

# «Shelter from the Storm»: Pedagogikk i møte med Bob Dylan og Emmanuel Lévinas

Kjetil Steinsholt

*Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU), Norge*

## SAMMENDRAG

Det å forstå andre mennesker krever at vi har en grunnleggende evne til å dele våre liv med dem. Samtidig vil vi i slike møter oppleve en markert spenning; de er vesensforskjellige fra oss selv, og derfor ikke alltid like lett å fange inn i bestemte kategorier. I dette bidraget vil jeg, gjennom en kjent sang av poeten og musikeren Bob Dylan og filosofen Emmanuel Lévinas tenkning om «den Andre», vise at pedagoger vil kunne finne perspektiver som både teoretisk og praktisk vil kunne være med på å åpne nye innganger til den komplekse, vanskelige og avgjørende relasjonsbyggingen som oppstår mellom mennesker. Et gjennomgående tema vil være knyttet til spørsmålet om hva det er som gjør at andre mennesker, ofte med særskilte behov, beveger oss så intenst at de i bestemte situasjoner nærmest gjør krav på oss? Hva er det som gjør at vårt forhold til andre nettopp innlemmer slike etiske dimensjoner på en og samme tid?

Mottatt: Mars, 2021; Antatt: Mai, 2021; Publisert: September, 2021

## ABSTRACT

Understanding other people requires that we have a basic ability to share our lives with them. At the same time, in such meetings we will experience a marked tension; they are essentially different from us, and therefore it is not always easy to capture this in specific categories. Drawing upon a well-known song by the poet and musician Bob Dylan and the philosopher Emmanuel Lévinas' thoughts on 'the Other', I will show that educators are able to find perspectives that could both theoretically and practically offer new opportunities to understand the complex, difficult and crucial relationship building that occurs between people. A recurring theme is the question what makes other people, often with special needs, move us so intensely that they appear in certain situations to almost make a claim on us? What is it that makes our relationship with others simultaneously incorporate such ethical dimensions?

---

Korrespondanse: Kjetil Steinsholt, e-post: [kjetil.steinsholt@ntnu.no](mailto:kjetil.steinsholt@ntnu.no)

© 2021 Kjetil Steinsholt. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), allowing third parties to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially, provided the original work is properly cited and states its license.

*Citation: Kjetil Steinsholt. «Shelter from the Storm»: Pedagogikk i møte med Bob Dylan og Emmanuel Lévinas» Nordisk tidsskrift for pedagogikk og kritikk, Vol. 7, 2021, pp. 315–334. <http://dx.doi.org/10.23865/ntp.k.v7.3258>*

### Like a Rolling Stone<sup>1</sup>

Torsdag den 13. oktober 2016 var en spesiell dag i musikkhistorien. For aller første gang var det en musiker som fikk nobelprisen i litteratur (Danius, 2018). Den faste sekretæren for det svenske akademiet, Sara Danius, presenterte nyheten på følgende måte: Nobelprisen i litteratur for 2016 tildeles Bob Dylan for å ha skapt nye poetiske uttrykksformer innenfor den mektige amerikanske sangtradisjonen. Utnevnelsen skapte en storm av reaksjoner. I en lengre artikkel i *The New York Times* ble det antydnet at et slikt valg muligens var det mest radikale siden 1901, da franskmannen Sully Prudhomme fikk den første nobelprisen i litteratur (Smith, 2019). Ved å velge en populær musiker som vinner av litteraturverdenens høyeste æresbevisning, omdefinerte Svenska Akademien litteraturens grenser på en dramatisk måte, og skapte en bølge av diskusjoner om hvorvidt sanglyrikk skal ha den samme kunstneriske verdi som poesi og romaner.

Dylans kunstneriske arbeider – både sangene han har spilt inn, bøkene han har skrevet og hans endeløse rekke av konserter – har skapt en nærmest uoverskuelig spenning hvor vi møter febrilske lengsler etter nærhet, integrasjon og kjærlighet, stolthet og arroganse knyttet til den ensomme individualistiske outsider som forsøker å gjøre seg gjeldende. Ikke minst rommer Dylans verk bitterheten i møte med mennesker som mener de vet alt om deg, men som overhodet ikke evner å se deg. I mange av hans sanger treffer vi ofte på mennesker som krenkes, i den forstand at de fullt og helt absorberes av andre (Honneth, 2010). Selv om mange av kjærlighetssangene handler om sorg og adskillelse, ofte også på hat og avvisning, er selv dette en slags negativ følge av den dype lengselen etter å være sammen med noen som aksepterer deg som «en Annen». Og her er det ikke snakk om at vi trenger å kjenne «den Andre» for å kunne gi omsorg og kjærlighet. Det er ikke slik at kunnskap nødvendigvis fører til riktige handlinger. Dylan viser oss at kunnskap faktisk – under bestemte betingelser – kan gjøre vondt verre. Grunnen til det er at når vi tror vi kjenner den andre, når vi ut fra vår kunnskap mener å ha festet grep og forstår ham, kan det være en stor fare for at vi totaliserer og reduserer «den Andre» til «det Samme». Slik tvinger vi «den Andre» inn i ulike, ofte vitenskapelige, «kategoriske klassifikasjonssystemer» (Farrell, 2010); noe som kanskje ikke er så overraskende i det som har blitt kalt «målingens tidsalder» (Biesta, 2010) hvor også pedagogikk blir et spørsmål om tilegnelse av kunnskap og ferdigheter. Dylan hevder i et intervju (Chiariello, 2006, s. 103) at «hver enkelt av oss vet ingen verdens ting, men vi tror alle at vi vet. Men vi vet egentlig ingen ting (om det som er vesentlig om andre)». Vi kan ha kunnskaper om fakta, men ikke av den andre. Det vi ikke kjenner noe til er levende, det vi vet noe om er dødt (Woo, 2014).

Dylan ønsker ikke gjennom sine sanger å feste grep, hverken på seg selv eller noen av de karakterene han ønsker å fortelle om. Han er alltid i samspill med sangene sine, omgjør og forandrer dem helt til de er festet på tape (og av og til også etter det). Typisk for hans konserter, og spesielt etter han kom i gang med sin Never Ending Tour, er

---

<sup>1</sup> Fra Bob Dylans album *Highway 61 Revisited*, 30. august 1965.

at han kontinuerlig forandrer og omstrukturerer sine sanger som performancekunst live på scenen. Hans setlister er sjelden de samme, ofte er de helt forskjellige. Sangene endres fra elektriske til akustiske arrangementer og omvendt. Tekstene utvides, endres eller skiftes ut. Bakgrunnsharmoniene kommer og går. Musikalsk improvisasjon med bluesmunnsspill og steelgitar skaper en voksende kompleksitet – under neste konsert er alt endret. Ringo Starr, trommeslageren i The Beatles, uttalte visstnok en gang at «du får hva Bob gir deg – sist jeg så ham kjente jeg ikke igjen en eneste sang, men uken etter var han klar som en klokke». Dylan er altså urolig, flytende og omskiftelig. Han må bryte bånd, han fester aldri grep og han har vist gjennom sin lange karriere at han ikke vil bli plassert i noen kunstnerisk, politisk, religiøs eller stilistisk kategori (for lenge). Og han vil helst heller ikke bli forstått (Gill & Odegaard, 2004). Nettopp dette er en viktig grunn til at jeg i dette bidraget vil se nærmere på en av Dylans sanger ut fra en bakgrunn tegnet av den litauiske filosofen Emmanuel Lévinas og hans tekst *Totalité et Infini* («Totalitet og det Uendelige»). Sentralt i både Dylans *Shelter from the Storm* og Lévinas' *Totalité et Infini* står møtet med «den Andre». Den andres domene er på ingen måte noe upersonlig. Det som er absolutt annerledes enn meg, er nettopp deg. Det vi møter i verden som noe radikalt annerledes enn oss selv er andre mennesker, andre som unike, uerstattelige individer. I både Lévinas' og Dylans tekst er det ikke slik at jeg og den andre utgjør en enhet eller totalitet. Jeg er knyttet til andre – som fremstår som fremmede for meg, til tross for at jeg ikke har kontroll over dem. Jeg har ingen makt over dem, de flykter fra mitt grep selv om jeg har dem til min disposisjon – de er ikke fullt og helt innenfor min rekkevidde og okkuperer et helt annet rom (Lévinas, 1961, s. 36f).

Dylan forteller oss at det aldri vil vokse mose på en rullende sten. Det samme gjelder for Lévinas' tenkning. Det er på ingen måte klart hvordan man skal forholde seg til *Totalité et Infini*. Det er en omfattende og underfundig bok som gir en detaljert innvielse i «kjærlighetens fenomenologi», en fenomenologi som rettes inn mot følsomheten, en skjørhet og sårbarhet som vi møter hos den andre i kjærlighet. Vokabularet i boken er konsentrert og overraskende med en syntaks som til tider fremstår som forvirrende og «mystisk». De ulineære tankene som brettes ut, spesielt i bokens første del *Le Même et L'autre* («Det Samme og det Andre»), fremstår som svevende og kan virke svært forstyrrende – som om Lévinas ønsker å advare leserne om at vi ikke bør tilegne oss tradisjonell tenkning uten et kritisk sideblikk. Som hos Dylan møter vi en forfatter som gir god plass til overrumplende og vriene spenninger mellom ulike temaer, men som også på kaleidoskopisk vis fremstiller de samme temaene på mange forskjellige «musikalske» måter. Et gjennomgående «tema» for Lévinas er møtet med den andre og hva som skjer med oss når vi rammes av den andres ansikt. «Ansiktet» er den måten den andre dukker opp på, i sin uerstattelige unikhhet – en uforlignelig singularitet som gjør krav på oss og på en skjellsettende måte ser på oss. Eller sagt på en annen måte: «Ansiktet» er for Lévinas den andre, slik vi møter han/henne ut fra en kontekst av etisk ansvarlighet. Det er snakk om et møte hvor vi erkjenner at den andre er forskjellig fra oss og alltid smetter unna og overskrider vår forståelse. «Jeg og

du er ikke individer som faller inn under et felles begrep. Hverken besittelsen, tallenes eller begrepenes enhet forbinder meg med den andre – vi har ikke et felles fedreland» (Lévinas, 1961, s. 28, egen oversettelse). Det finnes antagelig ingen som er så radikal i sin tolkning av forholdet til andre enn nettopp Lévinas. Berge (1995, s. 22) påpeker at vi, som pedagoger, i møte med den andre, rykkes ut av vår selvtilstrekkelighet, ut av «[vår] streben etter å sitte på værens høyeste tinde og ut av [vår] lukkede bekvemmelighet». Ansiktet åpner opp andre perspektiver, for ved å gjenkjenne den andres ansikt, vil vi nødvendigvis bekrefte mulighetene av andre perspektiver.

Men det er en viktig grunn til, av mer personlig art. For mange år siden, rett etter at jeg hadde avsluttet hovedfagsstudiene i pedagogikk, jobbet jeg flere år i PPT. Her møtte jeg fantastiske elever som hadde store utfordringer i livene sine – store lærevansker, funksjonshemninger og atferdsproblemer. Min første skjellsettende erfaring i arbeidet med disse elevene var på alle måter merkelig. I våre samtaler ansikt-til-ansikt var det noe som berørte meg allerede før jeg i det hele tatt hadde fått tenkt meg om, reflektert og hentet mappen med manualen og instruksjonen. Det var nærmest som om deres ansikter umiddelbart omfavnet meg, fanget meg og fortalte at her er det mennesker som opplever sin situasjon på en måte som jeg aldri vil kunne fange – noe som ligger langt utenfor min pedagogiske allfarvei. Samtidig fortalte møtet med deres ansikter at de ville meg noe, de ba meg om noe viktig – «vær god mot meg, gjør meg vel, hjelp meg» (Lévinas, 1961). En slik erkjennelse var nærmest kvelende: Jeg så brått at min interaksjon med elevene ofte ble styrt av vanemessig tenkning, abstrakte og teoritunge begreper og forventninger festet i tidligere erfaringer – og ikke minst i den underliggende forestillingen om at andre mennesker i det store og hele er lik meg selv.

Min lille «suverene» verden og mitt bærende meningssystem ble utfordret ved at elevene (som de andre) krevde et svar. Jeg kunne som et svar på deres appell gjøre det sedvanlige, det jeg hadde blitt lært opp til å gjøre, nemlig å redusere den andre til «det Samme», det jeg kan vite noe sikkert om; anvende teori, tidligere eksempler, tilfeller, kasus, typer, kategorier og diagnoser. En slik mangel på imøtekommenhet fra min side ble raskt avslørt. En elev sa det rett ut: «Du forstår meg slik du vil forstå meg, men jeg er ikke slik». I det øyeblikket slo det meg at verbet for «å forstå» på fransk er *comprendre*, som betyr å «gripe sammen» (vi har den samme stammen i det norske be-gripe). Forståelse kan altså knyttes til det å «gripe om noe, feste tak».

Da så jeg det: Det er så mye som skjer i møte med andre som det er umulig å gripe. Det er noe som vil deg noe som ikke når frem til deg hvis du fastholder et slikt grep. Derfor ble det viktig for meg å løse grepet, for så lenge vi sitter i det, kommer ikke den andre til oss (Aarnes, 2001). Er det kanskje slik at når elevene virkelig griper deg, er det nettopp fordi du ikke får grepet på dem – at de er ubegripelige? Siden elevene er unike, enestående og eksepsjonelle, kan det være fort gjort å ødelegge disse kvalitetene gjennom relasjoner som ikke tar høyde for at den andre er fremmed og noe helt annet enn det jeg selv er. Dette illustreres (til tider brutalt) på Dylans album *Blood on the Tracks* (1975). Alle ti sangene på albumet kaster lys over atskillelse, mangel på dialog og et sårt skrik etter mulig forsoning. Det er snakk om en skjær, emosjonell

dialog rundt komplisert kjærlighet, omsorg, intervensjon og integrasjon som etter hvert endrer karakter og blir til en slags mellommenneskelig borgerkrig med blodige slag som til slutt ender opp i en lunken og ofte utilfredsstillende forsoning. Alt fordi man forsøker å redusere den andres annerledeshet til min egen selvgothet.

### Blood on the Tracks

Bob Dylan skrev sangene til *Blood on the Tracks*<sup>2</sup> i løpet av sommeren 1974 på sin nye gård i Minnesota. Etter mye frem og tilbake kom albumet ut i januar året etter, og har i ettertid blitt betraktet som en av 70-tallets viktigste klassikere, en mektig inngang til Dylans kanon. I et intervju i april 1975 kommenterer Dylan albumet på følgende måte: «En rekke mennesker har fortalt meg at de liker det. Likevel er det vanskelig for meg å forstå at så mange kan like så mye intens smerte» (Thomas, 2018, s. 33, egen oversettelse). Tittelen *Blood on the Tracks* kan derfor gi et inntrykk av at Dylans liv, gjennom sitt tette reise- og konsertprogram, i tillegg til at hans ekteskap med Sara Noznisky var i ferd med å bryte sammen, var lite harmonisk. Dog er albumet ikke så mørkt og ensidig negativt som man kunne forvente. Mye blod er nok blitt spilt, det har vært sorg og lidelse, men i det store og hele er stemningen på albumet preget av lengsel, ømhet og ikke minst medlidenhet krydret med et ønske om å «holde livet gående». Smith (2019, s. 229) hevder at *Blood on the Tracks* først og fremst har kjærlighet og ønske om integrering som sentralt omdreiningspunkt. Fortellingene på albumet skisserer en selsom reise hvor noen, ofte ubesindig, forsøker å finne personlig frihet og at de gjennom en slik reise finner seg selv igjen som et annet menneske. Slik kan albumet som helhet godt betraktes som en moderne dannelsesreise.

Sangene på *Blood on the Tracks* henger sammen ved at tematikken fremstår som relativt konsistent. Dylan forteller en historie gjennom et innhold som går igjen som en rød tråd, og gjerne overlapper hverandre, gjennom hele albumet. Lyrikken på alle sangene bygges opp rundt en smertefull følelse av mangel på integrasjon og hvordan en slik form for oppløsning skaper et belastende forhold mellom fortelleren og «den gode hjelper» (pedagogen). Merkelig nok finnes det overraskende lite sinne på *Blood on the Tracks* – «tell her she can look me up if she's got the time».<sup>3</sup> Albumets ti sanger er, til tross for fortvilelsen, påfallende livlige og til tider fargerike, en mektig samling, ifølge Tayler & Israelson (2015), og kanskje Dylans mest modne album.

Den sangen som kanskje best representerer selve stemningen på albumet som helhet, er *Shelter from the Storm*. Sangen er omhyggelig strukturert gjennom ti vers med fem linjer i hvert vers – og den fremstår som en uhyggelig spenningsfull ballade. De første fem versene skuer bakover i tid hvor fortelleren søker ly i et «paradis» og de fem siste gir en intens og skjør beskrivelse av situasjonen nå, smertefull og krenkende, sår

<sup>2</sup> Dylan hevder at inspirasjonen til dette albumet i første rekke kom fra novellene til den russiske forfatteren Anton Tsjekhov (McCarron, 2017, s. 74f).

<sup>3</sup> Fra sangen «If you see Her, Say Hello» fra *Blood on the Tracks*, 20. januar 1975.

og blodig – men åpner også opp for fremtidsrefleksjoner. Roos & O’Meary (1987) peker på at sangen formmessig er skrevet inn i en klassisk folkemusikktradisjon, noe som gir den en slags verdighet som løfter sangens alvor. Med utgangspunkt i det arkaiske lydbildet, «’twas in another lifetime» (vers 1, linje 1), skuer forfatteren tilbake til en forgangen tid knyttet til formløshet, kaos, smerte og tilfeldigheter hvor «blackness was a virtue» (vers 1, linje 2) hvor han regelrett blir «burned out from exhaustion» (vers 4, linje 1). Så møter han henne og blir omsorgsfullt invitert inn i varmen hvor han kan søke ly og håp i stormen, en varme som etter hvert forsvinner og hele historien endrer på en dramatisk måte karakter.

*Shelter from the Storm* forteller oss at et typisk trekk ved mennesket er å kreve klare og tydelige svar. Det finnes pedagoger som ønsker å tro at vi har målestokken til alle ting rundt oss, både når det gjelder erfaringer av oss selv og andre og når det gjelder å løse etiske dilemmaer som vi daglig møter i våre liv (Biesta, 2010; Rembis, 2019). Snarere enn å akseptere at slike fenomener ofte kanskje ligger utenfor vår egen forståelseshorisont og kontroll, har de en markert tendens til å fastholde grepet rundt egne perspektiver som de ofte har lært å leve med i sin profesjonell pedagogisk praksis. En rekke av Dylans sanger på *Blood On the Tracks* (selv om han nok ikke har bestemte profesjoner i tankene) bærer åpenbart i seg en lekse som forteller oss at vårt begjær etter klargjøring, totalisering, evidens og sikkerhet kanskje bør erstattes av noe ubestemmelig, forvirrende og umulig. Det er derfor ikke så besynderlig at Dylan selv konsekvent har vært skeptisk til å redegjøre for betydningen av det innholdsmessige i sine tekster – «everything up to that point had been left unresolved» (vers 3, linje 2). I et intervju hvor han blir bedt om å kommentere sine sanger fra 1975 sier han: «Jeg ønsker ikke å synge noe som ikke er spesifikt ... men det er ingenting, absolutt ingenting å være spesifikk eller skråsikker over. Mine eldre sanger er om ingenting. De nyere handler om det samme ingenting med den forskjellen at de kanskje forholder seg til noe større, noe jeg kan kalle ingensteder». Så legger han til: «Men jeg løper fortsatt, tror jeg» (Richardson, 2010, s. 771, egen oversettelse).

*Shelter from the Storm* fremstår som en tankevekkende og endeløs repetisjon av en livssyklus, og siden alt midtveis i sangen allerede har «been lost» (vers 6, linje 1), blir det ikke mulig å søke ly fra stormen og vi står igjen med Dylans balansegang på «razor’s edge» (vers 10, linje 2) – midt i spenningen mellom et fremmed land og et hjem hvor det hele tiden søkes, men hvor det eneste man finner er ingen ting annet enn tom omsorg og kjølig avvising. Men likevel lever håpet i det siste verset hvor det umulige kanskje kan bli mulig – «someday I’ll make it mine» (vers 10, linje 2).

### **Shelter from the Storm**

Sangen *Shelter from the Storm* tar utgangspunkt «in another lifetime» (vers 1, linje 1), en tid fylt med apokalyptiske markører av «toil and blood» (vers 1) og hvor «blackness was a virtue» (vers 1, linje 2). Vi møter en forteller som dukker opp fra et kaotisk, vilt, mørkt, skittent og vanskeligstilt liv. Fortelleren møter, som en engel sendt fra

himmelen, en kvinne som «so gracefully» (vers 5, linje 3) møter ham med ordene «come in [...] I'll give ya shelter from the storm». Det er noe storslått, hellig og messiansk over invitasjonen. Hun tilbyr ikke bare trøst og lettelse innenfor et sted som alltid vil være sikkert og barmhjertig, hun vil gi ham det (vers 2 og 3). Hans livssituasjon preget av utbrenthet, relasjonssavn og nærhetstap i som i vers 4 og 5 beskrives som så vanskelig at han med glede velger å være åpent takknemlig for invitasjonen. Han ønsker å vise respekt og gjøre alt for henne, slik at han vil kunne leve et liv i trygge omgivelser – «on that I give my word» (vers 2, linje 2). Kvinnen fremstår både som mor, elsker, partner, god hjelper og frelser. Uten andre ord enn det gjentakende refrenget ønsker hun altså å gi ham «a place where it's always safe and warm» (vers 3, linje 3), et omsorgsfullt miljø som kan føre ham tilbake til et liv som er annerledes og mer hjertevarmt enn livet «on the road».<sup>4</sup>

Men så med ett skjer det brått noe uventet i vers 6: Historien endrer fullstendig karakter, og vi møter det Lévinas kaller «værrens sår». «Now there's a wall between us / someting there's been lost / I took for much for granted / I got my signals crossed» (vers 6, linje 1 og 2). Det at sangen deles inn i to forskjellige deler viser oss at forholdet mellom aktørene orienterer seg inn i to tydelig atskilte spenningsfaser. Den ene mot en tilretteleggende og hjelpende redning hvor kvinnen fortsatt edelmodig forsøker å hjelpe han ut av den vanskelige situasjonen og inn i noe tryggere og «bedre». Den andre en tid med ny smerte etter at noe har gått galt. Veldig galt. Selv etter at det meste har falt fra hverandre, og fortelleren har mistet alt «håp om redning» og tilkjennegir høylytt sin motstand mot nye «hjelpende krenkelsesritualer», repeteres fortsatt refrenget «come in she said I'll give ya shelter from the storm». Men oppbruddet er ikke fortellerens feil, og at hans uskyld er emosjonell og sårbar vises ettertrykkelig ved at han skaper et slags kristologisk bilde av seg selv.

Forholdet mellom kvinnen som empatisk og godgjørende ønsker velkommen «inn» bryter altså sammen, noe som symboliseres gjennom ord som «nothing really matters much» (vers 7, linje 2), «it's doom alone that counts» (vers 7, linje 2) og at «the one-eyed undertaker» (vers 7, linje 3), nærmest som engelen Gabriel, allerede har begynt å blåse i «a futile horn» (vers 7, linje 3). Vi ser her at fortelleren gjennom en rekke kritiske refleksjoner problematiserer livet og de vanskelighetene som også vil dukke opp, til tross for at noen med hjertelag ønsker å gi ly for stormens brutale herjinger (Smith, 2019). Vi møter dette i utsagn som at nyfødte barn «wailin' like a mournin' dove» (vers 8, linje 1), «old men with broken teeth stranded without love» (vers 8, linje 2) og at de mellommenneskelige relasjonene forvitrer og omdannes til dyp fortvilelse. Fortelleren vil med sitt spørsmål «do I understand your question, man» (vers 8, linje 3) sette fingeren på sine nye livsbetingelser. Det tegnes et trist bilde av alle omsorgsrom, alle steder som har til hensikt å gi mennesker som virkelig trenger det ly når livet stormer som verst. Til nød kan slike rom gi en midlertidig beskyttelse, en tidsavgrenset hjelp.

<sup>4</sup> Tittel på Jack Kerouacs kultroman *On the Road* fra 1957 (norsk utgave: *På kjøret*, 2004).

De siste versene skaper nye, interessante spenninger. Det niende verset starter med «In a little hilltop village, they gambled for my clothes». Fortelleren bedyrer at han kunne tenke seg redning og tilpasset hjelp (*salvation*), men at han heller fikk en «lethal dose» (vers 9) for å dempe sine smertefulle livsfloker: Han ga av sin uskyld, og fikk utelukkende forakt tilbake. Selv om vi i dette verset hører at det er de mange, altså «de», som vanskjøtter fortelleren, er det fortsatt hun som gjennom sine gjentakende invitasjoner ønsker å gi omsorg, varme og ly. En slik endring viser at fortelleren orienterer sin bebreidelse fra de navnløse landsbyboerne til kvinnen selv. Hun har sviktet ham. Det siste verset viser dette tydelig når han forsøker å vise skjønnhetens ubestemmelige kvaliteter ved å hevde at «it walks a razor's edge» (vers 10, linje 2). Under slike omstendigheter ønsker forfatteren å «turn back the clock to when God and her were born» (vers 10, linje 3) og til den endelige invitasjonen om forløsning – «come in, she said I'll give ya shelter from the storm». Her finner vi ingen Messias. Det vi møter er en forteller som nærmest vandrer ørkesløst rundt og venter på noe – et fruktbart Eden med garanti om full beskyttelse og støtte – som aldri kommer.

*Shelter from the Storm* gir noen underfundige bilder etter hvert som sangen folder seg ut. I det femte verset vises det til fortellerens tornekrone, og det legges vekt på at landsbyboerne «gambled for my clothes» (vers 9, linje 1).<sup>5</sup> Knyttet til de senere kommentarene om dagen Gud og kvinnen ble født kan det ikke være noen tvil om de bibelske undertonene som skaper en besynderlig dimensjon til fortellingen. Fortelleren har blitt jaget og krenket gjennom livets løp. Slike sørgelige episoder løftes til et annet nivå når vi ser nærmere på betydningen av kvinnens intervensjon eller inngripen. Selv om hun fremstår med guddommelig status, som fortellerens personlige Messias og til tross for at han bærer symbolske kroner og erfarer en uavlatelig forfølgelse, er det hun som spiller frelserens rolle og kontinuerlig inviterer og ønsker å gi fortelleren «shelter from the storm». Så forleder hun ham. På en grasiøs og gjennomgripende måte tilbyr hun en idyllisk flukt fra det som kan være problematisk for fortelleren å bære med seg i livet. Til syvende og siste fremstår alt som en løgn; det sikre som tilbys er langt mer enn det faktisk er mulig å love. Fortelleren finner seg ikke til rette med hverken invitasjonen eller intervensjonen. Likevel har han fortsatt en tro på at noen en gang vil se ham slik han egentlig er, og at han en dag vil kunne finne ly for stormen, et himmelsk glimt, sammen med noen som forstår ham og som vil han vel.

*Shelter from the Storm* bærer i seg alt. Innimellom kan livet være vanskelig for oss alle, men kanskje spesielt vanskelig for noen; nemlig de som virkelig trenger all den hjelp og støtte de kan få. Kvinnen som fremstår som en messias, eller den som tror hun vet, presenterer et selvbedrag som viser seg straks hun setter sine tanker ut i det praktiske liv. Troen på at hun har funnet den perfekte «shelter from the storm» og evidensen som støtter dette, gjør at troen ikke vakler til tross for at den etter hvert viser seg å føre til det motsatte av det som kanskje var (den gode) intensjonen. En slik

---

<sup>5</sup> Jf. Matteus' evangelium 27, 35: *De korsfestet ham da, og delte hans klær imellem sig ved loddkasting.*



tro illustrerer tydelig at den fort kan bli totaliserende og kontekstløs, noe som faktisk kan føre til mer lidelse for de som utsettes for den (Farrell, 2010; Piemonte, 2018). Faren er, som Dylan så mesterlig klarer å få frem, at når «the deputy walks on hard nails and the preacher rides a mount» (vers 7, linje 1), blir vi langt flinkere til å få øye på hverandres svakheter, feil og mangler enn kvaliteter – og det kommer det ikke mye god pedagogikk ut av.

### **I took too much for granted, I got my signals crossed**

En av de vanskeligste pedagogiske oppgavene, og som ofte kan føre til selvbedrag, er spørsmålet om det er mulig fullt ut å forstå et annet menneskes livsbetingelser. Dylan kaster på oss spørsmålet om hvordan det er mulig å lindre andres armod og i hvilken grad «profesjonelle» kan være med på å gi ly til mennesker som på en eller annen måte trenger mer tilrettelegging og hjelp enn andre – mennesker som «are fighting to be warm» (vers 2, linje 3). Avgjørende her er hvordan vi forholder oss til andre, hvordan vi ser dem og hvordan det er mulig å betrakte hver enkelt som unik, med sitt eget karakteristiske potensial (Shelton, 2003). Det er i bunn og grunn ikke snakk om at vi bør ha noen helt bestemte egenskaper som skiller oss fra andre, men heller en måte vi eksisterer sammen med andre på. Dette åpner opp for en dyp etisk forpliktelse overfor alle som trenger «shelter from the storm» og som både går forut for og gjen- nomtrenger enhver ansvarlig pedagogisk handling (Lévinas, 1961). Det er snakk om en dyp forpliktelse og et ansvar som viser seg gjennom en urolig følelse av at nettopp slike mennesker ikke kan brukes; de kan ikke forsømmes og de kan ikke forlates.

En «metode» vi tyr til i slike situasjoner, og som vi ofte tar for gitt, er forestillingen om empati. Dylan er som vi har antydnet svært kritisk til å myldre rundt det empatiske, rett og slett fordi «somethin' there's been lost» (vers 6, linje 1). En viktig grunn for en slik skepsis er at empati ofte forutsetter en form for innsetting. Det å sette seg selv inn fører med seg en slags lettelse hvor jeg slutter meg til den andres grunnleggende svakheter og sier «come in, I'll give ya». Det er som Lévinas (1961) påpeker snakk om å bære «den andres vekt» samtidig som jeg ofrer mine egne interesser og selvtilfredshet; det er nettopp dette som gjør det mulig å se at den andre har blitt «poisoned in the bushes an' blown out on the trail» (vers 4, linje 2). Men dette har, hverken for Dylan eller Lévinas, noe med altruistisk «empati» å gjøre. Ved at jeg forestiller meg min egen sårbarhet, lidelse og svakhet i lignende situasjoner som du nå står i, hevder jeg at «jeg vet hvordan du har det og hvilke tiltak det er riktig å sette inn» fordi jeg har opplevd noe lignende tidligere og er redd for at det samme kanskje vil kunne skje med meg. Det empatiske verktøyet er derfor en redsel eller frykt for meg selv. En slik form for empati forutsetter at den andres interesser og intensjoner samsvarer med mine, en slags «støttende empatisme» eller det Bertold Brecht kaller et «empatisk svermeri». Med andre ord vil en slik form for empati først rette blikket mot «meg selv» før jeg erkjenner deg ut fra den du «er». I stedetfor, som Lévinas gjør, å se på forholdet mellom meg og deg som asymmetrisk, vil jeg insistere på at dine interesser og ønsker

allerede er slik jeg mener at de er. Lévinas, i kontrast til for eksempel Martin Buber (1995), mener derfor at en radikal asymmetri er nødvendig og ligger forut for det å tre inn i etiske dialoger hvor vi møter appellen fra den andre.

Dette viser en fare ved det å være ukritisk empatisk (Maibom, 2020). Det er mer en fortelling eller projeksjon av meg selv enn en forståelse av deg som en unik annen. Jeg kan høre at du gråter. Men hvordan kan jeg egentlig vite noe om deg, uavhengig av en projeksjon av meg selv? Hva vinner jeg egentlig på å presentere den empatiske holdning som en kur i mitt forhold til andre mennesker, når jeg vet at en slik holdning sier mer om meg selv enn andre? En identifisering med den andre som ikke berører eller utfordrer mine egne forutsetninger og måter å gjøre ting på vil sjelden føre til noe i nærheten av det å se den andres annethet. Tilliten kan brytes i betydningen at «now there's a wall between us» (vers 6, linje 1). I empatiens navn former vi den andre inn i vår egen bekvemme verden hvor all annerledeshet samles under et tematiserende og objektiviserende blikk. Den andre blir et objekt for min inngripen, tilpasses min verden, mine teorier og mine trofaste fortellinger. Den andre reduseres til min egen narsissisme. Vi ser ikke at den andres annerledeshet ligger bortenfor enhver kategori og klassifisering og ved å forholde oss empatisk på en slik måte vil vi, uten kanskje å ville det, være med på å redusere den andre til «det Samme» (Lévinas, 1961). Den andre vil kun ha betydning ved at han forvises til å leve marginalisert i en tilstand «annen-enn-normal». Ved å betrakte den andre på en slik måte antydes det at et menneske har blitt plassert og fiksert innenfor en bestemt sosial kategori.

Når jeg tror jeg forstår den andre bruker jeg min egen kunnskap for å feste grepet, og «I'll give ya shelter from the storm» ut fra min egen totalitet – min erfaring av at «noe» ikke er mer enn det mine kategorier gjør ut av dem. Den andre blir kun et objekt for min egen forståelse, min verden, min kunnskap, mine teorier, mine erfaringer, mine fortellinger, en følelse av å bli «hunted like a crocodile» (vers 4, linje 3). På en slik måte reduseres den andre til meg, til mitt ego. Han «came in from the wilderness» (vers 1, linje 3) og ble av henne invitert inn for å søke ly og varme fordi han var «burned out from exhaustion» (vers 4, linje 1) og blir på den måten oppfattet som en bekvem stereotype som gir mening i hennes verden. Det å få noe til å passe mine stereotyper, en forståelse av at den andre er «ingenting-mer-enn», forsterker forestillingen om totalisering. Dylan hevder i et intervju (Taylor & Israelson, 2015, s. 95) at det mest nedverdiggende et menneske kan oppleve er å bli gjort til objekt, til en ting det er mulig å manipulere, kategorisere, telle, styre og forme systematisk. Videre sier han at han alltid har kjempet for «annerledeshet» og at en undertrykkelse gjennom objektgjøring er noe han hater – spesielt når det gjelder barn. En slik holdning vil kunne skape et innsyn av noe annet som ikke er i stand til å la seg redusere til stereotyper, til generelle begreper. Oppgaven eller inspirasjonen bør derfor være å la seg utsette for den andres kall ved å lytte, være oppmerksom og la seg overraske. Den andre kan berøre meg og gi meg langt mer enn det jeg selv inneholder (Lévinas, 1961). Betraktet på en slik måte vil den andre fremstå som noe uendelig, noe langt mer enn det jeg har kunnskap om, alltid mer enn det jeg kan vurdere, alltid mer enn

det mine metoder forteller meg, alltid mer enn en bestemt diagnose. Den andre er så uendelig mye mer enn et element i mine beleilige kategorier.

I kontrast til forestillingen om totalitet som erfaring av de objektene vi har behov for, det vi kan feste i et «metodisk» grep, det vi kan sette klare navn på, det vi kan forstå, kontrollere og konsumere, vil Lévinas' forestilling om det uendelige skapt i møtet med det som er helt annerledes vise seg å være usammenlignbart, ukontrollerbart og ubestemmelig. Taket glipper når vi vil gripe den andre. Den andre kan ikke reduseres, totaliseres og fastholdes gjennom begreper eller ulike diagnostiske merkelapper. «Well, I'm livin' in a foreign country but I'm bound to cross the line» (vers 10, linje 1) får nettopp frem det sentrale her: Han som var «poisoned in the bushes» (vers 4, linje 2) viser en vedhengende motstand mot å bli totalisert. Forestillingen om totalitet er bekvem ved at den fungerer godt i min profesjonelle jakt etter å beskytte meg selv. Gjennom totaliteten kan jeg trygt møte den andre som pedagogisk godgjører «with silver bracelets on [my] wrists and flowers in [my] hair» (vers 5, linje 2), noe som kan skape et aggressivt miljø for både å åpne opp for og anvende vitenskap, teknologi, ulike teorivarianter, metodearsenaler, skjemaer, tilrettelegginger, tidlige innsatser, systematiske intervensjoner, økonomiske kalkyler og evidensbaserte utdanningspolitiske beslutninger. Innenfor en slik ramme vil vi betrakte verden som noe vi kan feste vårt blikk i på en forhåndsbestemt måte for å kunne oppdage de sertifiserte svarene vi leter etter. Paradoksalt nok vil de som er underlagt et slikt normaliserende eller feilsøkende blikk etter hvert også selv forvente eller be om en slik tilnærming (Svenaesus, 2013). Som vi vil se kan en slik pedagogisk godgjører være med på å skape et miljø hvor man vet hva som er til andres «beste» og på den måten skape en totaliserende relasjon til den andre. Lévinas skriver at all krig starter ved at noen sier: «dette er min plass i solen» (sitert i Joldersma, 2014, s. 29, egen oversettelse).

Det kan se ut som vi alle lever innenfor området for totalisering. Men av og til merker vi at det uendelige kaller på oss; at den andre har en uendelig verdi og at han lider. Gjennom en form for pedagogisk gehør føler vi et kall om å handle etisk ansvarlig, og gjerne før vi tenker på å realisere våre egne behov eller utfører profesjonelle plikter. Men uansett er den andre adskilt fra meg, han er utenfor min gripeevne. Han er og blir en annen. Erfaringen av den andre som radikalt annerledes, som ureducerbar forskjell, er en anerkjennelse av hans nødvendige verdighet og verdi som ikke kan avledes fra mine egne vurderinger om hvilke kvaliteter den andre bærer i seg. Det er ikke jeg som skal vurdere den andres annerledeshet like lite som det er jeg som skal gi den andre verdighet ved å måle ham ut fra kriterier som jeg selv har tilegnet meg og mener fungerer godt. Erfaringen av den andres uendelighet skal ikke føre til at noen vil «[gamble] for my clothes» (vers 9, linje 1) og finne det som passer (en størrelse som kanskje passer for alle), men heller beskytte han fra mitt «ønske» om å redusere ham til «det Samme». Forholdet mellom meg og den andre ligger derfor langt utenfor min rekkevidde, kontroll og styringsiver: Det kvinnen som «walked up to me so gracefully» (vers 5, linje 3) ikke så, var at et forhold er et forhold som ingen andre forhold. Den andre er alltid langt unna meg, deres annerledeshet er absolutt noe annet (Lévinas,

1961, s. 28f). Likevel står de oss nær. Deres problemer og lidelser befaler eller krever noe av meg, nemlig et absolutt ansvar som jeg etisk sett ikke kan flykte unna. På et paradoksalt vis (Kunz, 1998) blir vi beordret av «to stemmer» som sier: La den andre være og samtidig betjen, hjelp den andre. Den andres ansikt forteller meg at jeg ikke skal gjøre ham noe ondt, men også at jeg skal skaffe ham det han trenger – nemlig «shelter from the storm». Den andre, som jeg aldri kan nå eller feste grepet på, vil, som Lévinas påpeker, samtidig alltid rope på meg – «hjelp meg», «vær så snill».

Så langt har vi ved hjelp av Dylan og Lévinas sett at en egoorientert person mener at han selv har i seg en bestemt evne (eller den nødvendige kunnskapen) til å innfri eller kartlegge for tilrettelegging av den andres behov. Dette kan gi en slags garanti for at han ikke famler i blinde, men derimot handler ut fra en klar idé om hva den andres behov er, at han forstår den andre og er i stand til å rubrisere den andres behov inn i et nett av kjente og aksepterte «symptom-kategorier». Her erkjennes det ikke at den andre kanskje står utenfor vår kunnskapsrikdom og at det alltid vil være noe vi ikke kan vite om ham. Heltinnen eller godgjøreren i *Shelter from the Storm* ser ikke dette, siden hun selv etter at det har bygd seg opp «... a wall between us» (vers 6, linje 1) og fortellingen fullstendig endrer karakter fortsatt har som oppgave å tjene han som var «blown out on the trail» (vers 4, linje 2). Hun gir ikke opp håpet om å gi ham hennes versjon av «shelter from the storm» og hva det faktisk betyr. Hun begjærer den andre, og hennes kall blir å forme «a creature void of form» (vers 1, linje 1), å tjene den andres behov, selv om hun ikke vet hva hans behov er og hva hun skal gjøre for å tilfredsstille dem. Som godgjørende pedagog realiserer hun sine egne behov. Hun møter en annen person, «one of toil and blood» (vers 1, linje 2), ut fra sitt eget ego og ikke ut fra den andres aktverdighet og armod – «the road was full of mud» (vers 1). Godgjøreren bruker den andre personens lidelse og svakhet, konsumerer hans mangler og fullbyrder sine egne behov gjennom den andres smerte (Kunz, 1998; Piemonte, 2018). Dette kan minne om en hegeliensk inspirert ansikt-til-ansiktsrelasjon som bygger på et «totaliserende» arrangement av motsigelser og kamp som knebler den andres transcendens. For både Dylan og Lévinas vil en slik kamp eller manipulasjon gjennom en forestilling om totalitet være ytterst tingliggjørende; en slik kamp vil gjøre «moralen hånende» (Lévinas, 1961, s. 20). Det blir snakk om å skape den andre som en ting i ulike praksissituasjoner hvor man dekker til eller ignorerer den andres ansikt. Det som «has been lost» (vers 6, linje 1) er nettopp muligheten for en videre oppbyggelig interaksjon.

Den andre er altså ikke et objekt jeg kan kartlegge som om det kun er snakk om et enkelt og oversiktlig menneskelig landskap. Det er heller ikke en variant av meg selv forstått gjennom empati eller sympati. Den andre er rett og slett fullt og helt en annen, og forholdet til ham er «preget av en hemmelighet» (Lévinas, 1995, s. 48, egen oversettelse). Kunnskap undertrykker enhver annerledeshet, og en beskrevet «Annen» har nettopp mistet sin annerledeshet. Den andres annerledeshet rekonstruert av meg klarer på ingen måte å fange inn det unike og særpregede ved den andre. Det er derfor ikke mulig, eller ønskelig, å måle den andre med mine subjektive øyne eller med

kunnskaper jeg har lært meg å leve med og tar for gitt – «everything up to that point had been unresolved» (vers 3). Dette er altså med på å problematisere pedagogers mulige egosentrering, som igjen er nært knyttet til objektivisering og instrumentalisering av den andre som i verste fall kan føre til en praksis, som til tross for gode intensjoner, kan skape en dyp og nagende form for krenkelse; en situasjon som vil kunne oppleves som særdeles «hopeless and forlorn» (vers 8). I det øyeblikket den andre blir mitt kunnskapsobjekt, eller når vi forsøker å skape eller endre den andre, kan pedagogikk fort omdannes til en form for paternalisme eller «imperialisme» (Woo, 2014) som ser bort fra den andres helt unike «fingeravtrykk». Dette betyr at vi ikke bare skal være varsomme med å kategorisere andre gjennom den kunnskapen vi har for hånden – det er rett og slett umulig (Lévinas, 1961).

Den andres annerledeshet bør være selve utgangspunktet og prøvesteinen for enhver livsbejænde pedagogikk – at den andres ubegripelighet kan åpne dører inn mot nye og berikende pedagogiske erfaringer, situasjoner hvor vi ikke bare bekrefter de erfaringene vi allerede har, men blir opprørt av nye. En situasjon hvor «I bargained for salvation and she give me a lethal dose» (vers 9) vil kunne erstattes av en alternativ og mer ydmyk pedagogikk knyttet til «det vi ikke vet», «det umulig og ubestemmelige», «de tomme hender» eller «et nølende kanskje». I en slik pedagogikk bør ingen ting tas for gitt, og vi bør forholde oss til den andres særegenheter – som ofte i en klinisk språkdrakt har blitt forstått som «noe annet enn normen».

### **Suddenly I turned around and she was standing there**

Så langt har vi, innenfor rammene av Dylans sang *Shelter from the Storm*, sett nærmere på det opprinnelige og de litt ville, «I came in from the wilderness» (vers 1, linje 3), erfaringene knyttet til våre hverdagslige liv og som vi nærmest har glemt, tatt for gitt og dekket til. Vi har gjennom Lévinas sett at alle mennesker er ansvarlige overfor hverandre og at et slikt ansvar går forut for alt annet. Vi er ansvarlige pedagoger før vi fremstår som tenkende og reflekterende godgjørere. Dette er noe helt annet enn å si at vi «bør» svare og respondere overfor hverandre. Det er rett og slett noe vi ikke kan la være.

Men hvordan møter vi helt konkret et annet menneske som på en eller annen måte er annerledes enn meg? Måten jeg erfarer den andre på er noe helt annet enn min opplevelse av andres kvalitative sider. En slik grunnleggende forskjell uttrykkes tydelig gjennom det Lévinas kaller den andres ansikt. Den andres ansikt kan ikke reduseres til bestemte objektive egenskaper som fysiognomi, form, farge eller morfologiske rammer. I ansiktet skimter jeg nettopp det betydningsfulle ved å se bort fra og overskride slike egenskaper, jeg ser en motstand mot både det å fremstå som et fysisk objekt og som et epistemologisk subjekt. Den andre overskrider en slik klassisk subjekt-objekt-kategorisering. Dette betyr også at den andre ikke på noen måte er ensbetydende med en usynlig bevissthet eller et sett med mentale tilstander som det vil være mulig å få tak på gjennom bestemte slutningsprosesser eller finurlige

pedagogiske knep (Gallagher, 2020). Det er heller ikke slik at den andre bærer i seg mentale tilstander som ligner veldig på de jeg selv eventuelt måtte ha.

Når jeg møter den andres ansikt, sier det på en måte nei takk til å bli innlemmet i mine ideer og smaksvurderinger, mine kunnskaper og intensjoner. Jeg kan ikke gripe eller uttømme det særegne med den andre ved å sammenligne det med tidligere erfaringer. Når den andre taler til meg vil han fri seg fra de temaene som tas opp. Et slikt møte åpner opp for det uendelige. Den andre kan aldri reduseres til eller beskrives gjennom de forestillingene vi anvender når vi kommuniserer. Ansiktet er som det er. Den andre viser seg som en fremmed som ikke kan tilpasses og innordnes i mitt erfaringsforråd, uansett hvor «familielike» de måtte være. Han trekker ikke på utvendige meninger, for meg har han ingen tydbare horisonter og jeg får ingen kunnskapsmessig grep på ham. Ansiktet er i stand til å stå imot enhver typologisering, enhver sjanger, enhver kategorisering, enhver klassifisering og enhver systematikk eller totalisering. Det fremstiller nakenhet, nøden og det trengende hos den andre – ansiktet er, som Straume (2001, s. 3) viser, «den rene, ikke-forstilte sårbarheten som uvegerlig gir meg et ansvar jeg ikke fritt kan velge om jeg vil eller ikke vil ta på meg». Som pedagoger bør vi ikke kun betrakte den andre (eleven) som et fenomen, fødselsnummer, data-materiale eller diagnose, «men som den nakne sårbarheten vi sitter overfor ansikt til ansikt» (Straume, 2001, s. 3). Ansikt-til-ansikt-relasjoner må først og fremst skrives inn i en etisk sammenheng. Den andre, som annerledes, tiltaler meg og krever noe etisk av meg, noe jeg er forpliktet til å respondere på.

I det fjerde verset (linje 1) peker Dylan på noe helt sentralt i møter ansikt til ansikt, nemlig umiddelbarheten: «Suddenly I turned around and she was standin' there». Møtet skjer brått og fremstår som konkret og særegent. Det er dog ikke snakk om en forestilling eller et begrep, en handlings- eller en hendelsestype. Det er snakk om en helt konkret virkelighet, noe (unikt) som finner sted. Jeg-personen i Dylans fortelling er en helt konkret person, og ansiktet til den andre er en bestemt avsløring av en helt bestemt person. Hva som skjules eller glemmes i våre hverdagslige liv er ikke en eller annen forestilling eller verdi – det er heller den andres ansikts nærvær for meg, og mitt ansvar for å beskytte nettopp denne personen. Lévinas antyder i en slik sammenheng at det vi har mistet av syne nettopp er denne kvinnens ansvar og denne mannens lidelse, en ubetinget hendelse som på mange måter ligger utenfor og forut for vår tenkning, våre begreper og regler (Morgan, 2008, s. 61). I hverdagslivet lever vi sammen med andre, vi sympatiserer med dem og viser dem omsorg så godt vi kan. Det er en form for etikette som vi viser andre, en bestemt type resirkulert, gjenbrukt og gjensidig mottakelighet: «She walked up to me so gracefully». Men allerede dypt forankret i de ulike relasjonene vi har til andre mennesker, og som er et avgjørende aspekt ved alt sosialt liv, vil den andres annerledeshet fremtone seg som noe som ikke kan være gjensidig. Det er en dimensjon ved våre hverdagslige sosiale relasjoner som ikke kan være gjensidig – noe som alltid allerede er der, skjult for vårt blikk. Jeg kan ta deg med på teater, vi går sammen langs den trafikkerte uoversiktlige veien, vi kjøper billetter og ser forestillingen sammen. Men det finnes noe som er langt mer

grunnleggende i våre relasjoner enn dette, noe vi ikke får øye på. Forholdet mellom oss ser vi ikke – du møter mitt ansikt, og jeg ditt. Det er et forhold som allerede er der i midten av alt det vi gjør sammen. Du er annerledes enn meg, du er ikke kun et alter ego – nok et menneske som er forskjellig fra meg og som møter meg ut fra sitt eget perspektiv. Den andre er rett og slett det jeg ikke er. «Du er du» (Lévinas & Nemo, 1985, s. 86). Den andre er noen jeg faktisk erfarer, men ikke som «hva», heller som «hvem». Hvem jeg erfarer er noen som ikke kan reduseres til en eller annen type, bestemte karaktertrekk, begreper, meninger eller kvaliteter som jeg ønsker å anvende for å få kunnskap av og om den andre. Jeg erfarer selvsagt en bestemt elev som «elev», men hun er også et menneske som rammer meg i den forstand at hun overskrider ethvert begrep og enhver karakterisering jeg og min kultur vil støpe henne inn i (Garrett, 2017, s. 1458).

Ansiktet som taler til meg er altså ikke et objekt for min forståelse; det eksisterer ikke innenfor en kategori. Det fremstiller den andres nakenhet, den andres skjørhet. Hvis du betrakter ansiktet som et fotografert ansikt har du å gjøre med et objekt som er lik ethvert annet objekt. Men hvis du virkelig møter ansiktet vil ansvaret vise seg i den andres fremmedhet og i hans livssmerte. Ansiktet vier seg selv til din medlidenhet og til din forpliktelse. Livssmerte er helt avgjørende her, for det å møte den andres ansikt virker forpliktende i den forstand at vi åpner oss for den andres forsvarsløshet og påtrengende behov for nødvendig hjelp. Livssmerte eller sårbarhet er derfor helt avgjørende i et bærekraftig møte mellom mennesker. Det kan være slik at sårbarhet vekker bekymring og omtanke – et ønske om å gi omsorg på den andres premisser. På en slik måte vil den andres ansikt riste oss løs fra en ellers slumrende etisk følelse. Piemonte (2018) antyder at det er den andres sårbarhet som oppfordrer oss og som gir en opplevd nærhet, at vi er her og ikke der, og at det nettopp er det som gir oss en spesiell form for ansvar som ikke kan imøtegås. Dette kan kanskje høres besynderlig ut, et slags mystisk eller okkult møte. Men det er nettopp en slik ubestemmelighet og usikkerhet, et slikt fravær av forståelse, som er etisk (Marsh, 2005). Det betyr at i et aktsomt møte med den andre er vi alltid allerede innviet i etikken på en berørende og ansvarlig måte, noe som betyr at vi ikke ganske enkelt kan anvende etikken i de pedagogiske møtene eller tiltakene som eventuelt igangsettes (Todd, 2001). Etikkk går alltid forut for kunnskap (Lévinas, 1961, s. 20–24).

I *Shelter from the Storm* møter vi altså en rotløs forteller som på mange måter ønsker å bli møtt på en slik måte at han kanskje kan etablere et godt forhold til andre, inkludert godgjøreren. Han kommer fra villmarken og har en tydelig lengsel etter stabilitet og et sted «where it's always safe and warm» (vers 3, linje 3). Men gjennom den gjentagende dialogen (direkte tale) som viser seg mot slutten av hvert vers – «come in, she said / I'll give you shelter from the storm», opplever fortelleren at det er hun som gjennom sine gjentagende invitasjoner har makten til å bestemme hvilke behov han har, og på den måten også har overtaket til å fryse slike behov fast til kjente kategorier. Det kan, som vi har sett, virke som han i utgangspunktet er åpen og medgjørlig – «I always do my best for her» (vers 2, linje 2) – og lar henne fremstå som en omsorgsfull

person som vil andre det beste. Uten andre ord enn refrenget, som gjentas ti ganger, tilbyr hun et sted som alltid er trygt og hjemlig og som befri ham fra alle problemer han har slitt med og eventuelt møtt på veien. Hun tilbyr et nødvendig pusterom og rehabilitering. Problemet som gjør at alt endres i løpet av vers seks, er bruken av «she said ...». Dylan har i forbindelse med *Blood on the Tracks* uttalt at han overhodet ikke kan forstå mennesker som hele tiden jakter definisjoner og kategoriseringer: «Definisjoner ødelegger forhold» (Cott, 2007, s. xxi, egen oversettelse). For å få dette enda sterkere frem hevder han at høyskoler og universiteter fremstår som gamlehjem: Hvis man ser bort fra at det stivner og dør flere mennesker på disse institusjonene enn på gamlehjemmene, er det egentlig ikke noen forskjell (Cott, 2007, s. 106).

Ansiktet er det første ordet. Den andres ansikt sier noe uten å åpne munnen: «gjør noe godt med meg, ivareta det jeg virkelig trenger nå». Godgjøreren viser ikke frem et pedagogisk gehør eller en form for klokskap som sier «jeg ser deg», «jeg har hørt ditt kall» og «jeg er her» – «jeg har blitt grepet av deg». Selv om det han forteller om seg selv viser at han er trengt ut på et blodig sidespor og trenger hjelp er hennes korte respons «come in she said ...». Det sagte («the said») vil åpenbart være med på å kaste lys over Dylans aversjon overfor faste kategorier og gjentakelser, ved at det kun blir snakk om «likhet for loven», at man taler innenfor et bestemt system med ord som representerer begreper som samfunnet har blitt vant til å bruke. Det er snakk om å gjenbruke ideer vi har hørt eller lest – språket er statisk, ofte vitenskapelig etablert i trange rom. Det er et språk for mine ferdigheter, mine ambisjoner, mine vurderinger av andre, mine verdier og ikke minst hva som er mitt ansvar (Lévinas, 1961). Idet godgjøreren vender sitt blikk mot den andre, «en skapning uten form», erfarer hun ikke den andres transcendent, den andres skjøre nakenhet, men griper umiddelbart tak i et system. For både Lévinas og Dylan vil dette være en dehumanisering eller avvísning av den andre, en tingliggjøring eller overgrep som ekskluderer mulighetene for en videre interaksjon. Det sagte er en måte å ønske den andre velkommen på med «silver bracelets on her wrists and flowers in her hair (vers 5, linje 2), men å ønske den andre velkommen, eller hilse den andre, er allerede å svare for ham (Lévinas & Nemo, 1985, s. 88). Den andres ansikt kan aldri være en totalitet, summen av den andre. Det er ikke bare snakk om at jeg ganske enkelt skal se den andres ansikt: Jeg skal se at den andre ser meg (Gallagher, 2020).

Dylan skaper et språk som ikke alt er uttrykt, der den andres særegenheter kan folde seg ut på en måte som motstår en ensidig og enkel karakterisering gjennom et levende språk. Og levende tale er vendt mot et du. Fortelleren ønsker å få frem at han blir fremstilt som en fiksert person som tiltales gjennom et språk som lar seg underordne en totaliserende forståelse. Gjennom sin lidende og krenkende livssituasjon vil han kanskje forvente at hun hadde anvendt et levende språk som kanskje åpner opp for en åpen verden som hele tiden vil kunne skapes på nytt (Synnes, 2018). Det avgjørende for Dylan er at meninger ikke skal fryses til is. Vi skal, i møte med den andre som lider, ikke snakke om noe, men til noen. Vi skal ikke overføre et innhold eller kommunisere mest mulig kompetent. En slik instrumentell holdning burde



erstattes av en nær relasjon hvor man forholder seg til den andres kall, hvor man taler til hverandre og opprettholder en form for asymmetri (som ikke må forstås som et menneskelig relasjonshierarki), som ligger forut for prosessen hvor vi søker «enighet» og på den måten lukker meningsmangfoldet inn i faste strukturer. For fullt og helt å kunne ivareta den andres annerledeshet må vi i utgangspunktet forholde oss på måter som er uforutsigbare og ubestemmelige, ikke gjennom bruk av nøytrale vitenskapelige vokabularer uttrykt gjennom språk knyttet til kompetanse, ferdigheter, evidens og effektivitet (Biesta, 2017, s. 92ff; Ferri, 2014, s. 18).

### **Not a word was spoke between us, there was little risk involved**

Vi har sett hvordan Dylan og Lévinas ønsker å vise at når vi inntar et førstepersonsperspektiv på verden og tolker den ut fra det, så vil vi uunngåelig utøve en totaliserende form for praksis. Mitt forhold til andre mennesker vil ut fra et slikt perspektiv åpne opp for en «jeg-fokusert utpekning». Relasjonene til andre pekes ut med henvisning til meg, min praksis og mitt liv som det sentrale omdreiningspunkt. Andre mennesker blir en del av min totalitet, noe som ligner på meg og kan tolkes av og forstås som meg; den andre reduseres og underlegges min økonomi. Dette betyr at for hver enkelt av oss vil vår måte å være sammen med andre på i verden være egosentrisk. Derfor ber Dylan og Lévinas oss om å se ut over kanten av en slik egosentrisme for å skue andre relasjoner mellom mennesker, og da relasjoner som er mer grunnleggende og ligger langt dypere. De snur derfor den tradisjonelle forestillingen om det rasjonelle autonome subjekt, som vi også kjenner godt igjen fra pedagogikken (Rembis, 2019), på hodet – og hevder at det ikke kan finnes et selv uten at det er «en Annen» som vekker det og gir det liv.

Den andre må derfor være annerledes enn meg, noe annet enn de trofaste kategoriene som konstituerer min verden. Den andre faller ikke inn i mine (eller andres) kategorier, begreper, diagnoser og forventninger; det er snakk om en fremmed som jeg på en gjestfri måte ønsker velkommen inn i mitt hjem (Joldersma, 2014). Jeg åpner døren og sier: «Du først». Dylan og Lévinas påkaller begge pluralisme, fordi ansikt-til-ansikt-relasjonen må respektere den andres unike subjektivitet. Jeg og den andre kan ikke være samstemt i vår erkjennelse, fordi et møte mellom meg og deg bryter med en slik totalitet. Det er nettopp en slik spenning som ligger til grunn for alt sosialt samspill (Morgan, 2011, s. 67).

Et spørsmål som sannsynligvis vil dukke opp som et resultat av diskusjonen jeg har ført så langt, vil naturlig nok være: Hva skal jeg gjøre når jeg som lærer kommer på skolen? Finnes det noen praktiske råd å hente hos Dylan og Lévinas? Noe jeg kan bruke? Eller enda verre: Noe jeg kan ha nytte av? De perspektivene som trekkes opp reflekterer et ønske om å betrakte lærerens forhold til sine elever som åsted for etiske muligheter. Vi vil i vår praksis alltid stille etiske spørsmål fordi vi hele tiden forsøker å utvikle en bedre pedagogisk praksis. På makronivå vil pedagogikk være et prosjekt hvor vi forsøker å gjøre livene til kommende generasjoner best mulig. På mange måter

er vi ansvarlige for den andres fremtid – og vi vet dette på et «dypt plan». Svaret på hva vi skal gjøre når vi kommer på skolen er at det ikke er noe å gjøre, fordi det å «gjøre noe» rett og slett ikke er poenget. Formålet med denne diskusjonen blir å innse at vi bør være i dialog innenfor et skjørt og spenningsfylt rom som på en permanent måte bekrefter hvor betydningsfullt samspillet mellom pedagoger og elever faktisk er. Det betyr ikke at spørsmålene som dukker opp etter å ha lest Lévinas eller lyttet til Dylan er enkle og behagelige. De skaper brudd og uro på mange forskjellige nivåer. For de av oss som har blitt lært opp til å passe godt inn i den vestlige pedagogiske kanon, kan slike tanker virke fremmede. Men selv om man er åpen for disse tankene kan de være forstyrrende på en praktisk måte: De kan få oss til å nøle, og kanskje vil de få oss til å tenke grundigere over den komplekse, vanskelige og avgjørende relasjonsbyggingen som faktisk skjer mellom mennesker. Dette kan være med på å skape en pedagogikk som orienterer seg mot en «taktfull berøring» (Joldersma, 2014) og som inspirerer oss på en mystisk måte: Vi knyttes til den andre før kognisjonen i det hele tatt har kommet på tanken om å fremstille ham.

Dylan og Lévinas tvinger oss derfor til å tenke annerledes enn det vi gjør til daglig. Tanker som åpner viser at vi ikke er ferdig uttenkt, at vi ikke bør flykte ut av livet, men inn i det, og at vi vil kunne få et etisk løft ved å gjøre det. Tanker som ber oss se nærmere på vår troskap til rådende pedagogiske systemer, teorier og metoder. Og ikke bare det; vi må justere vår lojalitet til tradisjonelle måter å bedrive etikk på. Hvis etikken slår feil, når vi ikke gjør de riktige tingene, når de beslutningene vi fatter blir noe annet enn det vi forventer, vil mange av oss kanskje hevde at dette nettopp er et bevis på at våre begreper eller tilnæringsmåter ikke er klare nok, og at vi ennå ikke har full klarhet over og evidens for hva vi burde ha gjort. For Dylan og Lévinas er slike svar på langt nær tilfredsstillende. Den etikken vi har arvet fra tidligere generasjoner er en etikk som har slått feil på et mye dypere nivå. All pedagogisk refleksjon må ha forholdet til den andre som et ubestridelig utgangspunkt. Og et slikt forhold kjenetegnes av uendelighet; det er alltid noe som unndrar seg vårt grep. Den andre er nettopp det som ikke kan gripes gjennom totaliserende strategier eller kunnskapens innskrenkende rom. En viktig oppgave for pedagoger blir derfor å overveie om pedagogikk som vitenskapelig fagområde ensidig bør knyttes til sikker og «objektiv» kunnskap som vi ofte er enige om og som vi tar for gitt, eller om «somethin' there's been lost» (vers 6, linje 1) innenfor et slikt stilsikkert bilde. Både Dylan og Lévinas forteller oss at vi bør åpne våre øyne, lytte til og bli berørt av den andres ansikt som forteller oss at vi «med tomme hender» og «uten kunnskap» skal gi våre elever den hjelpen de trenger uten at de berøves sin annerledeshet og sitt helt unike potensial. I et slikt ansikt finnes det ingen falske smil eller masker, og det kan ikke reduseres til en sosial eller biologisk kategori – det er seg selv nok, og kan ikke fremstilles i og gjennom standardiserte systemer. Gjennom en åpenhet overfor den andres annerledeshet er det kanskje mulig å gi dem «shelter from the storm». Men kun hvis vi våger å løsne opp i forestillingen om at pedagogikk utelukkende kan festes til trygg og sikker kunnskap om barn og unge, altså kunnskap som vi over tid har blitt enige om og stort sett

betrakter som helt «naturlig». Til slutt vil jeg si at den andres ansikt ikke bare viser oss objektive mønstre som vi på en kognitiv måte kan knytte til ulike menneskelige tilstander eller væremåter. Ansiktet kaller frem komplekse responsmuligheter som springer ut av et aktivt og levende engasjement med den andre – det kan ikke være snakk om en enkel erkjennelse av ansiktstrekk, men heller en interaktiv oppfatning som blant annet omfatter en lydhør og dypt forståelsesfull holdning til den andres uttrykksrepertoarer.

## Takk til svært konstruktive kommentarer fra to fagfeller.

### Forfatteromtale

**Kjetil Steinsholt**, professor ved IPL, NTNU og professor II ved HiØ. Har skrevet en rekke bøker og artikler om barn (og voksnes) lek, nysgjerrighet, improvisasjon og undring.

### Referanser

- Berge, G. (1995). Emmanuel Lévinas. En innføring i hans filosofi. I H. Kolstad, H. Bjørnstad & A. Aarnes (Red.), *I sporet av det uendelige: En debattbok om Emmanuel Levinas* (s. 21–35). Aschehoug.
- Biesta, G. (2010). *Good education in an age of measurement: Ethics, politics, democracy*. Paradigm Publishers.
- Biesta, G. (2017). *The rediscovery of teaching*. Routledge.
- Boucher, D. & Browning, G. (Red.). (2004). *The political art of Bob Dylan*. Palgrave.
- Braude, H. D. (2012). *Intuition in medicine. A philosophical defense of clinical reasoning*. The University of Chicago Press.
- Buber, M. (1995). *Ich und Du*. Reclam.
- Chiariello, R. (2006). Interview. I H. Thimothy, (2019). *Bob Dylan's Poetics*. Zone Books.
- Cott, J. (Red.). (2007). *Dylan on Dylan: The essential interviews*. Hodder.
- Danius, S. (2018). *Om Bob Dylan*. Albert Bonniers Förlag.
- Dettmar, K. J. (Red.). (2009). *The Cambridge companion to Bob Dylan*. Cambridge University Press.
- Dylan, B. (2004). *Chronicles: Volume one*. Simon & Schuster.
- Egée-Kuehne, D. (Red.). (2008). *Lévinas and education. At the intersection of faith and reason*. Routledge.
- Farrell, M. (2010). *Debating special education*. Routledge.
- Ferri, G. (2014). Ethical communication and intercultural responsibility: A philosophical perspective. *Language and Intercultural Communication*, 14(1), 7–23. <https://doi.org/10.1080/14708477.2013.866121>
- Gallagher, S. (2020). *Action and interaction*. Oxford University Press.
- Garrett, P. M. (2017). Encountering the «greatest ethical philosopher»: Emmanuel Levinas and social work. *International Social Work*, 60(6), 1457–1468. <https://doi.org/10.1177/0020872817706407>
- Gill, A. & Odegard, K. (2004). *A simple twist of fate. Bob Dylan and the making of Blood on the Tracks*. Da Capo Press.
- Gutting, G. (2011). *Thinking the impossible. French philosophy since 1960*. Oxford University Press.
- Honneth, A. (2010). Liberty's entanglements: Bob Dylan and his era. *Philosophy and Social Criticism*, 36(7), 777–783. <https://doi.org/10.1177/0191453710372063>
- Joldersma, C. W. (2014). *A Lévinasian ethics for education's commonplaces: Between calling and inspiration*. Palgrave Macmillan.
- Kunz, G. (1998). *The paradox of power and weakness*. State University of New York Press.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et Infini*. Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1995). *Die Zeit und der Andere*. L. Wenzler.
- Lévinas, E. & Nemo, P. (1985). *Ethics and infinity*. Duquesne University Press.

- Maibom, H. L. (2020). *Empathy*. Routledge.
- Marsh, J. (2005). Friendship otherwise. Toward a Lévinasian description of personal friendship. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 5(2), 1–8. <https://doi.org/10.1080/20797222.2005.11433905>
- McCarron, A. (2017). *Light comes on shining. The transformations of Bob Dylan*. Oxford University Press.
- Morgan, M. L. (2008). *Discovering Levinas*. Cambridge University Press.
- Morgan, M. L. (2011). *The Cambridge introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge University Press.
- Piemonte, N. M. (2018). *Afflicted. How vulnerability can heal medical education and practice*. The MIT Press.
- Rembis, D. (2019). *Disability: A reference handbook*. ABC-CLIO.
- Richardson, W. J. (2010). Towards an ontology of Bob Dylan. *Philosophy and Social Criticism*, 36(7), 763–774. <https://doi.org/10.1177/0191453710372062>
- Roos, M. & O'Meara, D. (1987). Is your love in vain? – dialectic dilemmas in Bob Dylan's recent love songs. *Popular Music*, 7(1), 35–50. <https://doi.org/10.1017/S0261143000002518>
- Shelton, R. (2003). *No direction home. The life and music of Bob Dylan*. Da Capo Press.
- Smith, L. D. (2019). *Writing Dylan. The songs of a lonesome traveler*. Praeger.
- Straume, K. (2001). Er barmhjertighetens tid forbi? *Tidsskrift for Den norske legeforening*, 121(4), 495–497.
- Svenaues, F. (2013). *Homo Patologicus. Medicinske diagnose i vår tid*. TenkeKraft forlag.
- Synnes, O. (2018). Dylan og døden: Menneskeleg lidning og narrativ etikk. I A. Johannessen, N. Askeland, I. B. Jørgensen & J. Ulvestad (Red.), *Døden i livet* (s. 15–33). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.40>
- Taylor, J. & Israelson, C. (2015). *The political world of Bob Dylan*. Palgrave Macmillan.
- Thomas, R. F. (2017). *Why Bob Dylan matters*. HarperCollins Publishers.
- Todd, S. (2001). On not knowing the other, or learning from Lévinas. *Philosophy of Education Yearbook* (s. 67–74). Philosophy of Education Society.
- Veck, W. (2014). Inclusive pedagogy: Ideas from the ethical philosophy of Emmanuel Lévinas. *Cambridge Journal of Education*, 44(4), 451–464. <https://doi.org/10.1080/0305764X.2014.955083>
- Woo, J.-G. (2014). Teaching the unknowable Other: Humanism of the other by E. Lévinas and pedagogy of responsibility. *Asia Pasific Educational Review*, 15(1), 79–88. <https://doi.org/10.1007/s12564-013-9301-x>
- Aarnes, A. (2001). *Ut av fatning. Asbjørn Aarnes i samtale med Hall Bjørnstad*. Aschehoug.

## Diskografi

- Dylan, Bob. (1963). *The Freewheelin' Bob Dylan*. Columbia Records.
- Dylan, Bob. (1965). *Highway 61 Revisited*. Columbia Records.
- Dylan, Bob. (1975). *Blood on the Tracks*. Columbia Records.
- Dylan, Bob. (2018). *More Blood, More Tracks*. Columbia Records.