

Barndom i Berlin – Lesing, erfaring, danning

Steinar Bøyum

1. Introduksjon

For ei tid sidan gav eg meg til å arbeide med denne artikkelen. Den skulle handle om noko som lenge har stått mitt hjarte nær, men som eg ikkje har hatt tid eller mot til å seie noko om tidlegare, nemleg Walter Benjamin og hans vesle bok *Barndom i Berlin - rundt 1900*. Denne teksten hadde tidlegare slått meg ikkje berre som ei samling barndomsminne av uomtvisteleg litterær briljans, men også som berar av ei karakteristisk filosofisk djupne. Eg sette meg difor som mål å artikulere *kva* denne filosofiske djupna bestod i, med andre ord å seie noko om *Barndom i Berlin* som ein *filosofisk* tekst, ikkje berre ein reint litterær.

Men det gjekk ikkje slik eg hadde tenkt. Og det følgjande er forteljinga om kva som hendte.

2. Rousseaus allegoriar

Vanlegvis tenkjer me på filosofi som ein slags produksjon av tesar, teoriar og argument.¹ Men filosofien har også andre sider, sider som me må anerkjenne dersom me vil forstå filosofiens personlege og kulturelle tyding. Nokre av desse sidene blir sjeldan anerkjend som filosofiske i det heile, kanskje fordi skjønnlitteraturen har teke opp i seg noko av det som den profesjonelle filosofien diverre har mista.

Ein type filosofisk aktivitet som ofte blir gløymd, om ein då nokon gong har hugsa den, er kva ein kunne kalla konstruksjon av filosofiske allegoriar: Å skildre livet sitt i eksplisitte eller implisitte filosofiske termar. Slik allegorisk lesing av eins eige liv dreier seg om å kjenne igjen filosofi i det som på overflata verker som ubetydelege detaljar i den store samanhengen, og å utvikle ein sans for korleis filosofiske konstallasjonar kan spegle seg i eins eige høgst ordinære liv, slik ein med øving kan lære seg å lese stjernebilete i vasspegelen om natta.

Filosofiske tankar blir ofte uttrykt gjennom konkrete bilete. Det opnar også for ei motsett rørsle, der ein kan sjå filosofiske mønster i den konkrete røyndom. Ta til dømes skeptisisme, forstått som ein teoretisk posisjon. Den blir gjerne uttrykt gjennom å seie at det er som om me er i eit fengsel som me ikkje kan sleppe ut frå. Men kva om ein faktisk hadde vore i eit fengsel, enten i bokstaveleg eller overført forstand, og deretter skildra den delen av eins liv på ein slik måte at det skeptiske biletet viste seg i skildringa? Det ville vore ein filosofisk allegori.

Eit element eller aspekt av eins liv blir sublimert til eit bilete av *conditio humana*. For å oppnå det treng ikkje episoden ha vore fylt med filosofisk signifikans i det den inntreffe. På ingen måte – den kan ha blitt opplevd som ein heilt ordinær og privat affære. Men gjenforteljinga av den kan *gjere* den ekstraordinær og slik heve den opp til eit filosofisk nivå.

Det går altså an å lese sitt liv allegorisk, slik at forteljinga av eins eige liv blir ein filosofisk allegori. Men omgrepet filosofisk allegori gjev oss også ein inngang til visse *tekstar*, tekstar som det elles kan vere vanskeleg å få hovudet sitt rundt.

Det er vesentleg for slike allegoriar at dei må bli lest, fortolka, jamvel dechiffert. Sjølv om deira filosofiske innhald skulle vere implisitt, slik det ofte er, så må det kunne bli gjort eksplisitt, om så berre til ei viss grad, gjennom ein interpretasjon som dei både inviterer til og motset seg. Allegorien blir såleis konstituert av eit selsomt samrøre av det bokstavelege og det kryptiske, det overtydelege og det gåtefulle. Nok må bli gjevne og nok må bli halde igjen for at ein skal ane noko skjult i dei, noko det kan vere verdt å leite etter og grave fram.

Den allegoriske filosofen framfor nokon er Rousseau. Særleg dei sjølvbiografiske verka hans er fylt av slike, som dermed gjer dei til noko meir enn sjølvbiografiske. Slik eg les, uttrykkjer til dømes den kjende historia om korleis han vart stengd ute frå heimbyen i *Les Confessions* filosofiske tankar, eller konstallasjonar av slike, i allegorisk form. Ein kan finne svært mykje av Rousseau sin filosofi kodifisert i denne og liknande forteljingar.ⁱⁱ

Det er karakteristisk korleis Rousseau sine forteljingar på same tid er heilt ordinære og heilt ekstraordinære. Det ekstraordinære kjem av deira mange bisarre innslag, deira allusjonar til berømte filosofiske tekstar, samt korleis dei blir proklamert å ha ei enorm viktighet, som verker heilt ute av proporsjon med det som så følgjer. For i ein annan forstand er desse anekdotane heilt ordinære: Ein spasertur, å miste bagasjen, ei mislykka kjærleikshistorie, eit ungdommeleg overtramp – dette er jo berre dei elementa som eit heilt vanleg liv er sett saman av, så langt frå kva ein tenkjer på som materiale for seriøs filosofi. Slik sett var det ikkje noko ekstraordinært ved Rousseau sitt liv: Det var verken meir eller mindre filosofisk enn våre liv. Men nettopp denne syntesen av det alminnelege og det ualminnelege er det som gjer Rousseau sine forteljingar så instruktive. Det ualminnelege får oss til å leite etter noko meir i dei enn berre anekdotar, medan alminnelege får oss til å sjå at også våre liv kan sjåast som noko meir enn berre ei rad anekdotar.

3. Møtet med *Berliner Kindheit*

Med dette som bagasje gjekk eg så Walter Benjamin i møte. Analogt med Rousseau sine sjølvbiografiske skrifter, tenkte eg meg, utgjorde *Barndom i Berlin* også eit sett filosofiske allegoriar. Denne forventninga var ikkje basert på anna enn minnet om ei tidlegare lesing, men vart ytterlegare styrka av det lesearbeidet eg no utførte: Eg vart endå meir overtydd om at desse barndomsbileta var ein art filosofiske konstallasjonar i allegorisk form. Å løyse inn denne forventninga ved å vise *kva* filosofiske konstallasjonar som kom til uttrykk i dei rekna eg som lite meir enn ei intellektuell transportetappe.

Den verkelige utfordringa som eg såg framfor meg bestod heller i å undersøkje *forskjellane* mellom Benjamin og Rousseau sine allegoriar. Mi hypotese var her at følgjande to forhold var filosofisk signifikante: At Benjamins allegoriar var statiske (dvs. bilete) der Rousseaus allegoriar var dynamiske (dvs. historier), og at Benjamin nyttiggjorde seg barnets blick der Rousseau nyttiggjorde seg den eldre mannens blick (eg var primært opptatt av Rousseau sine *Rêveries*). Men *at* Benjamins barndomsbilete uttrykte slike filosofiske konstallasjonar trakk eg ikkje tvil – deira karakteristiske filosofiske djupne måtte jo botne ut i noko, rekna eg med.

Når eg så gjekk i gang med arbeidet der forventningane skulle løysast inn og allegoriane fortolkast fekk eg likevel vanskar. Eit kjenneteikn ved det eg har kalla ein filosofisk allegori er at den er *interpretabel*, at ein kan gje om ikkje ei uttømmende så i alle fall ei begynnande fortolking av den. Men det var her det gjekk galt. Å artikulere det filosofiske innhaldet som eg forventta låg gravlagd i desse barndomsbileta viste seg å vere atskilleg vanskelegare enn anteke.

Eg prøvde ulike vinklingar, men kvar gong stanga eg hovudet beint inn i den veggen som teksten no heldt på å bli for meg. Eg løyste på mitt omgrep om allegori, men utan at det hjalp: Filosofi fikk eg likevel ikkje ut av teksten. Eg prøvde til og med ein psykoanalytisk tilnæringsmåte – ikkje utelukkande i rein desperasjon, sidan barnet Benjamin sin fascinasjon for hemmelege holrom inviterte til slik interpretasjon (Benjamin 1990: 133). Men det same skjedde. Kvar lesing verka enten merkeleg irrelevant eller vart øydelagt av teksten sjølv så fort den tok til å verke lovande. Sakte forvandla desse unnselige seksjonane seg til ein bøyg for meg. Kvifor? Var eg ikkje flink nok? Begynte eg på feil stad? Kva var det med denne teksten, desse bileta?

Særleg følte eg at mi hjelpeløyse vart satt på spissen på nokre heilt spesifikke stader i teksten, stader som lik svarte hol saug til seg alle forsøk på forståing og etterlet seg lite anna enn nakne spørsmål i kjølvatnet. Eg skal gje tre eksempel på slike hol.

Det første eksempelet er *Telefonen*; “etterklangen av de første telefonsamtalenes lyder klinger annerledes i ørene enn samtalene av i dag” (ibid.: 97).

På denne tiden hang telefonen heslig og utstøtt mellom skittentøykurven og gassmåleren i et hjørne av bakkorridoren, og derfra mangfoldiggjorde kimingen dens berlinerboligens skrekkopplevelser. Når jeg hadde famlet meg frem gjennom den lange, mørke korridoren og med stort besvær var blitt herre over sansene mine, kunne jeg ved ankomsten stilne opprøret og løfte av de to rørene - begge var tunge som manualer - og presse hodet inn mellom dem; da var jeg nådeløst utlevert til stemmen som talte. Ingenting kunne mildne voldsomheten denne stemmen trengte seg inn på meg med. Avmektig led jeg under at den tilintetgjorde min tidsoppfatning, mine forsetter og mine plikter; og slik et medium føyer seg etter røsten som bemektiger seg det fra den andre siden, gav jeg etter for det første og beste forslaget som ble rettet til meg fra telefonen (ibid.: 99)

Men *kven* er det som ringer? Og *kva* seier han – eller ho?

Det andre eksempelet er *Oteren*. Barnet Benjamin nyttar lange regndagar i ”de mest utdødde områdene i den zoologiske hagen” med hovudet kvilande mot gitteret til oterburet:

Blant alle beboerne i disse [besynderlige] områdene var oteren den mest oppsiktsvekkende ... Hver gang jeg forvillet meg inn i denne delen av den zoologiske hagen, ble det meg altså forunt å kaste et blick over kanten til bassenget ... [Der] stanset jeg ofte i åndeløs venting foran dette uutgrunnelige og svarte dypet, i håp om å få øye på oteren et eller annet sted. Lyktes det til slutt, kunne jeg være sikker på at det bare var for et kort øyeblikk, for sisternens glinsende innbygger forsvant straks ned igjen i den fuktige natten ... Oteren var alltid travelt opptatt, som om den var uunnværlig nede i dypet, ... [i grotten som] tjente snarere som dyrets tempel enn som dets tilfluktssted. Det var regnvannets hellige dyr ... den svarte, glinsende kroppen skjøt opp mot overflaten for straks å gli ned til sine presserende affærer (ibid.: 120-122).

Men *kva* er det oteren driv med der nede? Og *kven* er han uunnverleg *for*?

Det siste eksempelet er *Den Pukkelryggede Mannslingen*. Barnet Benjamin står og ser ned gjennom dei gittera i fortauet som ein gjerne finn tett inntil husveggane i bygatene:

Kjellervinduet vendte ikke ut mot det fri, men snarere ned mot det underjordiske. Dette vakte den nysgjerrigheten som gjorde at jeg stirret ned gjennom de tilgitrede sprinklene jeg stod på, i håp om å få et glimt av en kanarifugl, en lampe eller en beboer i kjellerrommets dyp. Hadde jeg om dagen forgjeves traktet etter å få et slikt glimt, kunne den kommende natten iblant snu lykken, og i drømme ble jeg naglet fast av blick som stirret ut fra slike kjellerhull ... ”Will ich in mein Keller gehn,/ Will mein Weinlein zapfen,/

Steht ein bucklicht Männlein da,/ Thut mir'n Krug wegschnappen"ⁱⁱⁱ ... [Det var] den pukkelryggede dvergen som hadde sett på meg ... Hvor han enn viste seg, kom jeg til kort. Dette medførte at tingene trakk seg unna .. Tingene krympet, og det var som det grodde en pukkel på dem som gjorde dem til dvergens eiendom. Dvergen kom alltid før meg. Forekommende stilte han seg i veien. Men ellers gjorde han meg ingenting, den grå fogden, bortsett fra å drive inn glemselens halvdel av alle ting jeg kom i berøring med ... Han fikk alltid øye på meg. Han så på meg på gjemmestedet og foran oterens bur, på vintermorgener og foran telefonen i kjøkkengangen ... Han har for lengst takket for seg. Men stemmen hans, som minner om summingen fra glødelampen, hvisker til meg over århundrets terskel ... (ibid.: 150-152).

Men kven *er* denne mannslingen? Og kvar kjem han *frå*?

Desse innskotne spørsmåla markerer dei stadene, eller ikkje-stadene, der den filosofiske forståinga kjem til kort. For å illustrere kan me samanlikne oteren til Benjamin med Rousseau sin hund. I *Rêveries* finn me ei besynderleg historie om korleis Rousseau ein dag blir rent overende av ein stor svart hund, ein grand danois, ein stor danske (Rousseau 1979: 36-44). I den tidlegare nemnde artikkelen las eg denne hunden som dødens hund, ikkje døden som slutten på livet, men som døden *i* livet, den typen galskap som blir kalla melankoli. For som nettopp Walter Benjamin merka seg er hunden eit gammalt "sinnbilde" på melankoli, samt på den blandinga av galskap og visdom som melankolien gjerne har vore forbunde med. Winston Churchill brukte til dømes uttrykket "the black dog on my shoulder" til å referere til sin hang til melankoli. Vidare kunne ein assosiere Rousseau sin hund, "den store dansken," med ein annan av melankoliens arketypar, Prinsen av Danmark, Hamlet, eller kanskje med Kerberos, beistet som vaktar dødsriket i gresk mytologi og seinare i Dante. Og slik kunne ein halde fram med å øse av ei uuttømmeleg kjelde for fortolkingar. Så utfordringa med å lese Rousseau sine allegoriar er difor ikkje å kome i gang med interpretasjon, men å stoppe i tide. Så la oss då samanlikne med Benjamin sin oter. På same måte som Rousseau sin hund verkar også denne å stamme frå ein mørk stad som mennesket ikkje har tilgang til. Men der tek likevel likskapen slutt. For medan hundens tyding lar seg falde ut på fleirfaldige og mangfaldige måtar, så er ein oter berre ein oter. Den er berre seg sjølv. Den har aldri stått ved nokon port i Dante, den har aldri sete på Churchill sine skuldrer, den har aldri vore menneskets beste ven.

Eg kan ikkje utelukke at nokon vil finne ein interessant interpretasjon av denne oteren og den rolla den speler i Benjamin sitt skrift, og slik kome på sporet av ei filosofisk lesing av *Barn-dom i Berlin*. Kanskje eg difor heller burde seie at oteren, telefonen og mannslingen markerer dei stadene der *mi* filosofiske forståing kjem til kort, dei stadene der *eg* føler at alle forklaringar og fortolkingar verkar tomme eller irrelevante. Eg har nemlig ingen illusjonar om at

alle vil dele inntrykka mine her. Men andre vil kome til kort andre stader. Difor trur eg at min konfrontasjon med *Barndom i Berlin* har ei meir allmenn, eller i alle fall mindre privat, *form*, som ikkje avheng av dei partikulære omstenda rundt akkurat mitt møte med akkurat denne teksten. Og det er denne allmenne forma eg no skal søkje å seie noko om.

4. Wittgenstein om det djupe

Den utilsikta konsekvensen av mitt mislykka møte med Benjamins barndom var at eg kjende meg avslørt. Eg hadde gjort ein feil som eg aldri hadde trudd eg skulle gjere, nemleg å anta at kvar djupne er av filosofisk art. No lærte eg, eller vart minna om, at det fins djup som ikkje botnar ut i filosofi.

Det forundra meg at akkurat eg skulle gjere ein slik feil. Den sentrale figuren i min eigen filosofiske formasjon har vore Wittgenstein, og ein skulle kanskje tru at hans filosofikritiske verksemd for lengst hadde kurert meg for den forvirringa eg no hadde hamna i. Men det hadde den altså ikkje. Så sjølv ikkje lesing av Wittgenstein vil vaksinere ein mot filosofisk forfjamsing ein gong for alle. Faktum er at den illusjonen eg låg under for nettopp var ein fjern eller ikkje så altfor fjern slektning av ein av dei fantasiane som Wittgenstein tematiserte.

Omgrepet djupne spelar ei ikkje uviktig rolle i Wittgenstein si tenking. Primært spelar det ei rolle som objekt for filosofisk kritikk. Det som fører oss galt av stad i filosofien, kan ein seie, er ein tvangstanke om at det må liggje noko gøymd bak eller under fenomenen for å unngå ulike former for skeptisisme og å slik redde dei fenomenen som liksom verkar så spinkle og sårbare på eige hand. Dette “noko” blir det så den filosofiske forklaringa si oppgåve å grave fram, enten ein så tenkjer seg det som ein mental idé, ein platonsk idé, eller ein annan slags metafysisk ting eller uting. Mot ei slik jakt etter liksom-djupe filosofiske forklaringar stiller Wittgenstein opp ei undersøking som held seg *i* fenomenen, *i* det som ligg framfor oss, og som gjer det klart og oversiktleg i staden for å støtte det opp med uklare og obskure strukturar.

... spørsmålet angående språkets, setningens, tenkningens vesen. – For selv om også vi i undersøkelsene våre streber etter å forstå språkets *vesen*, - dets funksjon, dets oppbygning – er det likevel ikke *det* dette spørsmålet har for øye. Det ser ikke språkets vesen som noe som allerede ligger åpent i dagen og som man kan gjøre *oversiktlig* ved å ordne det. Men noe som ligger *under* overflaten. Noe som ligger i det indre, noe vi ser hvis vi gjennomskuer saken, og som skal graves frem gjennom analyse (Wittgenstein 1997: §92).

Med eit slikt bilete av filosofisk djupne framfor augo vil alt på overflata, alt det konkrete, partikulære og empiriske, verke nettopp overflatisk. Ein finn dette uttrykt i følgjande merknad, der Wittgenstein kommenterer ein besynderleg teori hjå Schopenhauer:

(Schopenhauer: Mennesket lever egentlig i 100 år)

”Naturligvis, slik må det være!” Det er som om man har forstått skaperens *hensikt*. Man har forstått *systemet*.

Man spør seg ikke ”Hvor lenge lever da mennesket egentlig”, det virker nå overfladisk. Man har forstått noe som ligger dypere (Wittgenstein 1995: 59).

Men det fins eit anna omgrep om det djupe hjå Wittgenstein, som så langt frå å artikulere ein illusjon snarare set ord på noko av vesentleg verdi. Denne tydinga er operativ når Wittgenstein refererer til visse komponistar som djupe eller til visse filosofar som overflatiske:

Flere filosofer (eller hva man skal kalle dem) lider av hva man kalle ”loss of problems”. Dermed virker alt rimelig enkelt for dem, det synes ikke å eksistere noen dype problemer, verden blir oversiktlig og grunn og mister all dybde, og det de skriver blir umåtelig gjennomsløst og trivielt. Russell ... lider av dette (Wittgenstein 2001: §456).

Det er vel ikkje urimeleg å anta at Russell også var ein av dei filosofane som Wittgenstein sikta til når han snakka om hangen til djupe forklaringar. Det er difor stundom slik i filosofien, at ein er overflatisk når ein søker nedover i det djupe, og djup når ein ser at alt ein treng er der på overflata. Og slik kan ein karakterisere Wittgenstein sitt filosofiske prosjekt som det å gje oss ei ny kjensle for kva som er djupt og kva som er overflatisk. Kanskje kjelda her er å finne i Goethe, som tilfeldigvis også var ein av Benjamin sine heltar: ”Ikkje leit etter noko *bak* fenomen; dei er sjølve teorien”.^{iv}

Relasjonen mellom det falske djupe og det verkeleg djupe er vanskeleg å bestemme – det kan tyde på at det er eit mangfald av relasjonar mellom dei. Men ein kan i alle fall sjå dei som suksessive steg i ein filosofisk progresjon. Då kan ein også sjå Wittgensteins filosofi som ein måte å provosere fram ein slik progresjon på. Eller formulert i ein pedagogisk-filosofisk terminologi: Avsløring av det liksom-djupe og anerkjenning av det verkeleg djupe er eit aspekt ved den wittgensteinske *danning*. Dermed har denne danninga ein struktur som ikkje er ulik den typen danningshistorie der helten etter ei lang reise finn at det han søkte heile tida hadde vore der like utanfor stovedøra, og at danninga difor ikkje dreidde seg om å finne noko nytt, men om å få opna augo for det som låg der rett framfor han frå byrjinga av:

For the ground keeps on giving us the illusory image of a greater depth, and when we seek to reach this, we keep on finding ourselves on the old level. (Wittgenstein 1978: Part III, 333)

For å stige ned i dypet trenger du ikke reise langt; du kan gjøre det i din egen bakhage (Wittgenstein 1995: 97)

Under lesinga av *Barndom i Berlin* hadde eg altså denne karakteristiske kjensla av filosofisk djupne, ei slags aning av å sjå ned i eit djupt vatn der filosofiske løyndommar var å finne. Som om eg var barnet Benjamin og forfattaren Benjamin var oteren: Kva for presserande saker er det som går føre seg der nede, og som eg ikkje får ta del i? Men den erkjenninga eg så kom til var at det ikkje *må* vere noko der nede. Teksten *kan* bere seg sjølv. Av og til er ein oter berre ein oter.

Barndom i Berlin er eit sett barndomsminne – er ikkje det nok? Som om eg innbilte meg at desse små stykka måtte vere noko meir, seie noko meir, for at dei skulle vere av *verkeleg* verdi, at simpel barndom og simple skildringar ikkje var nok, at slik treng å få tilført meining utanfrå, frå noko større og vidare og djupare for å få den meininga dei så utvilsamt blir følt å ha, i alle fall for nokre av oss. Likevel: Å nekte for at det må vere noko meir her er *ikkje* å seie at det *ikkje* er noko djupare meining i Benjamin sine barndomsbilete. På ingen måte. Men nektinga er eit *utrykk for ei ny kjensle for det djupet dei rommar*. Meir spesifikt: ei kjensle for at deira djup ikkje er av det filosofiske slaget. Det ligg ikkje og må ikkje liggje under dei nokon skjult struktur av filosofiske omgrep, til dømes mellom historie, erfaring og materialitet, som låner dei deira tyding. Skildringar kan vere djupe utan å kunne løysast inn i eit sett filosofiske termar. Dette var den filosofiske lærdommen eg fekk i mi lesing av Benjamins *Barndom i Berlin*.

5. Lesing som filosofisk erfaring.

Det førekjem meg at ein på visse stader i kultur- og filosofihistoria kan merke ein mistanke mot lesing som kjelde til filosofisk innsikt. Ein tenkjer seg gjerne at det å lese ikkje kan gje den nærleik og intensitet som ei innsikt grunna i erfaring kan gje.^v Som om lesing berre kan resultere i ein blass kopi av den førstehandskunnskap som den filosofiske teksten bør springe ut av. Det er ikkje vanskeleg å forstå denne mistanken. Me kjenner alle farane forbunde med reint bokleg kunnskap. Men motsetnaden mellom bokleg andrehandskunnskap og erfaringsbasert førstehandskunnskap skuggar lett for det faktum at også lesing kan gje førstehands innsikt. Med andre ord, lesing kan vere ei form for erfaring, jamvel ei filosofisk erfaring.

Mitt møte med *Barndom i Berlin* vart ei slik erfaring. Først hadde eg blikket retta mot mitt overordna prosjekt – eg oversåg teksten. Dernest flytta blikket seg over til teksten sjølv og korleis den ikkje innfridde mine forventningar – som om eg først oppdaga teksten når ting gjekk galt. Til sist snudde blikket seg mot meg sjølv, mot mine eigne filosofiske forventningar og fantasiar. Ut av denne konfrontasjonen, først med teksten og så med meg sjølv, vaks det fram i meg ei fornøya innsikt i fenomenet filosofisk djupne.

I kva grad denne innsikta er ei *genuin* innsikt, om den er sann eller overtydande, er irrelevant her. Det eg er ute etter her er ikkje i og for seg *mi* erfaring av akkurat *denne* teksten. Historia om min konfrontasjon med *Barndom i Berlin* er meint som eit eksempel, ikkje på ein velkjent hermeneutisk sirkel, men snarare på korleis det å lese kan gje ei filosofisk erfaring. Det er dette som utgjer *mi* forteljing si allmenne form.

For nokon vil noko av dette høyrest trivielt ut. Er ikkje all lesing ein type erfaring, og er ikkje det å lese eit filosofisk verk nettopp å tileigne seg filosofisk innsikt? Jo, men det er ikkje berre dette det er tale om her. For det første treng ikkje den tekstuelle anledninga for ei filosofisk erfaring vere eit *filosofisk* verk. For det andre er ei filosofisk erfaring noko meir og anna enn at ein har ein filosofisk *tanke*. For det tredje er det ikkje slik at den filosofiske erfaringa følger direkte av tekstens *innhald*, slik det som oftast gjer når ein oppnår innsikt gjennom lesing. Innhaldet i mi filosofiske leseerfaring var ikkje det same som eller ei fortolking av teksten sitt innhald. Mi tese her er at sjølv *leseakta* kan vere ei filosofisk erfaring, at det er sjølv konfrontasjonen med teksten ein då lærer noko av, og at det ein då lærer noko om ikkje er forholdet mellom verket og verda, men verda og eins eige forhold til ho.

Følgjer det av dette at *Barndom i Berlin* ikkje er ein filosofisk men ”berre” ein litterær tekst? Spørsmålet reiser seg fordi den ikkje inneheld nokre eksplisitte filosofiske teoriar, påstandar eller argument. Den inneheld knapt nok eit einaste typisk filosofisk ord. Men som lesinga av Rousseau viste er ikkje det nødvendig for at det skal dreie seg om ein filosofisk tekst. Men problemet var jo at eg heller ikkje kunne finne nokon *implisitt* filosofisk posisjon eller konstellasjon i teksten. Følgjer det ikkje då at dette ikkje er nokon filosofisk tekst? At den er eit sett barndomsminne og ikkje noko anna? Både ja og nei. Ja, fordi det at den er eit sett barndomsminne og ikkje noko meir nettopp var det eg lærte under lesinga. Nei, *nettopp fordi eg lærte dette*. Nettopp det faktum at teksten gav meg denne filosofiske erfaringa, gav meg denne filosofiske erkjenninga, er nøkkelen til tekstens filosofiske status.

At ein tekst vekker ein filosofisk respons er ikkje tilstrekkeleg, om enn kanskje nødvendig, for at det skal dreie seg om ein filosofisk tekst. For alt eg veit kan nokre respondere filosofisk på å lese i ei kokebok dersom dei og omstenda er skrudd saman på ein spesiell måte. Ikkje desto mindre fins det visse tekstar som har ein *tendens* til å produsere filosofisk respons, og desse kan ein kalla filosofiske tekstar. Den filosofiske responsen som nettopp denne teksten tenderer å produsere er nettopp ei erfaring av at filosofiomgrepet tek til å flyte, at ein ikkje lenger veit så godt kva filosofi er og kva det ikkje er, og kva som er filosofi og kva som ikkje er det. Og dersom formuleringa “har ein tendens til” verkar vag, så kan det vere freistande å svare at det er fordi filosofiomgrepet sjølv er vagt. Likevel trur eg me skal motstå den freistinga. Ordet “vag”, og den impliserte kontrasten til ordet “presis”, kan skugge for ei viktig innsikt her. Det forholdet at den filosofiske statusen til ein tekst heng saman med teksten sin tendens til å produsere ein viss type respons minner oss snarare om at filosofi er eit sårbart omgrep. Kva som er av filosofisk art avheng av, sjølv om det ikkje kan reduserast til, vår respons, korleis me tek det opp, kva me gjer med det, korleis me svarar på det.

Min konfrontasjon med Benjamin si bok vart altså ei slags transformativ erfaring. Kunne denne prosessen kallast ei form for danning? Dersom me rekonstruerer R.S. Peters si berømte analyse så kan danning karakteriserast so m det å tileigne seg verdifull kunnskap eller innsikt som ikkje er avgrensa til ein isolert del av tilværet men som transformerer eins syn på verda som heilskap, både eins haldning og eins handlingar (Peters 1967: 6-8). Ut frå denne definisjonen, riktig nok sterkt forenkla og forkorta her, er det rimeleg å karakterisere den lesareringa som eg gjennomgjekk som ei form for danning. Slik er mitt møte med *Barndom i Berlin* også eit symbol på den danninga som råkar ein medan ein eigentleg heldt på med andre ting, som å lese ei bok eller å skrive ein artikkel.

ⁱ I denne delen byggjer eg på ein eigen artikkel (Bøyum 2007).

ⁱⁱ Jf. Kelly (1987).

ⁱⁱⁱ ”Vil jeg gå ned i kjelleren / for å tappe vinen min, / står det en pukkelrygget dverg der / og snapper muggen fra meg” (ibid.: 151).

^{iv} Mi omsetjing, på basis av Wittgenstein sitt sitat (Wittgenstein 1984: Band 1, §889).

^v Som mora til ein ven av meg sa det då ho tapte i Trivial Pursuit fordi son hennar svarte riktig på det aller meste, ”Det er vel berre noko du har lest deg til”. Ho meinte tydelegvis at ekte kunnskap, ekte danning, er noko ein helst skal absorbere direkte frå det levde liv, ikkje ekspropriere frå andre sitt liv eller absorbere frå det leste liv.

Referansar

- Bøyum, S. (2007). "Philosophical Allegories in Rousseau". *Philosophy and Literature*, Vol. 31, Number 1, ss. 67-78.
- Kelly, C. (1987). *Rousseau's Exemplary Life : the Confessions as Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Peters, R. S. (1967). "What is an educational process," i R. S. Peters. (red.) *The Concept of Education*. London. New York: Routledge & K. Paul.
- Rousseau, J.-J. (1979). *Reveries of the solitary walker*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Wittgenstein, L. (1984). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1978). *Remarks on the foundations of mathematics*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1995). *Filosofi og kultur : Spredte bemerkninger*. Oslp: Cappelen.
- Wittgenstein, L. (1997). *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax.