



# Høgskolen i Hedmark

Avdeling for lærerutdanning og naturvitenskap

## BRAGE

Institusjonelt arkiv for Høgskolen i Hedmark

<http://brage.bibsys.no/hhe/>

Dette er forfatterens versjon av en artikkel publisert i Norsk filosofisk  
tidsskrift

Artikkelen er fagfellevurdert, men kan mangle forlagets layout,  
sidedall og siste korrekturrettelser.

Referanse for den publiserte versjonen:

Skrefsrud, T.-A. (2014). Distansens betydning hos Martin Buber.  
*Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 49(2), 146-155.

**Tittel:** Distansens betydning hos Martin Buber

**Forfatteropplysninger:** Thor-André Skrefsrud. Førsteamanuensis (ph.d.) i pedagogikk ved Høgskolen i Hedmark avd. for lærerutdanning og naturvitenskap. Epost:

[thor.skrefsrud@hihm.no](mailto:thor.skrefsrud@hihm.no)

**Ingress:**

Ofte benyttes Bubers dialogfilosofi til å belyse den nære og tillitsfulle relasjonen mellom mennesker. Uten talen om distanse er dette en unyansert framstilling av Buber, hevder artikkelen og lar kritikken fra Levinas danne bakgrunn for drøftingen av det formative møtet.

**Innledning**

Hensikten med denne artikkelen er å løfte fram distansens betydning i Martin Bubers tenkning om det dialogiske møtet<sup>i</sup>. Å introdusere Buber som talsmann for avstand og distanse krever imidlertid en forklaring. Ofte reflekterer fortolkningen av Buber snarere en motsatt forståelse og henviser gjerne til den personlige, fortrolige og gjensidige relasjonen mellom mennesker, hvor den andre ikke lenger er en fremmed, men et Du<sup>ii</sup>. Innenfor rammen av en slik fortolkning er det nærliggende å tenke at Bubers tale om distanse først og fremst handler om å *reduere* distansen mellom partene, slik at den fremmede kan framstå som nær og fortrolig. Flere har eksempelvis trukket opp et skille mellom Buber og Levinas, hvor den asymmetriske relasjonen hos Levinas åpner for å se den andre som fremmed, mens den symmetriske relasjonen hos Buber åpner for å se den andre som fortrolig<sup>iii</sup>. Dette stemmer også med hvordan Levinas forstår sin egen posisjon i forhold til Buber, slik vi ser det av brevvekslingen mellom dem, gjengitt hos Schilpp & Friedman.<sup>iv</sup>

Selv om en slik forståelse av Buber griper til kjernen av dialogfilosofien, søker artikkelen å vise hvordan Buber åpner for en større grad av dynamikk mellom nærhet og distanse enn det som er tilfelle i en slik tradisjonell fortolkning. I arbeidet mitt med Buber har jeg vært opptatt av hvordan vekslingen mellom nærhet og avstand har betydning for lærerens arbeid med dialog i klasserommet.<sup>v</sup> I artikkelen presenterer jeg grunnlagstenkingen for en slik forståelse. Å bevare den gode vekslingen formuleres som selve forutsetningen for at ny kunnskap, læring og økt forståelse skal oppstå. Argumentet i artikkelen er at det formative møtet betinger både nærhet og avstand, et perspektiv som ofte er underkommunisert i resepsjonen av Buber.

Sentralt i drøftingen står diskusjonen mellom Buber og Levinas. I følge Levinas innebærer Bubers Jeg-Du-forhold en mangel på respekt for den fremmede andre. Det formative møtet hvor «Jeg blir til gjennom Du»<sup>vi</sup> reduserer den andre til et redskap for selvdannelse, sier Levinas.<sup>vii</sup> Mot denne innvendingen argumenterer imidlertid artikkelen for en utvidet lesning av Buber hvor det fortrolige Du-forholdet også innlemmer det distanserende Det-forholdet. Argumentet gir et utdypende svar til Levinas sin kritikk av Buber, og løfter fram momenter i dialogfilosofien som gir andre måter å tenke om det formative møtet på enn hva Levinas mener Buber kan tilby.

### **Tekstgrunnlag**

Buber har et omfattende forfatterskap, hvor dialogfilosofien gjennomsyrrer de fleste av tekstene. Likevel er det særlig to tekster som framstår som nøkkelteksener når man ønsker å framstille og diskutere Bubers teoretiske bidrag. *Ich und Du*, opprinnelig utgitt i 1923, er den viktigste og mest kjente av disse tekstene.<sup>viii</sup> I tillegg knytter artikkelen an til det kortfattede skriftet *Urdistanz und Beziehung*, publisert første gang i 1950.<sup>ix</sup> Her gir Buber en mer systematisk framstilling av hovedtankene i *Ich und Du* og utdyper selve betingelsen for den dialogiske relasjonen, det han omtaler som *urdistanz*. Med utgangspunkt i disse tekstene identifiserer artikkelen knutepunktet i de mange trådene i Bubers dialogfilosofi, og etablerer et grunnlag for å si noe om distansen betydning i Bubers bidrag.

### **Jeg-Du og Jeg-Det-forholdet**

Hva kjennetegner Bubers forståelse av det dialogiske møtet? Karakteristisk for dialogfilosofien er vektleggingen av det som skjer *mellom* partene i en kommunikativ samhandling. I Bubers liv og forfatterskap innebærer dette mellom en søken etter ekte, personlige forhold til andre mennesker. I boken *Ich und Du* introduserer og utvikler han dette i en *Jeg-Du*- og en *Jeg-Det*-filosofi. Disse ordparene utgjør det han kaller grunnord og er sentreringspunktet i forståelsen hans av kommunikasjon. Bubers hovedtanke er at verden og mennesket forholder seg til hverandre på to forskjellige måter. «Verden er for mennesket tvefoldig, svarende til hans tvefoldige holdning», lyder innledningsordene til boken.<sup>x</sup>

Når mennesket forholder seg til verden i form av Jeg-Det-relasjonen, karakteriseres dette av Buber som en distansert betraktning, et subjekt-objekt forhold, hvor ting og hendelser i verden observeres på avstand slik de er innordnet i tid og rom. Det betyr også at i Jeg-Det-relasjonen framstår et annet menneske som et objekt som skal erfares.

Jeg-Du-forholdet har derimot en fundamentalt annen karakter, og beskrives som et møte, et umiddelbart nærvær, et subjekt-subjekt forhold som åpenbarer den sanne mellommenneskelige relasjonen:

Står jeg overfor et menneske som overfor mitt Du, og sier jeg grunnordet Jeg-Du til ham, da er han ingen ting blant ting, og består heller ikke av ting. Han er ikke Han eller Hun, begrenset av andre Han og Hun, et punkt som er avmerket på verdensnettet av rom og tid. Og ikke er han en beskaffenhet, en erfarbar, beskrivbar, løs bunt av navngitte egenskaper. Nei, alene og usammensatt er han Du og fyller himmelkretsen.<sup>xi</sup>

For å beskrive dybden i Du-relasjonen tar altså Buber i bruk flere begreper, også ånd. Møtet mellom Jeg og Du er dypest sett et åndelig møte, er Bubers poeng. For Buber kommer imidlertid ikke ånden til mennesket utenfra og gjør det i stand til å møte andre som et Du. Heller ikke er ånd noe et menneske har «inne i seg» og som gjør vedkommende egnet for å gå inn i Du-relasjoner. Derimot oppstår ånden mellom et Jeg og et Du:

Ånd er ikke i Jeg'et, men mellom Jeg og Du. Den er ikke som blodet, som følger sitt kretsløp i deg, men den er som den luft du ånder i. Mennesket lever i ånden når han formår å svare sitt Du.<sup>xii</sup>

Det åndelige i Jeg-Du-møtet må dermed forstås som noe aktivt, handlende og vitalt. Det kommunikative møtet kjennetegnes ved at noe betydningsfullt skjer mellom partene. Ånden gjør levende. Dette tydeliggjøres ved at Buber velger termen «å utsi grunnord» når han beskriver relasjoner.<sup>xiii</sup> Her skinner Bubers jødiske bakgrunn gjennom. Ordet, *dabar* er i hebraisk tradisjon levende og handlingskraftig. I Genesis skaper Gud verden og menneskene ved sitt ord. Når Jakob lurer til seg farens velsignelse framfor Esau kan ikke Isak trekke velsignelsen tilbake. De velsignende ordene er sagt og er allerede i virkning. På den bakgrunnen vil Buber hevde at når mennesket utsier grunnordet Jeg-Du og trer inn i et forhold med den andre, skjer det noe levende mellom partene.

Slik åpner Du-forholdet for å se deltakerne i dialogen slik som han eller hun er, med sine særegenheter og ulikheter. I Det-forholdet framstår den andre som en ting eller som et objekt for jeget, sier Buber,<sup>xiv</sup> noe som vil bety at den andre forstås i form av fastlagte kategorier som både kan tilsløre, degradere eller idealisere den andre. I Du-forholdet, som et kontrasterende perspektiv, kan ikke den andre underlegges på forhånd bestemte kategorier, men må snarere aksepteres i sin særegenhet. Hva denne aksepten innebærer er imidlertid ikke

særlig utviklet hos Buber, men antyder en lydhørhet for den andres personlighet, og i dette også en grunnleggende respekt for at denne er annerledes. I henhold til Buber har man altså virkelig å gjøre med den andre, som man likevel samvirker med og stilles til ansvar overfor som et medmenneske. Slik karakteriseres også Du-forholdet av en gjensidig åpenhet hos deltakerne i kommunikasjonen, en åpenhet for at den andre har noe å si meg i sin særegenhet, noe som også former identiteten min på en fundamental måte. Jeg blir til gjennom Du, altså gjennom noe som ikke er Jeg, sier Buber.<sup>xv</sup>

Dermed forutsettes det en grunnleggende tillit mellom partene i en Du-relasjon. Skal man kunne møte hverandre med ulikheter og særegenheter og forstå hverandre og lære av hverandre, må relasjonen kjennetegnes av en grunnleggende visshet om å bli akseptert og respektert. Det motsatte ville eventuelt være å speile hverandre i en mer passiv, overfladisk relasjon, hvor man unnlater å tematisere ulikheter. I følge Buber vil imidlertid en slik måte å møte den andre på representere Det-relasjonen i en kommunikasjon, hvor man ikke framstår for hverandre som hele mennesker.

Slik blir det også klart at Du-forholdet i større grad er innrettet mot helhet, enn hva gjelder Det-forholdet: «Grunnordet Jeg-Du kan bare sies med vårt hele vesen. Grunnordet Jeg-Det kan aldri sies med vårt hele vesen».<sup>xvi</sup>

### **Kritikken fra Levinas**

Denne måten å tegne det formative møtet på har imidlertid møtt motstand hos Levinas, som mener at Du-forholdet langt i fra er så åpent for forskjeller som det Buber antyder. Kritikken har bakgrunn i den fundamentale forskjellen mellom Buber og Levinas sin forståelse av subjektet og hvordan dette formes i møtet med den andre. Hos Levinas er det moralske subjektet grunnleggende passivt i relasjonen til den andre.<sup>xvii</sup> Ansvar som oppstår i møte med den andre gjør subjektet til et gissel for den andre.<sup>xviii</sup> Jeg'et er dermed underlagt den andre i en grunnleggende asymmetri, hvor møtet med den andre handler om noe annet enn dialogens gjensidighet. Hos Buber er det i motsetning til syvende og sist en selv som velger å forholde seg til den andre som et Du, og gå inn i en formende gjensidighetsrelasjon.

På denne bakgrunnen stiller Levinas det kritiske spørsmålet om dialogfilosofien åpner for en kolonisering av den andre ved at det fremmede gjøres til et speil for selvet og dermed (mis)brukes i den hensikt å bedre forstå seg selv. Bubers tale om at «Jeg blir til gjennom Du»

legger veien åpen for en overtakelse av den andres «otherness», sier Levinas.<sup>xix</sup> Det fremmede tolkes og omsettes til noe velkjent, eller objektiveres på en slik måte at det brukes til å si noe om hva selvet ikke er. At «Jeg blir til gjennom Du», impliserer nødvendigvis en antakelse om at forskjeller lar seg gripe, forklare og forstå, er kritikken fra Levinas.<sup>xx</sup> Dermed reduseres den andre til et formende objekt for selvet.

I et bemerkelsesverdig kort svar til Levinas tilbakeviser imidlertid Buber en slik fortolkning av møtet, men uten å utdype dette på annen måte enn å henvise til at han først og fremst er opptatt av relasjonen mellom partene i forholdet.<sup>xxi</sup> Det poengterte svaret fra Buber er altså at det er det som skjer *mellom* partene som er det sentrale i forståelsen av møtet, og at Levinas har misforstått hans anliggende. Slik stiller han seg uforstående til kritikken om at han angivelig skulle legitimere en egosentrisk forståelse av det dialogiske møtet. Tvert imot hevder han at fokus på relasjon peker utover menneskets iboende tendens til å gjøre den andre til et definert objekt, slik eksempelvis Sartre beskriver den menneskelige natur.<sup>xxii</sup>

### **Nærhet og distanse**

Som jeg argumenterer for videre vil den grunnleggende betydningen som *distansen* har i Bubers tenkning være et utdypende svar til Levinas og andre kritikere. Bubers distinksjon mellom Du og Det er nemlig mer kompleks enn det man skulle tro av avklaringene ovenfor, noe som åpner for tematiseringen av forholdet mellom nærhet og distanse i det formende møtet.

Hos Buber blir det tydelig at Du- og Det-relasjonen må forstås på en annen måte enn som motsatser. Det er ikke slik at Du-forholdet representerer det positive, forstått som det dialogiske, det relasjonelle og det fellesskapssøkende, mens Det-forholdet representerer det negative i form av det monologiske, det selvopptatte og ensomme, altså en slags verdimesig vurdering av disse to forholdningsmåtene. Snarere er det slik at man som menneske forholder seg til verden på begge måter, og er avhengig av å forholde seg til verden på begge måter, vil Buber si. Sammen utgjør disse måtene å forholde seg på poler i en samvirkende helhet. Buber skriver: «Uten Det kan mennesket ikke leve. Men den som lever bare med Det, er ikke menneske.»<sup>xxiii</sup>

### **Trekksemplet**

I det følgende utdyper jeg hvordan en slik forståelse går til hjertet av Bubers dialogfilosofi og gir materiale til å reflektere over sammenhengen mellom distanse og nærhet som et grunnleggende kjennetegn ved det buberske møtet. Dette gjør jeg med utgangspunkt i hans eget treeksempel, som jeg presenterer i sin helhet. Bakgrunnen for det er at tekstavsnittet spiller en sentral rolle i dialogfilosofien som helhet, og introduserer det som blir kjernen i den videre teoretiske diskusjonen av Buber i artikkelen, nemlig dynamikken mellom partene i et møte:

Jeg betrakter et tre.

Jeg kan ta det opp i meg som et bilde: en søyle som reiser seg mot lysets bølgeslag, eller kaskader av grønt, gjennomstrømmet av en sølvblå bakgrunns blidhet.

Jeg kan fornemme det som en bevegelse: Det svulmende årenett ved den bundne og strebende marg, røttenes sugen, bladenes åndedrag, uendelig samliv med jord og luft – og selve den dunkle vekst.

Jeg kan innordne det under en art og iaktta det som eksemplar, men hensyn til bygning og levevis.

Jeg kan overvinne dets dennegangspreg og dets individuelle form i så høy grad at jeg til slutt bare erkjenner det som uttrykk for en lov – en av de lover hvoretter en stadig brytning mellom krefter stadig dempes ned, eller en av de lover hvoretter stoffene blander seg og atter skiller seg ut.

Jeg kan forflyktige og forevige det til tall, til det rene tallforhold.

I alt dette forblir treet min gjenstand og har sin plass og sin tid, sin art og beskaffenhet.

Men det kan også skje, av vilje og av nåde på én gang, at jeg mens jeg betrakter treet blir innfanget i forholdet til det, og nå er det ikke lenger et Det. Den makt som utelukker alt unntagen det ene, har grepet meg.

Dertil er det ikke nødvendig at jeg gir avkall på noen av mine betraktningmåter. Det er intet jeg må se bort fra for å se, og ingen viten jeg må glemme. Tvert imot er alt, bilde og bevegelse, art og eksemplar, lov og tall med i det, uatskillelig forenet.

Alt som hører til treet er med, dets form og dets mekanikk, dets farver og dets kjemi, dets samtale med elementene og dets samtale med stjernene, og alt i en helhet.

Intet inntrykk er treet, ingen lek av min fantasi, ingen stemningsvalør. Men det står og lever like overfor meg, og har noe å gjøre med meg liksom jeg har med det – bare på en annen måte.

Man skal ikke forsøke å avkrefte forholdets betydning: Forhold er gjensidighet.

Skulle det da ha en bevissthet, dette treet, i likhet med vår egen? Jeg erfarer den ikke. Men vil dere nå, fordi dere synes det er lykkes når det gjelder dere selv, igjen dele opp det udelelige? Meg møter ingen treets sjel og ingen dryade, men det selv.<sup>xxiv</sup>

Det underlige ved dette eksemplet er at Buber synes å tale om et gjensidig Du-forhold mellom et menneske og et tre. Dermed vil man kanskje stusse over Bubers bruk av gjensidighetsbegrepet. Hva mener han med å si at også treet kan stå i en Du-relasjon til mennesket?

Ved første øyekast synes det å ligge en slags romantisk naturforståelse i dette, hvor skaperverket tilkjennes menneskelige trekk og egenskaper. Treet tillegges evnen til å kunne inngå en personlig og fortrolig relasjon, på samme måte som mennesket. At Bubers begrepsbruk dermed skiller seg fra allmenn bruk er det vel liten tvil om. Likevel er gjensidighetsbegrepet mindre sært enn hva man kanskje kan få inntrykk av når man leser treeksemplet isolert. I lys av dialogfilosofien som helhet blir det rimelig å anta at treeksemplet handler om menneskets *opplevelse* av gjensidighet i møte med treet, ikke nødvendigvis en reell gjensidig Du-relasjon mellom mennesker og trær. En slik forståelse støttes også hos Runquist.<sup>xxv</sup> I følge Runquist er det menneskets måte å forholde seg til treet på som gjør treet til Du i relasjonen til mennesket. I møtet med treet opplever mennesket seg tiltalt, en tiltale som mennesket gir sin respons på i form av å søke en Du-relasjon med treet, sier hun.<sup>xxvi</sup> Slik sier Bubers treeksempel noe om hvordan mennesket opplever Du-relasjonen i møte med verden rundt seg, i dette tilfellet et tre. Men i teksten utelukker altså ikke Buber at også treet kan ha den samme opplevelsen av gjensidighet.

Hva sier så treeksemplet om dynamikken mellom partene i et dialogisk møte? Det første vi legger merke til er den grunnleggende distinksjonen mellom Jeg-Du og Jeg-Det, slik vi har sett det ovenfor. Treet kan oppfattes på to kvalitativt ulike måter, som en gjenstand, et bilde, en bestemt art, det kan innordnes i en tallrekke eller forstås som uttrykk for en naturlov. Denne måten å forholde seg på uttrykker dermed *den distanserende karakteren* som kjennetegner Jeg-Det-forholdet. I forholdet til den andre som et Det opplever jeg meg skilt fra denne i den forstand at vedkommende er noe annet enn meg selv, og ikke har noe med mitt å gjøre annet enn som et objekt som betraktes og registreres.

«Men det kan også skje, av vilje og av nåde på én gang», at jeg i denne distanserte betraktningen gripes av den andre og må forholde meg til vedkommende som et Du, sier Buber.<sup>xxvii</sup> Han formulerer det som at treet «står og lever like overfor meg, og har noe å gjøre med meg liksom jeg har med det».<sup>xxviii</sup> Dette er den andre forholdsmåten og uttrykker *nærheten* i Jeg-Du-forholdet. I denne relasjonen er jeg ikke skilt fra den andre, men opplever i stedet en eksistensiell samhörighet. Man gripes av den man møter på en slik måte at man nærmest tvinges til å innta en Jeg-Du-holdning i møte med denne.

Imidlertid ser vi også noe nytt ved treeksemplet, som gjør dette tekstavsnittet særlig interessant sett i lys av det tilsynelatende enten-eller i framstillingen av forholdsmåtene



ovenfor. Vi legger merke til hvordan de framstilles i forhold til hverandre, ikke som motpolarer, men som samvirkende i forholdet mellom jeget og omverden. Du-forholdet utelukker ikke Det-forholdet i den forstand at nærheten fordriver distansen. Snarere er det slik at Det-forholdet innlemmes i Du-forholdet, altså at Du-forholdet har en innretning mot helhet: «Det er intet jeg må se bort fra for å se, og ingen viten jeg må glemme. Tvert imot er alt, bilde og bevegelse, art og eksemplar, lov og tall med i det, uatskillelig forenet», formulerer Buber dette som.<sup>xxxix</sup> Slik har Det-forholdet forstått som distanse en bestemt betydning i den dialogiske relasjonen, en betydning som går utover det å skulle illustrere hva Jeg-Du-relasjonen ikke er.

### **Distanse som betingelse**

I *Urdistanz und Beziehung*<sup>xxx</sup> ser vi tydeligere hva dette handler om. Her går Buber inn i selve betingelsen for det dialogiske møtet og utvikler forståelsen av distansens betydning, slik han allerede har presentert den i *Ich und Du*, men på en mer eksplisitt måte. At verden framstår som tofoldig betyr at

Den byggs så att säga upp av två «rörelser», varvid den ena rörelsen är förutsättningen för den andra. Den första kan benämnas 'upprätta distans', den andra 'träda i relation'. Att det första momentet är förutsättning för det andra, förstås därav, att man endast kan träda i relation till något som existerar på distanserat vis, dvs som man står inför och upplever som helt självständigt i förhållande till en själv. Det är emellertid bara inför människan som varat framträder med denna självständighet.<sup>xxxii</sup>

Buber setter altså opprettelsen av distanse som en forutsetning for å tre inn i en fortrolig relasjon. Hva mener han med det?

Bubers tale om distanse som forutsetning for nærhet har fått flere kritikere til å stille spørsmål ved koherensen i Bubers filosofi, deriblant Levinas.<sup>xxxiii</sup> Argumentet har vært at dette harmonerer dårlig med det han tidligere har skrevet om Jeg-Du-relasjonen som selve grunnen for den menneskelige eksistens. I et tilsvaret til sine kritikere skriver imidlertid Buber at han alltid har oppfattet distansen som den elementære forutsetningen for menneskelige relasjoner.<sup>xxxiii</sup> Dette forklarer han med utgangspunkt i menneskets særstilling i naturen, noe som også sannsynliggjør tolkningen av treeksemplet. Mennesket er det eneste levende vesen som oppfatter seg som en del av naturen. Mennesket er både et naturvesen, men også atskilt fra naturen, og opplever sin egen eksistens. Dette er ikke resultat av refleksjon, men

reflekterer i stedet en iboende menneskelig oppmerksomhet som skiller mennesket fra dyr og naturen for øvrig, det han omtaler som den primære konstitusjonen hos mennesket.

Dermed ser vi mer av hva Buber legger i ordet distanse. Det synes altså ikke å være snakk om en avstand, en tilbakelagt strekning eller å legge noe bak seg, slik vi møter det i ordbøkene. I stedet ligger Bubers bruk av begrepet nærmere den latinske betydningen av ordet *distare*, i betydningen stå atskilt fra noe eller noen. Forutsetningen for å inngå i en Jeg-Du-relasjon er den menneskelige opplevelsen av å være distansert. I et av Bubers pedagogiske foredrag kommer denne spesifikt menneskelige forutsetningen til syne på følgende måte:

Barnet, som med halvslutna ögon och utbredd själ ligger och väntar på att moderns skall tala till det – ... där finns en viljeimpuls att erfara förbundenhet, inför nattens ensamhet, som svallar bakom fönstret och hotar att tränga in.<sup>xxxiv</sup>

Med bakgrunn i at barnet opplever seg ensom i møte med natten, altså en erkjennelse av at det er i verden og dermed også atskilt fra verden, søker barnet «förbundenhet» med moren.<sup>xxxv</sup> For Buber innebar dette for øvrig en dyp personlig erfaring i og med at han som barn ble forlatt av moren, og ikke traff henne igjen før i voksenalder. I følge Buber etterstreber dermed mennesket fortrolige og personlige relasjoner og forhold, nettopp fordi det som den eneste skapning har en erkjennelse av den absolutte ensomheten, det vil si opplevelsen av distanse som atskilthet fra naturen, omtalt som urdistansens faktum.<sup>xxxvi</sup>

### **Parallellen til Derrida**

I en slik forstand har Bubers forståelse av distansens betydning likheter med Derridas innføring av begrepet *différance*. Begge tar utgangspunkt i forskjellen, splittelsen og distansen. I følge Derrida er all meningsdannelse avhengig av en grunnleggende splittelse, det vil si at begreper nødvendigvis forstås på bakgrunn av en ekskludert motsats; rett mot galt, kultur mot natur, mann mot kvinne, liv mot død eller nærvær mot fravær. I følge Derrida er det imidlertid bevisstheten omkring distansen som får oss til å stille spørsmålstegn ved det naturlige nærværet og rette oppmerksomheten mot det som begrepsdannelsen er gjort på bekostning av, nemlig fraværet. Anerkjennelsen av distansen kan altså tilføre en større grad av lydhørhet for det ekskluderte fraværet, samtidig som det også stiller nærværet i et nytt lys.<sup>xxxvii</sup> I en parallell til Derrida kan vi dermed si at Bubers tale om urdistanse synliggjør kompleksiteten i Du-forholdet, i og med at Du-forholdet også integrerer Det-forholdet. Slik

blir det også klarere hvilke ansatser som ligger i Bubers treeksempel når det gjelder dynamikken i et dialogisk møte. Der Derrida ser distansen som en forutsetning for at det i det hele tatt er mulig å danne en begrepsmessig mening, taler Buber om distansen som forutsetning for et dialogisk fellesskap og samhandling. I følge Buber kan man ikke tale om et dialogisk møte uten distanse. I dette ligger det mer enn en forklaring på hvorfor mennesket søker inn i Jeg-Du-forholdet. Slik vi så det i treeksemplet hevder jo Buber at den distanserende delen av forholdet er tilstede også når mennesker står i et Du-forhold til hverandre. I en slik forstand vil et menneske som lever dialogisk også være et ensomt menneske, vil Buber si. Den som lever dialogisk vil imidlertid ikke kun være i ensomheten, men også oppleve tilværelsen som en tiltale og som en fordring om å ta ansvar for en annen.

Motsatsen, det å leve monologisk handler dermed ikke om å vende seg bort fra en annen, i motsetning til å vende seg mot en annen. Derimot handler det om å vende seg mot seg selv, i den forstand at man unndrar seg forståelsen av å være involvert i en annens liv. Man lar ikke den andre komme til tale, men reduserer denne til ens egen ensidige oppfatning.<sup>xxxviii</sup> Da virkeliggjøres heller ikke menneskets vesen, som bare kommer til uttrykk i det helhetsinnrettede Jeg-Du-forholdet, vil Buber si. Slik innbefatter Bubers teoretisering over dialogisk samhandling en forståelse av både distanse og nærhet, i form av en veksling mellom ensomhet og samvær, distanse og nærhet.

### **Tilsvaret til Levinas**

På denne bakgrunnen blir det utdypende svaret fra Buber til Levinas tydeligere. I lys av den dynamiske vekslingen mellom nærhet og distanse vil talen om at «Jeg blir til gjennom Du» bety at møtet med det fremmede leder til selvforståelse og selvinnsett. Det skjer ved at møtet med det uforståelige vekker oppmerksomheten til partene. Distansen mellom selvet og det fremmede gjør at selvet må reflektere over hva dette egentlig er. Og fasinasjonen over differensen kan senere endres til opplevelse av klarhet og forståelse, for igjen å forsvinne i det uforklarlige.<sup>xxxix</sup> Forståelsen av den andre skjer slik i en veksling mellom det nære og det fjerne, det klare og det gåtefulle. Fortolkningen av den andre skjer i spenningen mellom nærhet og distanse. Et viktig poeng er dermed at også distansen bidrar til å bevare det gode møtet. Det fremmede må kunne forbli fremmed uten nødvendigvis å underlegges kravet om utlegning og forklaring.

Hos Buber handler dermed det dialogiske møtet om noe annet enn å misbruke det fremmede og annerledes i den hensikt å speile selvet, og lære seg selv enda bedre å kjenne. Det vil i så fall kunne oppfattes som en form for vold overfor den andre, som i følge Levinas etablerer dypest sett en uetisk relasjon mellom partene som ikke anerkjenner differensen, men heller søker å utviske den.

I stedet handler det om å bli berørt av den andre. Møtet knyttes til en åpenhet og et ønske om å utforske den andres tankemønstre, ideer og forståelser i den hensikt å lære noe om seg selv og om den andre. Det innebærer at aktørene nødvendigvis vil forandres ved å gå inn i den dialogiske relasjonen. Denne forandringen forutsetter imidlertid en helt annen tilnærming enn det å overta eller overkomme den andres fremmedhet, noe som dypest sett representerer et forsøk på å sikre det dialogiske møtet og gjøre det forutsigbart. Derimot forutsetter det åpenhet for at møtet med den andre kan skape noe nytt, samtidig som man tar høyde for at det fremmede kan forbli fremmed, altså en forståelse av det buberske møtet som grunnleggende usikkert. Nettopp derfor spiller distansen en avgjørende betydning, vil man kunne si med Buber. Distanse konstituerer nærheten i møtet.

### **Avsluttende bemerkninger**

Som jeg har forsøkt å synliggjøre i artikkelen ligger det ansatser i Bubers tenkning til å gi distansen en større plass i forståelsen av det dialogiske Jeg-Du-møtet. Ikke minst gir et slikt perspektiv større dybde i forståelsen av det formative ved møtet, og hvordan forståelsen av og relasjonen til det fremmede spiller en rolle i dette. Slik kan distanseperspektivet hos Buber minne oss om at den dialogiske relasjonen mellom mennesker handler om et kvalitativt, levende og dynamisk møte, hvor den gode relasjonen også kjennetegnes av tilbaketrekning og skjerming av egen fremmedhet, ja, distansen synes å være nødvendig for at forståelse av den andre skal kunne oppstå.

### **Engelsk abstract**

The article draws attention to the significance of distance in Martin Bubers philosophy of dialogue. As the trustful interpersonal relation between human beings is seen as Bubers major contribution, the article argues that also distance plays a constitutive part in the I-Thou-relationship. Furthermore, it elaborates how the interrelation between distance and nearness forms an answer to Levinas' critic of Buber, claiming that Bubers encounter violates the other in favour of an egocentric formation process.

**Keywords:** Martin Buber, Emmanuel Levinas, encounter, relational distance, dialogue

Skrefsruds research interests are within intercultural pedagogy. In 2012 he published his PhD-thesis on the concept of intercultural dialogue in teacher education. Currently he is working in a NordForsk project on social justice and inclusion for minority students in Nordic classrooms.

- 
- <sup>i</sup> Argumentasjonen i artikkelen bygger på perspektiver som er utredet i ph.d.-avhandlingen min fra 2012. Skrefsrud, Thor-André: *Å være lærer i interkulturell kontekst. Om dialogens betydning for lærerkompetansen*. NTNU, 2012.
- <sup>ii</sup> Jf. f.eks. Berge, Gunnar: «Emmanuel Levinas. En innføring i hans filosofi». I Kolstad, Hans, Bjørnstad, Hall & Aarnes, Asbjørn (Red.): *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas* (s. 21-35). Oslo: Aschehoug 1995.
- <sup>iii</sup> Ibid.
- <sup>iv</sup> Schilpp, Paul Arthur & Friedman, Maurice. (Eds.). *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Ill.: Open Court 1967.
- <sup>v</sup> Skrefsrud 2012.
- <sup>vi</sup> Buber, Martin: *Jeg og Du*. Oslo: Cappelen 1992, s. 13.
- <sup>vii</sup> Schilpp & Friedman 1967, s. 147.
- <sup>viii</sup> Jeg bruker en norsk oversettelse fra 1992, *Jeg og Du*, utgitt i serien Cappelens upopulære skrifter, og oversatt av Hedvig Wergeland.
- <sup>ix</sup> Her benytter jeg en svensk utgivelse fra 1997, *Distans och Relation*, utgitt på Dualis og oversatt av Pher Sällström.
- <sup>x</sup> Buber, Martin: *Jeg og Du*. Oslo: Cappelen 1992, s. 5.
- <sup>xi</sup> Ibid., s. 10.
- <sup>xii</sup> Ibid., s. 37.
- <sup>xiii</sup> Ibid., s. 12.
- <sup>xiv</sup> Ibid., s. 33
- <sup>xv</sup> Ibid., s. 13.
- <sup>xvi</sup> Ibid., s. 6.
- <sup>xvii</sup> Berge, 1995.
- <sup>xviii</sup> Ibid.
- <sup>xix</sup> Schilpp & Friedman 1967, s. 147.
- <sup>xx</sup> Ibid.
- <sup>xxi</sup> Ibid., s. 697.
- <sup>xxii</sup> Sartre, Jean-Paul: *Væren og intet*. Oslo: Pax 1993.
- <sup>xxiii</sup> Ibid., s. 34.
- <sup>xxiv</sup> Ibid., s. 9-10.
- <sup>xxv</sup> Runquist, Christina. *Dynamisk dialog. En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi*. Skellefteå: Norma Bokförlag 1998.
- <sup>xxvi</sup> Ibid., s. 18.
- <sup>xxvii</sup> Buber, Martin: *Jeg og Du*. Oslo: Cappelen 1992, s. 9.
- <sup>xxviii</sup> Ibid., s. 10.
- <sup>xxix</sup> Ibid., s. 9.
- <sup>xxx</sup> Buber, Martin: *Distans och Relation*. Ludvika: Dualis 1997.
- <sup>xxxi</sup> Ibid., s. 9-10.
- <sup>xxxii</sup> Schilpp & Friedman 1967.
- <sup>xxxiii</sup> Ibid., s. 695.
- <sup>xxxiv</sup> Buber, Martin: *Om uppfostran*. Ludvika: Dualis 1993, s. 28.
- <sup>xxxv</sup> Ibid.
- <sup>xxxvi</sup> Schilpp & Friedman 1967, s. 695.
- <sup>xxxvii</sup> Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil 1967.
- <sup>xxxviii</sup> Runquist 1998, s. 19.
- <sup>xxxix</sup> Bergmann, Sigurd: «Så främmande det lika». I Kirke og Kultur 1997 (6), s. 519-541.