

OPPMERKSOMHET, FALLGRUBEBEVISSTHET OG ETIKK: VITENSKAPSFILOSOFISKE REFLEKSJONER

Anniken Greve (UiT Norges arktiske universitet)

Abstract: *Inspired by Wittgenstein, this article starts with a suggestion that we need to discuss the question of method in literary studies on the basis of a differentiation between different research acts. It argues that a methodical procedure for the interpretation of literary texts is best understood as a response to ethical demands on the reader. Building on Iris Murdoch's notion of attention, and to a notion of pitfall-awareness that emerges from Stanley Cavell's reading of Wittgenstein, the article suggests some principles on which such a methodical procedure might be based, and argues for the importance of such an approach as a way of strengthening scholarly literary interpretation as an open and communal field of activity, in which not only the resulting interpretations but also the procedure itself invites and even requires the critical scrutiny of peers.*

Keywords: *philosophy of science, the ethics of reading, interpretation, methodology, attention, pitfall-awareness.*

Det uavklarte metodebegrepet

Metodebegrepet er utvilsomt et av litteraturvitenskapens mest uavklarte, for ikke å si underbelyste begreper. Som aktører i faget veksler vi mellom å være skråsikre og usikre på hva metode er, hva metode utretter, hvorvidt vi trenger et metodisk grunnlag for den litteraturfaglige virksomheten, og hva det eventuelt innebærer å etablere et slikt metodisk grunnlag. Et uttrykk for denne usikkerheten i faget, riktig nok kamuflert som skråsikkerhet, finner vi i Toril Mois *Revolution of the Ordinary* (2017). Hun vil lære litteraturvitenskap av senfilosofien til Ludwig Wittgenstein og av filosofer som har lært av ham, spesielt Stanley Cavell. På den ene siden virker hun sikker på at en litteraturvitenskap fundert i Wittgenstein vil være fremmed for å stille metodekrav til tekstundersøkelsen. "All Wittgenstein leaves us with is a certain spirit and attitude in which to go about our investigations. Here the word 'spirit' stands in opposition to 'approach,' or 'method,' or 'theory,' for ordinary language philosophy proposes no such thing" (Moi, 2017, 1). Derfor vil heller ikke den Wittgenstein-inspirerte litteraturvitenskapen hun foreslår holde seg med noe som kan kalles metode. På den andre siden knytter Moi an til den *terapeutiske* lesningen av senfilosofien hans, en lesning som ser på Wittgenstein som – nettopp metodiker.¹ Hun går da heller ikke av veien for å snakke om Wittgensteins metode ("Wittgenstein's therapeutic method" (Moi, 2017, 51)).

Mois forståelse av Wittgenstein er ikke hovedsaken i denne artikkelen.² Underveis vil jeg likevel indikere et svar på spørsmålet: Har hun rett i at Wittgenstein gir grunnlag for en anti-metodisk innstilling til litteraturfaglig arbeid? Spørsmålet om metodens plass i litteraturvitenskapen var et spørsmål Wittgenstein selv aldri tok stilling til, så langt jeg

¹ Den kanskje fremste eksponenten for denne tolkningstradisjonen, Gordon Baker, kaller da også sin bok om emnet *Wittgenstein's Method* (2004).

² For ordens skyld: Denne Moi-kritiske inngangen til artikkelen er skrevet på oppfordring fra Nordlits fagfellevurderinger.

vet, og det er heller ikke et spørsmål vi uten videre kan regne med at filosofer i tradisjonen fra Wittgenstein skal kunne gi oss et tilfredsstillende svar på. De mangler den nødvendige nærheten til litteraturfaglig virksomhet. Vi som er aktører i faget, må gjøre refleksjonsarbeidet selv.

Denne artikkelen er tenkt som et bidrag til dette refleksjonsarbeidet. Den er altså ikke et bidrag til metodeutviklingen i faget, men heller et bidrag til den vitenskapsfilosofiske diskusjonen en slik metodeutvikling bør finne sted innenfor. Innledningsvis kan det være verd å spørre hva som gjør diskusjonen om metodens plass i faget vanskelig å føre, og som kanskje kan forklare noe av forvirringen som preger aktørene i faget, Moi inkludert. La meg nevne noen forhold som både hver for seg og sammen bidrar til disse vanskene; noen som knytter an til den historiske utviklingen av forholdet mellom naturvitenskapene og humaniora, og noen som knytter an til fagets egen historie.

Det første forholdet har å gjøre med naturvitenskapenes historiske innflytelse på metodebegrepet. I manges hoder *er* metode det samme som naturvitenskapelig metode, og å stille krav til metode i humanfagene fortøner seg fremdeles for mange som et ønske om å underkaste disse fagene naturvitenskapenes arbeidsmåter.³ Kanskje er nettopp denne forestillingen den varige skaden som det positivismens enhetsvitenskapsideal har hatt i humanfagene.

Historisk er det også en tett forbindelse mellom metodebegrepet og rasjonalitetsbegrepet. Og igjen merker vi dominansen til naturvitenskapene. Slik denne forbindelsen tradisjonelt er tenkt, fra den rasjonalistiske filosofien på 16-tallet, er den vitenskapelige virksomheten rasjonell i kraft av at den forholder seg til formale metoderegler som den euklidske geometrien kan stå som modell eller forbilde for. Hvis vi drøfter behovet for metode i et fag som litteraturvitenskap med denne modellen som utgangspunkt, er det klart at metodeskepsis og anti-metodiske holdninger får gode vilkår. En diskusjon av metodebegrepet i slike fag ser dermed ut til å avkreve oss en kritisk diskusjon nettopp av dette rasjonalitetsbegrepet, og helst ført slik at irrasjonalitet ikke får være eneste alternativet.⁴

Ser vi saken ut fra litteraturvitenskapen selv, finner vi at methodediskusjonen er kommet i skyggen av litteraturteorien. Man antar at metoden følger av teorien, og derfor ikke trenger en selvstendig drøfting. Muligens er dette en følge av at Thomas Kuhns paradigmetenkning har fått posisjon som utgangspunkt for å diskutere forholdet mellom de ulike teoretiske skolene i humanfagene generelt og litteraturvitenskapen spesielt.

Dette er ikke stedet for en bredere diskusjon av det forhold at Kuhns paradigmebegrep har fått prege litteraturvitenskapen på denne måten.⁵ La meg likevel peke på to følger av det for tenkningen om forholdet mellom teori og metode i faget: 1. Fordi ulike eller paradigmer bestemmer hvordan vi ser forskningsobjektet (observasjonene er «teoriinfriserte»), er det vanskelig for den som arbeider innenfor et bestemt paradigme å komme i et kritisk forhold til sine egne fremgangsmåter. 2. Fordi paradigmene er inkommensurable, kan en ikke forvente en levende, kritisk samtale om metodespørsmål på tvers av paradigmene.

³ For en større diskusjon av dette momentet, se Stephen Toulmin 2001, spesielt kap. 6.

⁴ For en bredt anlagt diskusjon av rasjonalitetsbegrepet fra 16-tallet og dets alternativer, se Toulmin 2001. Jeg har vist relevansen av denne diskusjonen for litteraturvitenskapens vitenskapsfilosofi i Greve 2008, kap. 1.

⁵ Jeg har diskutert saken utførlig andre steder, se f. eks. Greve, 2008, kap. 1.

“I will teach you differences”

Slik blir de ulike paradigmenes – de teoretiske skolenes – metoder beskyttet mot kritikk både fra innsiden og fra utsiden, og diskusjonen om metode er gitt dårlige kår. For å komme ut av denne åpenbart uheldige situasjonen, vil jeg foreslå at vi forsøker å differensiere mellom ulike *forskningshandlinger* heller enn mellom litteraturteoretiske skoler. Denne tilnærmingen er inspirert av Wittgensteins senfilosofi. En av de få generaliseringene Wittgenstein tillater seg i formuleringen av sin språkfilosofi, er denne: “Words are deeds” (Wittgenstein, 1980, 46). Ord er handlinger, å si noe er å gjøre noe, og utsagnene våre får mening i og med den praksisen de er innfelt i. Orienteringen mot forskningshandlingen er motivert av et ønske om å gi den vitenskapsteoretiske refleksjonen i faget en større nærhet til og en mer spesifisert forståelse av hva vi faktisk gjør og i med forskningen. *King Lear*-sitatet “I will teach you differences” var kandidat til å være Wittgensteins motto for *Filosofiske undersøkelser*.⁶ Å se ord som handlinger vil kunne bidra til å skjerpe bevisstheten om *forskjellene* mellom de ulike forskningshandlingene vi utfører.

Hvis vi lar en slik virksomhetsorientert og handlingsdifferensierende tilnærming til forskningsarbeidet ligge til grunn for våre metodologiske refleksjoner, kan vi løse opp i relasjonen mellom teori og metode. Vi kan vurdere begge deler som bidrag til, eventuelt som hindre for, god og godt begrunnet faglig praksis. Samtidig gjør en slik handlingsdifferensiering det lettere å se at vi ikke kan gi én samlende bestemmelse eller definisjon av litteraturvitenskapelig metode. Hva metode er, vil variere med den forskningshandlingen metoden skal tjene. Både metoden selv og de kravene vi stiller til metoden må være knyttet til spesifikke forskningshandlinger. En slik metodologisk refleksjon vil altså ikke rydde av veien metodemangfoldet i faget. Tvert imot: det blir en metodologisk oppgave å kaste lys på dette mangfoldet, men da som resultatet av mangfoldet i *forskningshandlingstyper* i faget.

Jeg har andre steder presentert en modell som kan hjelpe oss til å etablere en slik typologi for forskningshandlinger.⁷ La meg nøye meg her med å gi noen eksempler på de forskjellene jeg tenker på. Å identifisere hva som eventuelt skiller litteratur fra ikke-litteratur, slik litteraritetsteoretikere av ulike avskygninger og med ulik skoletilhørighet gjør, er en annen forskningshandling enn f. eks. å redegjøre for den historiske utviklingen av en bestemt sjanger, la oss si romanen, og vi må anta at denne siste krever andre fremgangsmåter enn den første. Vi må også anta at folk med helt ulik skoletilhørighet kan utføre denne forskningshandlingen. (Både den marxistisk orienterte og den formalistisk orienterte litteraturvitenskapen har bidratt til forståelsen av romanens utvikling og historie.) En helt annen type forskningshandling finner vi hos narrative teoretikerne som setter seg fore å forklare *det kognitive grunnlaget* for at vi tilskriver narrativer – f. eks. romaner – mening (se f. eks. Herman 2002 og Fludernik 2003). Denne forskningshandlingen er på sin side forskjellig fra den som sikter mot å forklare og belyse den retoriske strukturen som forståelsen av den narrative teksten finner sted innenfor (se f. eks. Phelan, 2007).

⁶ Se Rhees, 1984, 157.

⁷ Se Greve, 2008, 86-87. Det må understrekes at modellen selv ikke angir en slik typologi, men gir oss en arbeidsprosedyre for å utvikle den.

Alle disse forskningshandlingstypene er innbyrdes ulike, men de har ett fellestrekk: De tar mer enn én litterær tekst som sitt forskningsobjekt.⁸ På dette punktet skiller de seg samlet fra den forskningshandlingen som jeg vil rette søkelyset mot i denne artikkelen: *å tolke litterære tekster*. Tolkingshandlingen er helt klart idiografisk i sin orientering. Den retter seg mot enkelttekster. Fortolkeren sikter mot å se seg selv som snakket til på den rikeste mulige måten av akkurat *denne* litterære teksten.

Tolkingshandlingen og metodespørsmålet

Tolkingshandlingen står sterkt i litteraturvitenskapen, til tross for den anti-hermeneutiske tendensen faget har trukket med seg fra formalismens og strukturalismens storhetstid. Noe av motstanden mot tolkning har vært fundert i en tanke om at litteraturvitenskapens rolle og oppgave er en annen enn det å fortolke. Den har heller en nomotetisk karakter: Den skal formulere de konvensjonene som ligger til grunn for tolkningsaktiviteten til leseren. Som Jonathan Culler uttrykker det:

To engage in the study of literature is not to produce yet another interpretation of *King Lear* but to advance one's understanding of the conventions and operations of an institution, a mode of discourse. There are many tasks that confront criticism, many things we need to advance our understanding of literature, but one thing we do not need is more interpretations of literary works. (Culler, 1981, 5-6)

Andre, som Susan Sontag i *Against Interpretation* (1966), har uttrykt seg eksplisitt anti-hermeneutisk, men kanskje helst for på den ene siden å unngå teoribaserte (f. eks. freudianske) tolkninger, på den andre siden for å hjelpe frem og understøtte den estetiske – i betydningen den sansemessige – siden ved kunstverket. Slik Kaja Schjerven Mollerin leser Sontag, er den underliggende kritikken rettet mot at en legger “for mye vekt på egne reaksjoner, og for lite på sansningen av verden” (Mollerin, 2016, 30).

Sontag er likevel inspirert av formalismen i dette essayet. Både strukturalismen og formalismen, som har fortsatt å øve innflytelse på faget lenge etter at skolene som sådan er blitt forlatt av de fleste, har trukket i tvil at litteratur er å betrakte som kommunikasjon. Dette er samtidig skoler som har vært vesentlige leverandører av metode i faget, men da altså for andre formål enn å tolke.

På den motsatte teoretiske fløyen har de som har gitt tolkningshandlingen en sentral plass i faget, gjerne stilt seg direkte avvisende til behovet for metode. Gadamer, den fremste filosofiske hermeneutikeren i forrige århundret, gjør sin metodeskeptiske innstilling helt klar i hovedverket sitt *Sannhet og Metode*:

Det hermeneutiske fenomenet er opprinnelig slett ikke et metodeproblem, det dreier seg ikke om en forståelsesmetode som skal gjøre tekster til gjenstand for vitenskapelig erkjennelse på lik linje med de øvrige erfaringsgjenstandene. Her dreier det seg primært slett ikke om å konstruere en sikker erkjennelse som

⁸ Jeg må ta ett forbehold på dette punktet: Det er verd å diskutere hvorvidt Phelans retoriske narrative teori (formulert bl. a. i Phelan, 2007) har én eller flere tekster som sin forskningsgjenstand. Etter mitt syn er den best forstått som en generell teori om narrative tekster som utvikles i konfrontasjon med enkelttekster.

tilfredsstillende vitenskapens metodeideal – men like fullt dreier det seg også her om erkjennelse og sannhet. (Gadamer, 2010, 21)

Forståelse, og den erkjennelsen som ligger i forståelse, er målet med den hermeneutiske virksomheten, men å støtte seg på metode (eller en *forståelsens kunsthåndverk*, som han her kaller det), ser ut til å hindre heller enn å hjelpe forståelsen:

Vår besinnelse på forståelsen har ikke som formål å utforme en forståelsens kunsthåndverk slik den tradisjonelle filologiske og teologiske hermeneutikken forsøkte. En slik kunsthåndverk innser ikke at kunsthåndverkets formalisme innebærer en falsk overlegenhet i forhold til den sannheten som taler til oss fra overleveringen. (Gadamer, 2010, 23)

I denne kategorien litteraturteoretikere, som er *for* tolkning og *mot* metode, finner vi også Toril Moi. I *Revolution of the Ordinary* slutter hun seg til tanken om at litteratur er kommunikasjon. Å lese en litterær tekst er å se seg selv som snakket til av denne teksten. “To read a text,” sier hun, “is to figure out what it has to say to us” (Moi, 2017, 194). Like opplagt er det for henne at litterær tolkning ikke krever eller trenger metode. “There is no ‘orderly direction,’ no method for how to do this [i. e. to figure out what it has to say to us]” (Moi, 2017, 194). Og begrunnelsen hennes for dette synet synes å hvile på koblingen mellom metode og naturvitenskap som jeg kommenterte ovenfor. Hos henne, som hos Gadamer, er det helt klart naturvitenskapene som leverer modellen for hva metode er:

In the social and natural sciences, a method *is* a road-map: a systematic protocol, a clearly defined series of steps to be taken in a specific order in order to reach a replicable result. Without a method, science simply wouldn’t be science. But literary critics are humanists, not scientists (Moi, 2017, 192).

Underforstått: som humanister trenger vi ikke metode. Det filosofiske grunnlaget Moi påberoper seg for sin anti-metodiske innstilling, i tillegg til senfilosofien til Wittgenstein (slik hun oppfatter at denne tolkes av Cavell), er den engelske moralfilosofen Iris Murdoch. Som nevnt ovenfor vil jeg ikke bruke denne anledningen til å formulere en bredere kritikk av Wittgenstein-forståelsen hennes. Også Murdoch-tolkningen hennes vil jeg for det meste la være ukommentert. I stedet vil jeg gjennomføre en metodologisk refleksjon som er forankret i de samme filosofene, men som munner ut i noe nær det motsatte standpunktet. Heller enn å gi oss grunnlag for å operere uten metode i tolkningsarbeidet, kan de, slik jeg ser det, gi oss grunnlag for å betrakte utviklingen av metode som et etisk anliggende, i kraft av det selvkritiske blikket som slik metodeutvikling både hviler på og fremmer.

La meg igjen understreke at denne artikkelens bidrag er metodologisk og vitenskapsfilosofisk. Heller enn å presentere en metode for litteraturfaglig tolkningsarbeid, vil jeg presentere og gi en begrunnelse for de kravene vi etter mitt syn bør stille til en slik metode for at vi som forskere skal være best mulig rustet til å kunne yte den litterære teksten rettferdighet i og med tolkningshandlingen. Kravene er ikke bundet til en bestemt tolkningsmetode, selv om refleksjonen har sprunget ut av min egen deltakelse i utviklingen av en slik. Det er tvert imot krav som jeg forestiller meg at enhver metode for litteraturfaglig teksttolkning bør kunne vurderes mot. Antakeligvis vil ingen

eksisterende tolkningsmetode tilfredsstillende disse metodologiske kravene fullt ut, eller være uten forbedringspotensial i forhold til dem. Det praktiske arbeidet med å utvikle og forbedre metoden vi deltar i tolkningsaktiviteten med, vil antakeligvis hele veien bli stimulert av arbeidet med nye tekster som forbedrer blikket vårt for de utfordringene vi som litteraturtolkere står overfor, og av at nye mennesker deltar i aktiviteten og kommer med innspill til hva tolkningsvirksomheten krever. Artikkelen hviler dermed på en praksisnær tenkning om vitenskapsfilosofi. Vitenskapsfilosofien (og som del av den, metodologien) skal yte et kritisk blikk på virksomheten som en samtidig må ha en dyp forståelse av virksomheten *som praksis* for å kunne formulere.

Tolkning som lyttehandling

For å komme i gang med denne refleksjonen, kan det være nyttig å gi en nærmere bestemmelse av leserens oppgave som teksttolker, og da med utgangspunkt i den holdningen til teksten som tolkningshandlingen krever. Som all annen forskning krever teksttolkning ydmykhet. Ydmykheten overfor den teksten vi tolker, viser seg kanskje først og fremst i det at vi stiller oss lyttende overfor den teksten vi leser. Å være en god teksttolker er å være en god lytter.

Det etiske momentet ved kvaliteten på lyttingen kan hverdagslivet minne oss om. En av de vanligste måtene vi svikter hverandre på i dagliglivet, er at vi lytter dårlig til hverandre. Vi hører ikke etter. Vi følger ikke den andres ord. Og våre egne ord, de vi ytrer som respons på den andres ord, kan være preget av slik dårlig lytting. Vår respons har ikke i seg en forståelse av og svar på den andres ord. Kanskje lytter vi dårlig fordi vi tror vi allerede vet hva den andre skal si, eller fordi vi er så oppfylt av det vi selv har lyst til å si, at vi uttrykker dette uanfektet hva den andre sa, uten å yte det vi skulle svare på, og *den* vi skulle svare, oppmerksomhet.

Hvis vi lytter godt, derimot, kan vi regne med at våre prefabrikkerte responser, de vi allerede har bygget opp i oss, ikke strekker til i situasjonen. Vi kan regne med å måtte gi oss selv noe nytt og annet å si, som respons på det den andre sa. Og hvis samtalen er preget av stor tillit og stort mot fra begge parter side, kan den andres oppmerksomme lytting til ordene våre gjøre en forskjell for hvordan vi selv hører det vi sier. Vi kan høre sider ved det vi sa som vi ikke var oppmerksomme på da vi sa det. En rikere innebyrd av ordene våre kan komme til syne, eller bli hørbare, i den andres respons på dem.

Denne lyttende holdningen føyer oss sammen i det vi, inspirert av en annen Wittgenstein-elev, Rush Rhees, kan kalle et *samtalens rom*.⁹ Den viktigste kvalitative dimensjonen ved dette rommet er ikke at ordene settes sammen og uttales riktig, selv om det også er viktig. Den er knyttet til alvoret vi deltar i samtalen med, innsikten i det vi snakker om, og lydhørheten i vår respons på andres utsagn. Lydhørheten er selvsagt viktig for mange praktiske formål, men dens betydning stanser ikke der. Å lytte godt er en viktig form som deltakelsen vår i det andre mennesket tar.

Nå er det ikke uten videre lett å etablere kontinuiteten mellom det å samtale med et annet menneske og det å tolke en litterær tekst. Som leser av litteratur er jeg ikke i samme rom som forfatteren. Hele utvekslingen foregår mellom meg og teksten, ord på papir. Vilårene for å lytte godt er derfor radikalt annerledes enn i det konkrete møtets samtale.

⁹ For en fremstilling av dette aspektet ved Rhees' filosofi, se Greve, 2012.

Jeg kan ikke følge forfatterens ord og mimikk samtidig, jeg kan ikke spørre når det er noe jeg ikke skjønner, jeg kan ikke gi den andre hint – med min egen mimikk – om å snakke annerledes når jeg ikke forstår. For lesningen av *fiksjonen* kommer i tillegg at teksten gjerne er tematisk underbestemt; den tilkjenner ikke sitt anliggende direkte, vi har ingen enkle veier til forståelsen av hvilket spørsmål den reiser, dvs. til hva som står på spill.¹⁰

Dermed befinner teksttolkeren seg i en ganske annerledes situasjon enn vi oftest gjør i dagliglivets kommunikasjonssituasjoner. Hvordan kan da den lyttende ydmykheten manifestere seg i denne situasjonen? Vi *vil* jo gjerne være ydmyke, men hvordan kan vi etablere en ydmyk forskningspraksis? Hva kan stå i veien for at vi opptrer ydmykt overfor den litterære teksten? Er det noe i oss selv vi må bekjempe for å få det til?

Oppmerksomhet og avvikling av selvet

Går vi til Iris Murdoch, får vi ansatser til et klart (og pessimistisk) svar: Ja. Det er nettopp oss selv vi må bekjempe. Hun skildrer det moralske livet vårt til en konstant kamp med og mot oss selv, og først og fremst mot egoismen vår, mot selvopptattheten. Hun sier: “In the moral life the enemy is the fat relentless ego. Moral philosophy is properly [...] the discussion of this ego and of the techniques (if any) for its defeat.” (Murdoch, 1991, 52). Dette egoet svekker ifølge Murdoch vår evne til å se og erkjenne virkeligheten. Vår trang til å appropriere virkeligheten hindrer oss i å se verden klart. Problemet er ikke først og fremst språket eller tradisjonen eller konvensjonene eller at det ikke finnes noe nøytralt sted å se virkeligheten fra. Vi er vår erkjennelses største problem. Vi tåler ikke mye virkelighet, sier hun, med en dårlig skjult hilsen til T. S. Eliot. Det er egoet, selvopptattheten, som står i veien.

Erkjennelse av virkeligheten er med andre ord ikke noe som kommer lett til oss. “It is a *task* to come to see the world as it is” (Murdoch, 1991, 91). Å se verden som den er, er for Murdoch en prosess som krever *avvikling* av selvet og selvopptattheten; og det er i kraft av den kjærlighetsdrevne oppmerksomheten at denne avviklingen av selvet kan finne sted. Oppmerksomhetsbegrepet slik hun bruker det har hun arvet fra den franske filosofen Simone Weil. Oppmerksomheten er selve drivkraften i erkjennelsen av verden slik den er uavhengig av meg selv: “Attention is rewarded by a knowledge of reality” (Murdoch, 1991, 89). Hos Weil er evnen til oppmerksomhet evnen til å ta inn over seg virkeligheten slik den er gitt oss og da som en form lydigheten vår overfor Gud tar. Hos Murdoch er den religiøse dimensjonen ved oppmerksomhetsbegrepet tonet ned, men ikke kjærlighetens betydning for å overvinne vår egoisme og å se virkeligheten klart. “We need a moral philosophy in which the concept of love, so rarely mentioned now by philosophers, can once again be made central” (Murdoch, 1991, 47).

Kjærlighetsbegrepet står, hos Murdoch som hos Weil, i dyp gjeld til Platon. Som Platon antar Murdoch at kjærlighetsforholdet både kan hindre og hjelpe erkjennelsen av verden.

A love relationship can occasion extreme selfishness and possessive violence, the attempt to dominate that other place so that it be no longer separate; or it can

¹⁰ For tre tolkninger som er spesielt opptatt av fiksjonstekstens tematiske underbestemmelse, se Greve, 2008 (kap. 4), Greve, 2011, og Greve, 2012.

prompt a process of unselfing wherein the lover learns to see, and cherish and respect, what is not himself.” (Murdoch, 1993, 17)

Kjærlighetsforholdet kan føre til at en i søket etter tilfredsstillelse av egne behov blir blindet, men det kan også utløse en kraft som driver en mot innsikt og erkjennelse, – mot det gode, for å snakke i platonske termer. Hvis vi rynker på nesen av Murdochs platonske tankegang, fordi den er uten forankring i dagliglivet og dagligspråket; fordi Platon regner med en fjern idéverden og tenker på det gode som noe absolutt, har vi mistet syn for noe av det vesentligste ved det moralfilosofiske bidraget hennes.¹¹ Dagligspråket feller ikke de dommene som vårt moralske liv – og vår filosofiske refleksjon over vårt moralske liv – trenger og krever. “Ordinary language is not a philosopher” (Murdoch, 1991, 57). Det er fordi vi i oss og omkring oss *ikke* ser kjærligheten og det gode realisert slik Platon snakker om disse begrepene, at de har en så avgjørende plass i vårt moralske og erkjennende liv:

... we can combine the aspiration to complete goodness with a realistic sense of achievement within our limitations. For all our frailty the command ‘be perfect’ has sense for us. The concept Good resists collapse into the selfish empirical consciousness. [...] The proper and serious use of the term refers to a perfection which is perhaps never exemplified in the world we know [...]. ‘Good is a transcendent reality’ means that virtue is the attempt to pierce the veil of selfish consciousness and join the world as it really is. It is an empirical fact about human nature that this attempt cannot be entirely successful. (Murdoch, 1991, 93)

Erkjennelse av verden, og dermed betydningen av avviklingen av selvet, er i seg selv et etisk anliggende for Murdoch. Denne formen for oppmerksomhet er etisk verdifull enten det er naturen, et annet menneske eller et kunstverk vi forsøker å se klart. I sine refleksjoner over kunsten og litteraturen er Murdoch i første omgang opptatt av hvordan den kjærlige oppmerksomheten kommer til *uttrykk* i kunstverket. Her er hun både kritisk til kunstens faktiske bidrag og optimistisk med hensyn til dens mulighet til å bidra. Sjansen for at kunstneren ikke lykkes i å underkaste seg virkeligheten og la denne komme til syne i verket, er stor. Da blir den i stedet et uttrykk for selvets fantasier om virkeligheten:

Art presents the most comprehensible examples of the almost irresistible human tendency to seek consolation in fantasy and also of the effort to resist this and the vision of reality which comes with success. Success in fact is rare. Almost all art is a form of fantasy-consolation and few artists achieve the vision of the

¹¹ Toril Moi kan tjene som eksempel på en som påberoper seg Murdochs moralfilosofi, men går glipp av platonismen hennes: “I am not quite sure what Murdoch means by ‘uncorrupted good.’ If she means something like a perfect, Platonic ideal, I can’t follow her. But if I consider goodness as an ordinary, everyday phenomenon, I see what she means, for the implication is that to learn to love is to learn to see” (Moi, 2017, 234). Jeg håper fremstillingen min viser at når Moi synes hun ser hva Murdoch mener, har det fint lite å gjøre med hva Murdoch sier at hun mener.

real. (...) To silence and expel self, to contemplate and delineate nature with a clear eye, is not easy and demands a moral discipline. (Murdoch, 1991, 64)

Når kunsten lykkes, er den til gjengjeld i stand til å lære oss å se virkeligheten: “it shows us the world, our world and not another one, with a clarity which startles and delights us simply because we are not used to looking at the real world at all” (Murdoch, 1991, 65).

Organisering av oppmerksomheten

Denne siden ved Murdochs filosofi kan betraktes som et bidrag til tenkningen om forholdet mellom etikk og kunst, herunder etikk og litteratur. For min problemstilling, om vi trenger metode i litteraturfaglig teksttolkning, er det vel så viktig at hun bruker denne tenkningen om kunstverket som utgangspunkt for en refleksjon over den oppmerksomheten *kunstverket selv* krever av den som går inn i det og forsøker å forstå det. “The consumer of art has an analogous task to its producer: to be disciplined enough to see as much reality in the work as the artist has succeeded in putting into it” (Murdoch, 1991, 64). Med andre ord: Det oppmerksomhetsarbeidet som kunstneren gjennom formingen av sitt verk yter virkeligheten, skylder mottakeren av kunstverket også dette verket. Dette oppmerksomhetsarbeidet befinner seg i sentrum av vårt moralske liv også som litteraturtolkere. Og det krever disiplin.

Mitt forslag er at vi legger denne tanken om den disiplinerte, men samtidig kjærlige oppmerksomheten, – dens betydning for erkjennelsen, men også dens etiske moment – til grunn for tenkningen om våre metodebehov som teksttolkere. Metoden skal være et redskap for den ydmykheten som lyttehandlingen krever av oss. Vi kan betrakte den som det praktiske uttrykket for den ydmykt lyttende holdningen. Metoden *er* den praktiske organiseringen av oppmerksomheten mot teksten. Dens oppgave er å hjelpe oss å følge den andres ord, for å skjønne hvilken samtale teksten vil bidra til og hva dens bidrag til samtalen går ut på. En slik metode vil være hjulpet av at vi tar utgangspunkt i Murdochs pessimisme på egne vegne: Vi bør ta utgangspunkt i vår tendens til å lytte dårlig. Metoden er et svar på denne tendensen i oss. Den skal organisere vår oppmerksomhet slik at den på en nokså systematisk måte skal kunne motvirke tendensen. Den må derfor være bygget opp omkring det vi kan kalle fallgrubebevissthet.

Begrepet fallgrubebevissthet, slik det er brukt her, står i gjeld til Wittgenstein, og spesielt til Stanley Cavells tolkning av Wittgenstein. I *The Claim of Reason* sier han at Wittgenstein har funnet opp en form for kritikk som *ikke er moralistisk*, i den forstand at den ikke lar kritikeren innbille seg at hun er fri for de feilene hun finner rundt seg. Det er med andre ord også en selvkritikk. Han sier videre at *originaliteten* til Wittgenstein ligger i at han har funnet en måte å forhindre at denne kritiske og selvkritiske impulsen så lett svikter oss: han gjør den *metodisk*.¹² Med andre ord: Med mindre vi gjør den selvkritiske impulsen metodisk, er faren stor for at vi faller i grøfter vi ønsker å styre klar av. Fallgrubebevissthet kan betraktes som en form for systematisk selvkritikk, eller en form den systematiske selvkritikken tar. En metodisk fremgangsmåte som er bygget opp rundt

¹² “... Wittgenstein’s originality lies in having developed modes of criticism that are not moralistic, that is, that do not leave the critic imagining himself free of the faults he sees around him [...]. Wittgenstein’s originality lies [...] in finding ways to prevent [the impulse of self-scrutiny] from defeating itself so easily, ways to make it methodical” (Cavell, 1982, 175-76).

en slik fallgrubebevissthet, skal bidra til at forskeren vedlikeholder et levende forhold til hvordan undersøkelsen kan gå galt, nettopp for å hindre at det skjer.

Tolkningshandlingens fallgruver

Hva er de viktigste fallgruvene for den lyttende fortolkeren av litterære tekster? Den første og kanskje viktigste tendensen i oss som en slik metode vil kunne motvirke, er at vårt første møte med teksten, våre første tolkningsintuisjoner, får styre undersøkelsen av den. Når vi leser en tekst første gangen, blir vi kanskje grepet av et bestemt aspekt ved den, noe som taler sterkt til oss, gjerne fordi det samsvarer med eller snakker til noe vi selv er opptatt av allerede. Og så leser vi teksten på en slik måte at alt som taler til denne tolkningsintuisjonens fordel, trer frem i lyset. Alt annet blir liggende i skyggen. De momentene i eller aspektene ved teksten som kunne yte motstand mot denne tolkningsintuisjonen, får ikke komme til orde. Et slikt tolkningsarbeid oppleves gjerne som at det går strålende, og det er lett å begripe hvorfor: Vi har utstyrt oss med en lesestrategi som ikke tillater teksten å si oss imot. I stedet for å lytte til teksten og hva den har å meddele, så står vi i fare for å overleire teksten med vårt eget pre-etablerte tankegods. Dermed bekrefter lesehandlingen oss selv.

Dette kan vi kalle *seleksjonsmistaket*. Metoden kan prøve å motvirke dette ved at den krever av oss at vi legger undersøkelsen av teksten opp mye bredere enn det våre første tolkningsintuisjoner tilsier. Den kan presse oss til å undersøke aspekter ved teksten som vi i utgangspunktet ikke har noen forestilling om at vil være vesentlige. Vi kan altså ikke bygge undersøkelsen på det vi intuitivt tror er interessant i teksten. Vi må undersøke og forholde oss til alt det vi i utgangspunktet ikke har noen sterk intuisjon om at er vesentlig og interessant i teksten.¹³ Det hører med til den metodiske arbeidsmåten som vil forhindre seleksjonsmistaket at noen av spørsmålene metoden stiller, kan vise seg å være irrelevante i møtet med en bestemt tekst. Det kan være at det forholdet spørsmålet skulle henlede oppmerksomheten mot, ikke opptrer eller forefinnes i teksten, eller at det ikke bidrar vesentlig til forståelsen av teksten. At vi kan komme til å undersøke teksten bredere enn vi kunne ha nytte av, er en uunngåelig konsekvens av at vi vil unngå å gjøre undersøkelsen snevrere enn den bør være.

Et annet viktig hinder for god lytting kan vi kalle *generaliseringsmistaket*. Tendensen til å generalisere kan selvsagt gripe uheldig inn i mange faser av tolkningsarbeidet. Her vil jeg spesielt fremheve at den kan skade forståelsen av betydningen av helt spesifikke elementer eller teknikker anvendt i teksten. For eksempel kan generaliseringsviljen lede oss til å forutsette at narrative teknikker som lar oss komme tett inn på eller inn i bevissthetslivet til karakterene, markerer interesse for karakterens psyke, eller for dennes subjektive opplevelse av virkeligheten. Likevel finnes det fiksjonstekster der teknikker for å se inn i karakterenes bevissthet brukes til å gi en skildring av det sosiale rommet heller enn av det mentale rommet; av kollektivets holdning heller enn individets.¹⁴ Det

¹³ La meg gi et eksempel: Hvis vi er slått av at samspillet mellom karakterene er vesentlig for en litterær teksts meddelelse, kan ikke det legitimere at vi utelukker en grundig undersøkelse av tekstens komposisjon. Jeg har mer enn én gang opplevd at trekk ved tekstens komposisjon har vist seg å være avgjørende for bestemmelsen av dens anliggende, uten at den betydningen slo meg sterkt forut for at jeg gjennomførte komposisjonsanalysen. Det ville jeg neppe oppdaget hvis ikke metoden hadde avkrevd meg en undersøkelse av komposisjonen. (For et eksempel, se tolkningen av Blixens "Sorg-Agre", i Greve, 2008, kap. 2.)

¹⁴ I Cora Sandels *Kranes konditori* er disse bevissthetsregistrerende teknikkene brukt for å avdekke hvordan sladder og baksnakkingen bidrar til å forme det sosiale rommet, det kollektive stedet. Den karakteren

finnes også fiksjonstekster der grep som oftest brukes til å skildre vanelivet, den iterative fremstillingsmåten, faktisk brukes til å få frem den særskilte betydningen til den helt unntaksvis hendelsen.¹⁵ Et tredje eksempel: Vi tror gjerne at fortellerens holdning kan stride mot forfatterens og derfor være upålitelig bare dersom fiksjonsteksten opererer med en internt plassert forteller. Men det finnes fiksjonstekster som krever av leseren at hun avslører gapet mellom en eksternt plassert forteller og tekstens egen norm.¹⁶

Med andre ord: Vi må se funksjonen til de enkelte elementene i teksten i lys av den rollen de spiller i denne spesifikke teksten forstått som denne spesifikke kommunikative handlingen. Derfor må metoden utformes slik at den ikke tilskriver elementene en spesifikk funksjon før vi har undersøkt hele teksten både i dybden og bredden. Vi må se hvert enkelt element i lys av helheten, og det kan vi først gjøre når vi har utredet alle tekstens enkeltelementer og aspekter grundig. Dette er lett å si, og vanskelig å gjøre i praksis. Metodens oppgave er å hjelpe oss til en slik praksis. Det gjør den ved å etablere en så lang vei som mulig fra de første intuisjonene om og observasjonene i teksten til konklusjonene våre om den. Slik motvirker den at vi legger tidlig etablerte konklusjoner inn som premisser for resten av undersøkelsen av teksten.

En tredje viktig fallgrube er *autonomimistaket*, dvs. tendensen til å forutsette at vi kan lese teksten isolert fra de historiske og kulturelle sammenhengene teksten oppstod i; at vi kan lytte til hva den har å si uten å se *utover* teksten, til dens historiske sammenheng, til forfatterens liv og personlige historie, til andre tekster som den er skrevet under innflytelse av og i sammenheng med, etc. Det kan vi ikke forutsette at vi kan. Vi vet ikke på forhånd hvilken historisk eller ekstratekstuell informasjon som er vesentlig for å forstå teksten, og vi trenger minst av alt en teori som forhåndsbestemmer hva som er relevant. Noen verker, som Hamsuns *På gjengrodde stier* (1949), forutsetter en ganske rik bakgrunnskontekst for å gi god mening. I andre verker vil vi falle ut av deler av teksten med mindre vi har slik ekstra-tekstuell bakgrunn. Som lesere av Dantes store senmiddelalderepos *Den guddommelige komedie* må vi vite en god del om den borgerkrigsliknende tilstanden i Firenze på Dantes tid (1265-1321), og dessuten at Dante selv ble sendt i eksil pga. de politiske urolighetene, for å begripe hva som går for i seg i møtet mellom vandreren Dante og Farinata Degli Uberti i *Komediens* 10. sang. Ekstratekstuell informasjon kan i andre tilfeller fremstå som mindre nødvendig, men likevel gi oss verdifulle hint til hjelp i tolkningsanstrengelsene våre. Et eksempel her kan være Karen Blixens "Sorg-Agre" (1942), som hun skal ha skrevet som en respons på et spørsmål fra sosialisten Hartvig Frisch: "Hva er herregårdskultur?". Denne informasjonen kan hjelpe oss i å navigere i de komplekse tidsforholdene internt i novellen og mellom

som står i sentrum for begivenhetene, og som er det individet vi får mest grunn til å bry oss om, får vi derimot aldri se inn i bevisstheten til. For en tolkning av romanen der denne narratologiske observasjonen er tillagt stor vekt, se Greve, 2008, kap. 4.

¹⁵ Gérard Genette fremhever at den iterative fremstillingsteknikken, som innebærer at fortelleren forteller én gang noe som skjedde flere ganger, tjener til å fremstille vanelivet (se Genette, 1983, 113-170). I Dag Solstads roman *T Singer* finner vi den iterative teknikken brukt for å fremstille en hendelse noe som sannsynligvis bare har skjedd en gang, men som har gjort dypt inntrykk på hovedpersonen Singer, slik at han gjenopplever det mange ganger. Så det er den gjentatte tilbakekomsten av denne unike hendelsen i sinnet til hovedpersonen som kommer til uttrykk i den iterative fremstillingsformen. (For en fyldigere fremstilling av dette poenget, og for tolkningsimplikasjonene av det, se Greve, 2008, kap. 6.)

¹⁶ Flere tekster av Franz Kafka gir gode eksempler på det. For to tolkninger av Kafka-tekster som hviler på at en oppfatter akkurat dette trekket ved tekstens organisering som kommunikativ handling, se Gaasland, 2012 og Greve, 2011.

leserens tid og tekstens, og hjelpe oss å se hvordan Blixen adresserer spørsmål som gjør det desto viktigere å undersøke komposisjonen i teksten grundig.¹⁷

For å hindre autonomimistaket må vi se utover teksten. Men viljen til å gjøre dette må selv holdes i tømme, slik at den ikke slår over i *heteronomimistaket*, som tar for gitt at ekstratekstuell informasjon er relevant *per se*. Vi vet ikke på forhånd hvilken historisk eller ekstratekstuell informasjon som er vesentlig for å forstå teksten, og vi trenger minst av alt en teori som forhåndsbestemmer hva som er relevant. Vi må selv integrere informasjonen i tolkningen av den aktuelle teksten.

En metode som skal unngå alle disse fallgruvene – seleksjonsmistaket, generaliseringsmistaket, autonomimistaket og heteronomimistaket – vil måtte være integrerende i hermeneutikkens forstand. Den vil oppfordre oss til å se verdien av enkeltaspekter og enkeltinformasjoner i teksten i lys av teksten som helhet, og vil understøtte vår pendling mellom helhet og del og pendlingen mellom oss selv og teksten gjennom hele leseprosessen. En slik metode vil neppe være tjent med å benytte seg av begreper hentet fra mer omfattende teoridannelser, enten disse hører hjemme i litteraturvitenskapen eller i andre fag: filosofi, politisk teori, psykoanalytisk teori etc. Problemet med å anvende slik teori som tolkningsmetode for litterære tekster er at undersøkelsen blir styrt av de teoretiske begrepene. Vi begår det vi kan kalle *projiseringsmistaket*. Vi ser teksten gjennom en bestemt teori, om litteratur, om sinnet, om kjønn, om etikk, om sosiale klasser, om den postkoloniale tilstanden. Bruker vi en slik teori som den primære tolkningsmetode, fører den gjerne til dårlig lytting, uansett hvor interessant teorien i og for seg er, hvor uklanderlige de politiske formål den fremmer er, og hvor velment anvendelsen av den er.¹⁸

Projiseringsmistaket advarer oss mot at forhåndsspesifiserte forventninger til leseresultatet får styre leseprosessen. Denne advarselen kan også gjøres gjeldende for andre sider ved metoden som skal være det gode lytteredskapet. Den bør stille sine spørsmål til teksten slik at den *ikke stiller bestemte krav til teksten*. Den skal henlede oppmerksomheten vår mot ulike trekk ved tekstens utforming uten å implisere en favorisering av den ene eller andre utformingen av teksten.¹⁹ Den bør videre utformes slik at spørsmålene, dersom det er mulig, *ikke inneholder svaralternativer*.²⁰ De bør snarere

¹⁷ For en tolkning av novellen som betoner dette aspektet ved teksten, se Greve, 2008, kap. 2.

¹⁸ At slik teori fra andre fagfelt godt kan anvendes til å perspektivere en tekst *etter* at den er tolket med støtte i en primær tolkningsmetode, er en annen sak. Da vil teoriens relevans for akkurat denne teksten kunne komme frem nettopp gjennom denne tolkningshandlingens bestemmelse av tekstens anliggende. Selv har jeg forsøkt å anvende filosofiske diskusjoner av dualismeproblemet i en tolkning av Kafkas "Forvandlingen", men da etter å ha gjennomført en tolkningshandling som har argumentert for dualismeproblematikken som tekstens mest overgripende anliggende (se Greve, 2011). Det må også understrekes at postkolonial teori, psykoanalytisk teori og annen teori fra andre fagfelt selvsagt kan benyttes som metode til å gjennomføre andre forskningshandlinger enn teksttolkning.

¹⁹ Det betyr f. eks. at undersøkelsen av tekstens komposisjon primært bør foregå uten forhåndsfastsatte komposisjonsmønstre og uten noen forhåndsprioritering av komposisjonelle idealer (f. eks. symmetriideal), og at den verken bør prioritere en entydig eller en flertydig norm. Prioriteringen av en flertydig norm finner vi i svært mange og innbyrdes ulike litteraturteoretiske skoler, fra formalismen til nykritikken og en rekke poststrukturalistiske skoler. En slik prioritering kan vi betrakte som en variant av generaliseringsmistaket. Det er *tolkningen* av teksten som skal avgjøre normkvaliteten i hvert enkelt tilfelle, ikke litteraturteorien.

²⁰ Forbeholdet her gjelder de spørsmålene som retter oppmerksomheten mot et trekk ved teksten hvor det bare finnes et begrenset sett av logiske muligheter. Dette gjelder blant annet visse trekk ved fortelleteknikken.

kreve av oss at vi finner frem til ord og formuleringer som synes i stand til å fange opp akkurat denne tekstens svar på det aktuelle spørsmålet. Hvis leseren fratras formuleringsoppgaven – hvis denne overlates til metoden selv – mister også metoden sin mulighet til å være lytterredskap overfor teksten. Det er *leserens* ord, i form av dennes respons på teksten, som skal høres i svaret på metodens spørsmål, ikke metodens egne ord.

Tolkningens nivå – og tolkerens

Samtidig som vi tar inn over oss verdien av en systematisk fremgangsmåte i tolkningsarbeidet, må vi erkjenne at ingen tolkningsmetode kan garantere for kvaliteten på de lesehandlingene den understøtter. Uansett hvor godt metoden måtte tilfredsstille de kravene jeg her har argumenter for at vi bør stille til den, er den likevel langt fra det eneste vi trenger dersom vi skal levere gode tolkninger av litterære tekster. En metodisk tolkning av en litterær tekst er avhengig av at leseren aktiverer sitt beste skjønn, sin klokskap og menneskelige innsikt i møtet med teksten. Som teksttolkere trenger vi alt vi kan mobilisere av litterær og filosofisk dannelse, samfunnsinnsikt og menneskekunnskap.

Ingenting av dette kan metoden erstatte. Dermed vil den heller ikke hindre leserens ignoranse eller sjelelige grunnhet i å komme til uttrykk og til syne i tolkningen. Metoden selv, uansett hvor godt den tilfredsstiller de kravene vi stiller til den, gjør ingen leser klokere enn hun har kapasitet til å bli. Tolkningen vil uansett stille til skue leserens nivå, herunder hennes kapasitet for menneskelig vekst.

Om tolkningshandlingen avslører vårt nivå, er det kanskje trøst å hente i at den ferdige utarbeidete tolkningen må betraktes som et *foreløpig* resultat av arbeidet med teksten. Prøver vi på nytt, kan vi komme til å høre teksten på andre måter, vi kan komme på sporet av andre nivåer i den, nivåer som gjør at vi må revurdere våre tidligere konklusjoner. Det er altså noe ikke-finalt og ubekreftet ved en slik tolkningshandling. Den kunne avsluttes med ordene: “Dette er så langt jeg er kommet.”

En metodisk innstilt leser som har tatt inn over seg denne metodologiske innsikten, vil skjønne og vite at verken hennes egen eller en annens tolkning er gjentakbar. Det er nærmest utenkelig at en selv ville komme til nøyaktig samme tolkningsresultat dersom en gjennomførte samme metodestøttede leseprosess to ganger. Den forrige tolkningen ville være med inn i den nye som en premiss og et grunnlag, og i beste fall vil teksten ha grepet inn i leseren og gjort en til en klokere og bedre leser. Andres tolkninger vil bli møtt på samme åpne måte. En vil se dem som bidrag til forståelsen av teksten som kan gripe inn i ens egen forståelse av den, iallfall i den grad de selv bærer preg av å være fundert i en lyttende holdning til teksten.

Teksten etablerer etter denne forståelsen en samtalens sirkel som leserens tolkningsaktivitet folder seg ut innenfor. Denne samtalens sirkel kan også betraktes som et tillitsforhold. Den hviler på *leserens* tillit til at forfatteren forvalter innsikt og klokskap. (Ellers ville hun ikke lagt så mye arbeid i tolkningshandlingen.) Den hviler likeledes på *forfatterens* tillit til leserens vilje til å mobilisere alt hun har av tekstoppmerksomhet, ekstra-tekstuell kunnskap og menneskelig innsikt og klokskap i forsøket på å gjøre seg selv disponibel for det teksten måtte romme av innsikt og klokskap.

Forstått (og praktisert) på denne måten, kan en slik metode knapt betraktes som et uttrykk for den naturvitenskapelige tenkemåtenes uvelkomne inntrenging i faget. Den kan heller ikke betraktes som et redskap som støter fra seg leseren som levende, søkende og

erfarende person, på jakt etter menneskelig innsikt. Metoden blir tvert imot en integrert del av dette søkende mennesket, som vil yte den teksten hun leser rettferdighet.

Fagfellesskapets innsyn

I denne artikkelen har jeg argumentert for behovet for at tolkningshandlingen vår er understøttet og organisert av metode. Forstått på denne måten krever tolkningshandlingen mye av oss, og vår vilje til å møte disse kravene har å gjøre med vår vilje til menneskelig fellesskap. Denne viljen er i seg selv et etisk krav til oss. Tolkingsmetode angår i første omgang forholdet mellom tekst og leser; det er denne relasjonen metoden skal gi struktur. Sett i lys av vitenskapsfilosofien og forskningsetikken, angår den også forholdet forskerne mellom. En av en tolkningsmetodes vesentlige oppgaver er å bidra til å gjøre forskningstekstene og deres konklusjoner kritiserbare, ved at den gjør arbeidsprosessen frem til de ferdige forskningsresultatene tilgjengelig for innsyn fra fagfeller. Det hører med til forskerens ethos å vise andre forskere ens egen vei frem til konklusjonene. Slik legger hun til rette for å utsette sine egne konklusjoner for kritikk.

Vi skylder fagfellesskapet en slik tilgjengelighet for innsyn, som altså er noe helt annet enn etterprøvbarehet i naturvitenskapenes forstand. Men kritiserbarheten angår også vårt forhold til forskningsgjenstanden. Nettopp fordi vi ikke kan regne med at forskningsgjenstanden selv kan yte all verdens motstand mot våre projiseringer, er vi avhengige av andre forskeres årvåkne blikk. I selve det at vi gjør prosessen frem til våre egne forskningsresultater åpen for innsyn og kritikk, kommer en vesentlig dimensjon ved respekten for forskningsgjenstanden til uttrykk. Å akseptere at andre kan ha gode grunner for å tenke annerledes om den aktuelle teksten, og at andre kan ha grunner til å kritisere våre konklusjoner om den, er selv et aspekt ved ydmykheten overfor teksten vi leser. Å akseptere at andre kan ha gode grunner til å kritisere den *metoden* vi har nærmet oss teksten med, er også et aspekt ved den selvreflekterende ydmykheten vi bør fremvise overfor teksten og fagfellesskapet. Derfor kan ingen metode som sikter mot å organisere arbeidet slik at teksten kommer best mulig til orde overfor oss, gjøre krav på å være siste ordet i diskusjonen om hvordan vi bør organisere lesehandlingen. En god fagkultur vil ha en vedvarende diskusjon om hvordan vi bør gå frem i arbeidet med å tolke den litterære teksten. Også dette følger av det etiske momentet ved den metodiske innstillingen til tolkningsarbeidet.

Litteraturliste

- Alighieri, Dante, *Den guddommelige komedie*, overs. Magnus Ulleland, Oslo: Gyldendal 2000
- Baker, Gordon, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, redigert og med forord av Katherine Morris, Malden, USA, Oxford, UK, & Carlton, Australia: Blackwell Publishing 2004, <https://doi.org/10.1002/9780470753088>
- Blixen, Karen, "Sorg-Agre", i *Vinter-Eventyr*, København: Gyldendal 1942
- Cavell, Stanley, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press 1982
- Culler, Jonathan, "Beyond Interpretation" i *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press 1981
- Gadamer, Hans-Georg, *Sannhet og metode: Grunntrekk i den filosofiske hermeneutikk*, overs. av Lars Holm-Hansen, Oslo: Pax forlag 2010

- Genette, Gérard, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, forord ved Jonathan Culler, overs. av Jane E. Lewin, Ithaca: Cornell University Press 1983
- Genette, Gérard, Litteraturens meddelelse. En litteraturvitenskapelig tolkningsmetodikk i teoretisk, praktisk og skeptisk lys, Tromsø: Universitetet i Tromsø 2008
- Genette, Gérard, "The human body and the human being in 'Die Verwandlung'" i Susan Suleiman, James Phelan og Jakob Lothe (red): *Franz Kafka: Theory, Rhetoric, and Reading*, Columbus: Ohio State University Press 2011
- Genette, Gérard, "Fiction and Conversation", i: *Philosophical Investigations*, 35 (2012), 3-4
- Gaasland, Rolf, "Tredjepersonsfortellerens eksistensberettigelse," i: *Edda* 112, 4 (2012), 292-301
- Fludernik, Monika, "Natural narratology and cognitive parameters", i David Herman (red) *Narrative theory and the cognitive sciences*, Stanford, California: CSLI Publications: 2003
- Hamsun, Knut, *På gjengrodde stier*, Oslo: Gyldendal 1949
- Herman, David, *Story Logic*. Lincoln: University of Nebraska Press 2002
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, Chicago: The University of Chicago Press 1972
- Moi, Toril, *Revolution of The Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein*, Austin, and Cavell, Chicago & London: The University of Chicago Press 2017
- Mollerin, Kaja Schjerven, *I denne verden. Om Susan Sontag*, Oslo: Gyldendal 2016
- Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, London: Routledge 1991 (1970)
- Murdoch, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Harmondsworth: Penguin Books 1993
- Phelan, James, *Experiencing Fiction: Judgments, Progressions and the Rhetorical Theory of Narrative*, Columbus: Ohio State University Press 2007
- Rhees, Rush (red), *Recollections of Wittgenstein*. Oxford & New York: Oxford University Press 1984
- Rhees, Rush, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, red. av D. Z. Phillips, Cambridge: Cambridge University Press 1998
- Sandel, Cora, *Kranes konditori: Interiør med figurer*, Oslo: Gyldendal 2000 [1946]
- Solstad, Dag, *T. Singer*, Oslo: Oktober 1999
- Sontag, Susan, *Against Interpretation*, New York: Farrar, Straus og Giroux 1966
- Toulmin, Stephen, *Return to Reason*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press 2001
- Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, tospråklig utgave, redigert av G. H. von Wright i samarbeid med Heikki Nymann, overs. av Peter Winch, Oxford: Basil Blackwell 1980