men i praksis brukes futurum veldig lite. I stedet bruker man presens også om fremtiden. Likedan er preteritum nesten borte fra muntlig tysk og erstattes av perfektum.

³⁰ På norsk: Vokalene gir oss substansen, stoffet. Konsonantene utformer det som vokalene gir oss som substans.

³¹ På norsk: *Samvittighetsskruppel*. Gjerne tjener jeg vennene, men gjør det dessverre av tilbøyelighet, / og så plager det meg ofte at jeg ikke er dydig. *Beslutning*. Det er ingen annen råd, du må prøve å forakte dem, / og så med avsky gjøre som plikten byr deg.

³² Det må nevnes i denne sammenhengen at nettopp kunsten og det lekende i vid forstand er et grunnprinsipp i Steinerpedagogikken, og at Steiner her er inspirert av Schillers estetikk så vel som av Goethe. Se f.eks. Nobel, A. (1996). Det kunstneriske kommer inn for at ikke det ensidig forstandsmessige skal virke forherdende på barnet.

³³ Fremstillingen i Abrams bok vipper mellom å redusere alt sjelelig og åndelig til noe sanselig, og å gjøre alt sansbart besjelet og beåndet. Er vinden Guds ånd, (öGuds Ånd/Vind svevet over vanneneö) Dvs. vinden ó og elementene for øvrig ó er levende uttrykk for noe åndelig, eller er öGuds åndö bare et ord for vinden? Vindens/åndens status forblir ubestemt. Et eksempel hvor jeg opplever at fremstillingen blir særdeles lite overbevisende er der hvor han vil forklare begrepene om fortid og fremtid ut fra noe romlig. Det er veldig interessant at urfolkene ikke hadde/har det begrep om tid som vi har, og enda mer interessant at de ikke skiller tydelig mellom tid og rom. Lingvisten Benjamin Lee Whorf, som bl.a. studerte Hopiindianernes språk, fant at det ikke hadde noen begreper for öfortidö eller öfremtidö, men at de skilte mellom to eksistensmåter: det *manifeste* og det *manifesterende*. Det manifeste inkluderer alt som er eller har vært tilgjengelig for sansene. Det manifesterende inkluderer:

alt vi kaller fremtid, *men ikke bare dette*, det inkluderer på lik linje og uten at det kan skilles ut, alt vi kaller mentalt, alt som dukker opp eller eksisterer i sinnet, eller som hopenes ville foretrekke å si, i *hjertet*. Og ikke bare i menneskets hjerte, men i hjertet til dyr, planter og ting, og bak og

inne i alle former og fremtredelser i naturen ó i hjertet av naturen [selv] í (Whorf sitert i Abram 2005: 178, utheving i originalen)

Abram går imidlertid ikke særlig inn på denne beskrivelsen. I stedet forklarer han tidsbegrepet ut fra det sansbare rommet, fortiden som det som er under jorden, og fremtiden som det som er bak horisonten. Her er det fascinerende analogier, som stemmer i alle detaljer, men fremstillingen heller mot å gjøre tid til noe sansbart. Det er som å si at kjærlighet = fysisk varme. Når vi snakker om övarme følelserö viser det at det er en kvalitativ likhet mellom den indre og den ytre følelsen, ikke at den ene kan reduseres til den andre. (En annet poeng er at skillet mellom ytre og indre ikke er det samme til alle tider og i alle kulturer.)

³⁴ Herbert Witzmann (1983), som har videreutviklet Steiners erkjennelsesteori, kaller dette at vi opplever gjenstandene som öferdigö gitt, med begrepslig bestemmelse, som noe utenfor oss, for östrukturell erindringö. Persepsjonen av ferdige gjenstander er en erindring av det som han kaller ögrunnstrukturenö, nemlig den prosessen som forbinder iakttagelse og begrep. Siden tenkningen ikke er subjektiv, men noe som hører til verden like mye som sanseintrykket, rammes han, og Steiner, ikke av Merleau-Pontys (1968) kritikk av den refleksive filosofien, som bare lar oss hente ut i persepsjonen det vi som subjekter allerede *har lagt inn* i tingene.

³⁵ Merleau-Ponty (1968) beskriver en lignende situasjon: öI thought I saw on the sands a piece of wood polished by the sea, and it was a clayey rock.ö (S. 40, utheving i originalen) Her er han i diskusjon med de som mener at vi ikke kan stole på persepsjonen fordi vi av og til tar feil. Men vi vet bare at vi tar feil (av og til) fordi vi vanligvis *ikke* tar feil, fordi det er en *virkelig* sanselig verden vi forholder oss til. Vi *skifter* bare *ut* én virkelighet hvis vi finner en som er bedre, f.eks. når vi får undersøkt saken nærmere.

³⁶ Både det tyske ordet öBeobachtungö og öWahrnehmungö blir i norske utgaver av *Frihetens filosofi* oversatt med öiakttakelseö. Beobachtung beskriver (mer) prosessen, aktiviteten, og forholder seg til ödas Denkenö som sitt motbilde, mens Wahrnehmung mer beskriver iakttakelsesobjektet, og forholder seg til öder Begriffö som motbilde.

³⁷ For en karakteristikk av alle de 12 sansene, se Steiner (1994).

³⁸ Et forsøk på å oversette til norsk: öMen når jeg konsentrerer meg om en gjenstand med den ene intensjonen å se den eksistere og utfolde sin rikdom for mine øyne, så slutter den med å referere til en generell art, og jeg blir oppmerksom på at hver persepsjon på nytt utfører intellektets fødsel for sin egen del, og har et element av kreativ genialitet ved seg. For at jeg skal kunne gjenkjenne treet som et tre, er det nødvendig, ved siden av dets kjente mening, at den synlige verdens sammensetning skulle begynne helt på nytt i øyeblikket, som på planterikets aller første dag, for å skissere dette treet individuelle ide.ö

³⁹ Allerede Aristoteles snakket om to slags tenkning eller fornuft (nous). En aktiv og en passiv.

Forholdet mellom dem er beskrevet f.eks. som forholdet mellom lyset og fargen. Det er lyset som får fargen til å fremtre. Se f.eks. Salemonsens (2005), s. 305 ff.

⁴⁰ Noe lignende mener jeg å se hos Schiller (1991), hvor særlig det som for ettertiden har blitt hetende östoffdriftö stadig får nye navn, og beskrives forskjellig, og hvor jeg virkelig må öholde tunga rett i munnenö og ikke henge meg opp i et skjema om jeg skal ha mulighet for å følge tankerekken.

⁴¹ Dette er så vidt jeg kan se en ren påstand fra Steiner, og er ikke gitt noen videre begrunnelse. Ved å lese de gamle orientalske skriftene kan man nok godtgjøre skjønnheten i språket, men neppe hvordan menneskene opplevde forholdet mellom språk og tenkning. Det må tilskrives Steiners okkulte evner. Han sier også lite om denne gamle tiden her, noe som er forståelig i og med at poenget er å peke på skillet mellom ödas Richtigsprehenö og det nye: ödas Gutsprehenö. Så tas ödas Schönsprehenö med for å vise en utvikling fra det skjønne, via det sanne til det gode.

⁴² Norsk: öEnnå i dag er den oppfatning svært utbredt at det skulle finnes setninger som man former, og som man da kan uttale ved enhver anledning fordi de gjelder absolutt. Slike setninger finnes det i virkeligheten ikke mer for livet i vår samtid. Hver setning som er mulig i en viss sammenheng, er allerede i dag umulig i en annen sammenheng.ö

⁴³ Det skal sies at Steiner selv i stor grad snakket ut fra dette prinsippet. Han beskriver et saksforhold ut fra de forskjelligste vinkler. Det gjør det selvfølgelig problematisk å referere til hans mange foredrag, som nettopp er holdt til en spesiell gruppe mennesker. Det er også slik at det som er sagt ett sted, kan bli sterkt modifisert eller motsagt et annet sted, slik at det ikke er gitt at det kan gjøres til en sammenhengende, koherent teori.

⁴⁴ Norsk: öVi vet jo så lite om grensene for menneskelig meddelelse, hvis det kom an på ordet, hvor håpløst adskilt ville ikke den ene være fra den andre í ö

⁴⁵ Norsk: öDisse stumme og noen ganger livløse skapningene kommer meg i møte med en slik fylde, en slik kjærlighetens tilstedeværelse, at mitt lykksalige øye heller ikke rundt omkring dem er i stand til å få øye på en død flekk. (í) Da er det som om min kropp skulle bestå av bare tegn, som åpner opp alt for meg. Eller som om vi kunne tre inn i et nytt, anelsesfullt forhold til hele tilværelsen hvis/når vi begynner å tenke med hjertet.ö

⁴⁶ Norsk: öJeg fornemmet et uforklarlig ubehag ved bare å uttale ordene öåndö, ösjelö eller ökroppö. (í) í de abstrakte ordene, som tungen ifølge naturene må betjene seg av for å gi til kjenne en hvilken som helst bedømmelse, smuldret opp i munnen min som råtne sopper.ö

⁴⁷ Norsk: öAlt gikk i stykker for meg, og stykkene i mindre stykker, og ingenting lot seg lenger omslutte med et begrep. De enkelte ordene svømte omkring meg, de fortettet seg til øyne som stirret på meg, og som jeg må stirre tilbake inn i: Virvler er de, som jeg blir svimmel av å se ned i. De dreier seg uopphørlig, og gjennom dem kommer man inn i tomheten.ö

⁴⁸ Norsk: öOg det hele er en slags feberaktig tenkning, men tenkning i et materiale som er mer umiddelbart, mer flytende, mer glødende enn ord.ö

⁴⁹ Det er påfallende at det i et språk som tysk, med den idealistiske filosofiske tradisjonen, finnes en rekke ord som det ikke er mulig å oversette til engelsk, et språk som har bidratt til utformingen av en mer sanserettet filosofi. F. eks. öVorstellungö, öErkenntnisö öBildungö, eller hva med skillet mellom öSeinö (væren) og öWesenö (vesen) som begge deler svarer til öbeingö på engelsk? Det er vanlig å bruke öessenceö (fra latin?) for Wesen i den filosofiske betydningen. Men da mister man forbindelsen til övesenö i betydningen ölevende skapningö el.

⁵⁰ Descartesø(1992) metode er å tvile på alt som er mulig å tvile på, for å se om det er noe som ikke er mulig å tvile på. I den forbindelsen tenker han seg at ikke den allgode Gud, men en ond ånd styrer verden, og at denne bruker all sin list til å bedra ham. Slik kommer han frem til at det eneste han ikke kan tvile på, er at han tenker, for når han tviler, så tenker han. For å öfå tilbakeö sanseverdenen igjen må han imidlertid gjeninnføre Gud, som garantist for at den virkeligheten vi erfarer, er virkelig og ikke et bedrag.

⁵¹ Dette er et motiv fra den greske myten om Amor og Psyke. Psyke må på sin lange leting etter Amor også gjøre en reise i underverdenen. Der kommer hun forbi en gammel mann som heter Ocnus, som er repsluger/taumaker. Han har en kordel som er hvit og en kordel som er sort, og skal lage et tau av disse, og han tvinner dem sammen, for så å løse dem opp igjen, og slik holder han på i det uendelige, for han vil så gjerne ha et rent hvitt tau, uten noe sort i seg. (von Franz 1992).

⁵² Når denne første forbindelsen av iakttagelse og begrep fant/finner sted, går ikke frem. Det kan se ut som om den öalltid alleredeö har funnet sted, for å bruke et uttrykk fra Derrida. Det vi erfarer (som sanseverden) er alltid fortid.

⁵³ Norsk: öNår vi iakttar et tre, så övetö vi allerede om det (dets forutgående realisasjon) riktignok uten egentlig å vite hva vi vet.ö

⁵⁴ Norsk: öDette blikket kan skremme, fordi noe grenseløst åpner seg for det. Liksom nedad åpner en avgrunn av ren iakttagelse seg, som i ethvert utsagn forblir uutsigelig. Liksom oppover stiger de rene universaliers verden, hvis høyde intet endelig utsagn kan nå opp til.ö

⁵⁵ Uttrykket ödie Welt der Univesalienö kan muligens lede i en annen retning, hvis man med universalier forestiller seg noe fast, ubevegelig. Poenget her er at det er noe vi ikke kan nå opp til og holde på eller utsi. Hele boken som sitatet er hentet fra, viser til en prosessualitet, en aktivitet og tilblivelse.

⁵⁶ Lagerkvist 1996, s. 21.

⁵⁷ Spørsmålene er formulert som følger: öDet ene gjelder muligheten for å anskue menneskets vesen på en slik måte at denne anskuelsen kan vise seg som en støtte for alt det andre som mennesket møter gjennom opplevelse og vitenskap, men som for menneskets følelse ikke kan understøtte seg selv. Det løser seg opp i usikkerhet når det utsettes for tvil og kritikk. Det andre spørsmålet er: kan mennesket

som viljesvesen påberope seg frihet, eller er denne frihet bare en illusjon som oppstår i mennesket fordi det ikke gjennomskuer hvordan dets vilje er innspent i nødvendighetens tråder lik en naturprosess?ö (Steiner 1992: 10)

⁵⁸ Her har jeg forandret litt på oversettelsen. I originalen står: öí im allgemeinen Bewusstsein eingräbtö, altså dativ. I den norske utgaven står š í graver seg inn i den allmenne bevissthetö. Det tilsvarer akkusativ på tysk. Det forkommer meg at forskjellen her er av betydning.

⁵⁹ Uttrykket stammer fra et dikt, öFableö av Francis Ponge, som er tema for artikkelen. Forsølingen gjør flaten til et speil som reflekterer.

⁶⁰ Det må tilføyes at Steiner ikke ofte henviser til slike begreper. Jeg kan egentlig bare huske dette stedet hvor han bruker uttrykket överdens sentrumö. Noe absolutt sentrum, eller en absolutt opprinnelse kan jeg ikke se at Steiner snakker om.

⁶¹ Det er tale om de sentrale metafysiske begrepene, som tegn, logos, mening, væren, sannhet osv.

⁶² Et eksempel på denne enhetstenkningen på naturvitenskapens område er Newtons ide om at fargene kan reduseres til hvitt lys. En gjenspeiling av nyplatonismens enhetslære, hvor alt blir til gjennom en oppsplitting og utstråling, emanasjon av det Ene. Opp mot Newton setter Goethe sin fargelære, hvor han finner at fargene oppstår i møtet mellom lys og mørke.

⁶³ Jeg forholder meg her bare til Derridas tekst, med hans mange og lange sitater fra Husserls skrifter.

⁶⁴ Selvfølgelig: om det som klinger med, står i sterk motsetning til det jeg tror jeg formidler som lærer, så har barn en særlig evne til å få med seg nettopp det, og desto mer om jeg selv ikke er meg bevisst denne underteksten.

⁶⁵ Fra nedenstående avsnitt til og med sitatet på neste side er tidligere publisert i tidsskriftet *Cogito* nr 5 (2002), som en del av artikkelen öVisdom for vår tid, skjebnens tråder og individets handlinger i Lessings drama Nathan den viseö.

⁶⁶ Det dreier seg om den irakiske teaterregissøren Awni Karoumi, som bodde som flyktning i Berlin i 10 år. Han hadde satt opp en rekke tyske teaterstykker i arabiske land og var en berømt i den arabiske verden. Da vi møttes, var han i Norge i anledning et norsk teaterstykke som skulle settes opp i Libanon og i Tyskland. Awni Karoumi døde plutselig 26. mai 2006 under forberedelsen av den arabiske kulturuke i Berlin.

⁶⁷ Se innledningen s. 9.

⁶⁸ Dorothe von Winterfeldt er en kjent kapasitet innen språkundervisning i Steinerskolen. Hun har vært brukt som foredragsholder på flere av steinerskolenes språklærerstevner i Norge.

⁶⁹ Som man skjønner, er dette et ganske stort krav. Det finnes mange gode råd og anvisninger innen steinerpedagogikken om hva som passer for det ene og det andre alderstrinnet. Og de stemmer vanligvis. Men når det gjelder tysk, kan det være mye motstand å overvinne først, før elevene lar seg selv oppleve det litt vanskelige som noe spennende. Så dette er idealet, som ikke lar seg oppfylle til enhver tid. Men når jeg treffer riktig, så er virkningen veldig tydelig.

⁷⁰ Men noen av de som leser og forstår, tenker likevel norsk når de skal skrive. Så det å forstå og det å bruke språket aktivt selv, er tydelig to forskjellige ting. Men når de klarer å lese, er det bare å håpe at de gjennom lesingen etter hvert vil utvikle evnen til å se hvordan en tysk setning skal se ut í

LITTERATURLISTE

- Abram, D. (2005). *Sansenes magi*. Oslo: Flux forlag.
- Angus R.D. (2005) "Metaphor, Language, and Invention" in *California Linguistic Notes*, <http://hss.fullerton.edu/linguistics/cln/sp05.htm>
- Dahlin, B. (2001). The primacy of cognition or of perception? A phenomenological critique of the theoretical bases of science education. *Science & Education*, 10; 453-475.
- Derrida, J. (2002) *Acts of Religion*. London: Routledge.
- Derrida, J. (2006). *Dekonstruksjon ó Klassiske tekster i utvalg*. Oslo: Spartacus forlag AS.
- Derrida, J. (2003) *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, J. (2001). *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Derrida, J. (2005) Brev til en japansk venn. *Agora ó journal for metafysisk spekulasjon* nr 1-2, årgang 23.
- Descartes, R. (1992). *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster*. Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek og Aschehoug
- Deleuze, G. og Guattari, F. (2002). *Anti-Ødipus, kapitalisme og Schizofreni*. Oslo: Spartakus forlag.
- Drosdowski, G., Müller, W., Scholze-Stubenrecht, W. og Wermke, M. (1996). *Duden, Deutsches Universal Wörterbuch*. Mannheim: Dudenverlag.
- Echtermeyer/von Wiese B. (2000). *Deutsche Gedichte*. Berlin: Cornelsen Verlag
- Endresen, R. F., Simonsen, H. G. og Sveen, A. (1996). *Innføring i Lingvistikk*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Fichte, J. G. (1990). *Forsøk på en ny fremstilling av vitenskapslæren*. Oslo: Solum forlag.
- Von Franz, M. (1992). *The Golden Ass of Apuleius. The Liberation of the Feminine in Man*. Boston & London: Shambhala.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking?*. New York: Harper & Row.
- Hugo, A. (1995). *Erkjennelsens berøring med livet. En studie av slektskapet mellom pedagogisk og vitenskapelig virksomhet*. Doctor Scientiarum Thesis 1995:6 Norges Landbrukshøgskole.
- Kafka, F. (1997). *Das Urteil und andere Erzählungen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Kant, I. (1992). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Karthus, U. (utgiver) (1997) *Die deutsche Literatur in Text und Darstellung: Impressionismus, Symbolismus und Jugendstil*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Lagerkvist, P. (1996). *Dikter*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.

-
- Lessing G. E. (1994) *Nathan den vise*, (norsk utgave v/Trond Vinje.) Oslo: Aschehoug.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Kroppens fenomenologi*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Consciousness and the Acquisition of Language*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *The Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mouffe, C. (1996) (red). *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Nobel, A. (1996). *Educating through Art, The Steiner School Approach*. Edinburg: Floris Books.
- Ong, W. J. (2002) *Orality and Literacy*. London and New York: Routledge.
- Platon (1988). *Drikkegildet i Athen*. Oslo: Dreyers Forlag A/S.
- Pålshaugen, Ø. (2005) Dekonstruksjon ó en oppfinnelse av Derrida? *Agora ó journal for metafysisk spekulasjon* nr 1-2, årgang 23.
- Rilke, R. M. (1994). Utvalg v. Michels U. Michels, V. *Lektüre für Minuten*. Frankfurt am Main: Insel Verlag
- Rilke, R. M. šIch fürchte mich so vor der Menschen Wortö.
http://meister.igl.uni-freiburg.de/gedichte/ril_rm07.html
- Salemonsens, H. (2005) *Under Kunnskapens tre*. Oslo: Vidarforlaget.
- Schiller, F. (1991). *Om menneskets estetiske oppdragelse i en rekke brev*. Oslo: Solum Forlag.
- Slezak-Schindler, C. (1978) *Künstlerisches Sprechen im Schulalter*. Stuttgart: Die Pädagogische Forschungsstelle beim Bund der Freien Waldorfschulen.
- Steiner, R. (1989, 1.). *Almen Menneskekundskap som Grundlag for Pædagogikken*. København: Antroposofisk forlag.
- Steiner, R. (1984). *Anthroposophie, soziale Dreigliederung und Redekunst*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Steiner, R. (1980). *Det metodisk didaktiske*. Oslo: Antropos forlag.
- Steiner, R. (2000). *Der pädagogische Wert der Menschenerkenntnis und der Kulturwert der Pädagogik*. (GA 310) Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Steiner, R. (GA 306). *Die pädagogische Praxis*. Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Textsuche. <http://rsv.arpa.ch/cgi-bin/auth.cgi>
- Steiner, R. (GA 294). *Erziehungskunst. Methodisch-Didaktisches*. Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Textsuche. <http://rsv.arpa.ch/cgi-bin/auth.cgi>

-
- Steiner, R. (1972). *Die Geistig-Seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst*. (GA 305) Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Steiner, R. (1993, 1). *Filosofiens gåder*. Oslo: Vidarforlaget.
- Steiner, R. (1992) *Frihetens filosofi*, Oslo: Antropos forlag.
- Steiner, R. (1969). *Grundtræk av en erkendelsesteori*. København, Antroposofisk forlag.
- Steiner, R. (1978). *Kunsten å undervise*. Oslo: Antropos forlag.
- Steiner, R. (1995). *Meditasjonsord*. Oslo: Antropos forlag.
- Steiner, R. (1996). *Menschenerkenntnis und Unterrichtsgestaltung*. (GA 302) Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Steiner, R. (1994). *Menneskets tolv sanser i forhold til imagination, inspiration, intuition*. Odense: Forlaget Jupiter.
- Steiner, R. (1997). *Sansenes verden og åndens verden*. Oslo: Antropos forlag.
- Steiner, R. (1993, 2) *Von Seelenrätseln*. (GA 21) Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Steiner, R. (1989, 2) *Wahrheit und Wissenschaft*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag
- Steinnes, J. (2006) *Den andre skoleporten ó om institusjonalisering av den pedagogiske handling, et møte med Jacques Derridas språkkritiske perspektiver*. Doktoravhandling NTNU 2006:105.
- Welhaven, J. S. (1990) *Diktekunst og polemikk, J. S. Welhavens dikt, utvalg ved Liv Bliksrud*. Oslo: Den norske Bokklubben A/S
- Witzenmann, H. (1983). *Strukturphänomenologie*. Dornach: Gideon Spicker Verlag
- Zimmermann, H. (1997) *Grammatik, Spiel von Bewegung und Form*. Dornach: Verlag am Goetheanum.
- Zimmermann, H. (2006) *Dør språket?* Oslo: Antropos forlag.
- Underwood, M. (2003, red). *Cultsock, for discussion of communication, cultural and media studies*.
<http://www.cultsock.ndirect.co.uk/MUHome/cshtml/semiomean/semio1.html#arbitrariness>