

Fra Gerhard Stoltz: *Aclamación* (Peru, 1971)



**KJØP DEG
EI NYNORSK
DIKTAR-
SKJORTE**



Tre motiv:

Aasmund Olavson Vinje
Arne Garborg
Ivar Aasen

Tre storleikar:

Litt stor
Noko stor
Svært stor

100% bomull

Pris kr 87,- + porto

Teikning: Steffen Kverneland

DAG OG TID
Karl Johansgate 13, 0154 Oslo

Telefon 02-111455, Faks 02-414210

Vestlandsfoten

Det var ein gong to kattar som gjekk på ein veg. Så sa den eine til den andre:

—“Ååååånd, åååååånd! Me må få meir åååååååånd!”

Dette var den andre katten samd i. Dei ga dette til kjenne ved å pissa på ein lyktestolpe, og gav seg i veg ut i verda for for å spreia den alvorlege, men òg lukkelege bodskapen. Rett som det var møtte dei ei gamal kjerring av ei utpult kjette.

—“Kvar skal desse karane av stad så tidleg på morgenon?” spurte kjetta.

—“Me skal ut i verda å spreia den alvorlege, men òg lukkelege bodskapen om at verda treng meir ånd”, sa den første, som var den som først hadde innsett at det var meir ånd alle kattar, ja heile verda trengte.

—“Vil De ikkje heller vera med meg bak nova då?” spurte den gamle kjerringa av ei utpult kjette og smilte tannlaus mot dei. Ho hadde hørt dette før ho.

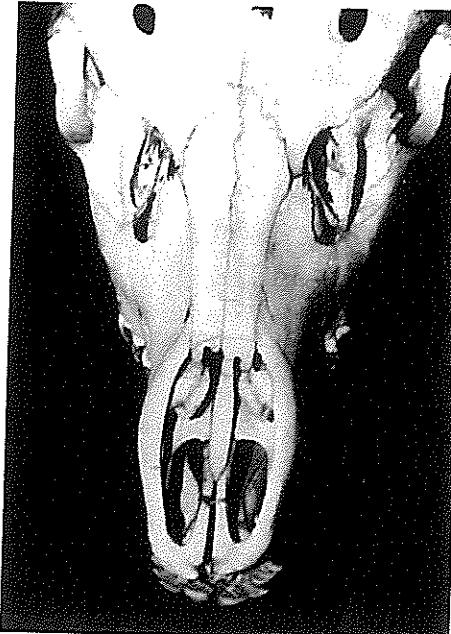
—“Nei det vil me slett ikkje di gamle kjerring av ei utpult kjette!” sa den andre. “Trur du me har høve til å ta oss tid til eit gammalt tunskot som deg? Me som nettopp har pissat på ein lyktestolpe og gjort kjent den ándelege bodskapen?”

Den første, som var av eit edlare slag, braut av den andre og bad om årsaking for den ufine og kjepphøge tonen. Det var ikkje det at dei ikkje hadde lyst, men her stod det om noko høgare og edlare enn hennar edlare deler. Om ho hadde lyst til å ta del i dette høgverdige føretaket? Den gamle kjetta la hovudet litt på skakke og såg moderleg på dei to halvstyvingane.

—“Skal De pissa på alle lyktestolpane utover her no då?”, mol ho halvt undrande halvt spottande.

—“Ho har rett!”, sa den første. “Me kjem aldri til å klara det ved berre å pissa.”

—“Me kan remja det ut over by og land og strand!”, sa



den andre sjølvskjert og litt snurt.

—“Her trengs det til anna enn remjing”, sa den første alvorstungt og mildt irettesetjande.

—“De kan høya med gamle branden borti smauet”, kom det frå kjetta. Ho hadde ei hemmeleg von om at han kom til å kvesta dei såpass at dei fekk anna å tenkja på enn luft.

*

Branden kvesta dei ikkje, men gav dei det rådet at dei skulle skriva seg inn i manntalet og læra seg å lesa og skriva. Dette gjorde han ikkje fordi han var gamal og ldok, men fordi eit minne hadde råka han. Eit minne han elles kunne vera utan, men som ved synet av desse ungdomane fekk det til å glimta i augo hans. Som ung hadde han vore kaptein i “Åndens gjenkomsts trompeterende kavalleri”. Og fleire

minner kom til han. Om store gjeve ord og blankstrigla pelsar. Om fersk fisk kvar dag og rikelege mengder mjølk. Han visste ikkje ein gong om kattane no til dags åt fisk. Gjorde dei det? Hadde dei nokon gong kjend smaken av nysila mjølk? Han tok seg i det. Det var ei svunnen tid, men så vidt som han visste hadde det dei siste åra vorte blese nytta liv i den ærefulle hæravdelinga. Nokre av gamlekarane hadde sett tida mogen. Ein kveld hadde dei gått saman til den store eika i parken. Der hadde dei pissat og remja og kvesst klørne, og så hadde dei vorte samde om å byggja opp avdelinga på nytt.

Slik gjekk det til at to heilt vanlege kattar gjekk langt og lengre enn langt for å læra ånda å kjenna. Dei vart kunnige i mange ting, særleg i det å kvessa klørne, pissat og remja, men no gjorde dei det med ånd og for ånd. Og om dei ikkje er utånda, så sit dei vel å åndar ånd utover by og land og strand den dag i dag.

samtrent og stolne augneblink. På den andre siden har den menneskelege fornuft tilgang til universelle prinsipp som gjer det mogleg å setja desse erfaringssbitane i samband med kvarandre etter logikken sine lover.

Det finst i fylgje Kant tre regulative idear som vegleier fornufta si verksemeld: Ideen om ei udøyeleg sjel, ideen om verda som heilskap og ideen om Gud. Det er dette artikkelforfattaren siktat til når ho seier at moderne vitskap står i relasjon til teologien, mediert gjennom fornufta. At denne ideane framleis er verksame innanfor moderne vitskap, viser seg t.d. innanfor genforskinga, i merksemda kring økologiske problem og i motivasjonen til moderne kosmologar, t.d. Stephen Hawking [Red.]

¹ Artikkelen bygger på eit kapittel frå ei upublisert hovudfagsoppgåve i religionsvitenskap, innlevert ved religionsvitenskapleg institutt, UiB.

² Eliade har skrive mykle om dette i bokene sine. Best kjent er kanskje *The Sacred and the Profane* og *Myth and Reality*.

³ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793. Her sitert frå *De religiøse ideers historie*, dansk utgåve s. 376 (Mi kursivering).

⁴ Jfr. Arild Edvardsen sin tale i Sarons dal sommaren 1992 (vist på NRK), der han taler om teikn i tida og nettopp understreka dette teologiske poenget. Det skremende som hender i samtida må ikkje fylla oss med frykt og angst, men med glede, for desse hendingane er teikn på at Jesus smart kjem attende til jorda. Edvardsen held vatn teologisk sett.

⁵ Bultmann: *Mytologi og bibelforstehelse*. Særleg andre delen, 4. forelesing.

⁶ „[L]ocating the final, irreducible intimacy after which religion as such disappears is one of the central problems raised by modernity.” John Cogley: *Religion in a Secular Age*, s. 177

⁷ “The biblical assertion that under God all of life is drawn into history, that the cosmos is secularized.” Cox: *The Secular City*, s. 19.

⁸ Eit dome er Paul Ricœur i boka *Symptom of Evil*.

⁹ “Authentic secularity demands that no world-view, no tradition, no ideology be allowed to become the official enforced world-view beside which no others are tolerated. This in turn requires pluralistic social and political institutions.” Cox: *The Secular City*, s. 69.

¹⁰ “Secular man knows that the symbols by which he perceives the world and the values by which he makes decisions are the products of a particular history.” ibid., s. 31.

¹¹ Paul Tillich: *Dynamics of Faith*.

¹² Trond Berg Eriksen: *Den usynlige ditt og andre essays*. Eriksen brukar armbandsuret som dome på den travle, pragmatiske “markteliten”.

¹³ Armbandsuret signaliserer effektiviteten i det moderne samfunnet.

¹⁴ Claude Henri Roquet: *Ordeal by Labyrinth*.

¹⁵ Sjamanen er berre eitt av tre domer Eliade brukar for å omgrepstesta eksemplarmodellen. Dei to andre er yogien og alkymisten.

¹⁶ “[T]he shaman tries to reestablish the communications between Earth and Heaven that were interrupted by ‘the Fall’. The mastery of fire, too,

is no mere superstition of savages; on the contrary, it is a demonstration that the shaman partakes of the nature of spirits.” Eliade *Myths, Dreams and Mysteries*, pp 70.

¹⁷ Det er godt mogleg at me sekulariserer det ontologiske ved å bringa det inn i eit religionsvitenskapleg paradigme som trass alt er eit “funksjonelt” apparat til å forstå yogien med.

¹⁸ “[T]he shaman, during his journey, returns to the paradisiac condition. He re-establishes the communications that used to exist in illo tempore between Heaven and Earth: for him, the cosmic Mountain or Three becomes again a concrete means of access to Heaven, just as they were before the Fall. For the shaman Heaven once again draws near to Earth; it is no higher than the top of a house, just as it used to be before the primordial schism.” Eliade: *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 64.

¹⁹ “Among primitives, as among Christian saints and theologians, mystical ecstasy is a return to Paradise; that is, it is expressed as an annulment of Time and History (of the Fall), and a recovery of the situation of primordial man.” op.cit., s. 69

²⁰ “The myths by which this ideology is constituted are among the most beautiful and profound in existence: they are the myths of Paradise and the Fall, of the immortality of primordial man and his conversation with God, of the origin of death and the discovery of the spirit (in every sense of the word). op.cit. s. 70.

²¹ “The first ‘fall’ of man – which led to the fall into history that characterises modern man – was a fall into life: man was intoxicated by the discovery of the pervers and sacredness of life.” op.cit., s. 138.

²² “Our task should be to nourish the secularisation process, to prevent it from hardening into a rigid world-view, and to clarify as often as necessary its roots in the Bible.” Cox: *The Secular City*, s. 36.

²³ “The modern world is in the situation of a man swallowed by a monster, struggling in the darkness of its belly; or of one lost in the wilderness, wandering in the labyrinth which is itself a symbol of the Infernal – and so he is in anguish, thinks he is already dead or upon the point of dying, and can see no way out except into darkness, Death or Nothingness.” Eliade: *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 238.

²⁴ Ein kan nemna Jobs bok (menneskja si lidning), Mosebøkene (oppdrag og skaping) og skildringar av ulike slag overgangsrituale som dåp, ekteskap og død.

²⁵ Antonio Barbosa da Silva: *The phenomenology of religion as a philosophical problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion in general, and of M. Eliade's phenomenological approach, in particular*.

²⁶ [W]hen we speak of “modern man”, his crisis an anxieties, we are thinking primarily of one who has no faith, who is no longer in any living attachment to Judeo-Christianity. To a believer, the problem of Death presents itself in other terms: for him, too, Death is a rite of passage. But a great part of the modern world has lost faith, and for this mass of mankind anxiety in the face of Death present itself as anguish before Nothingness. It is only that part of the modern world to which we are referring, whose experience we are trying to understand and interpret by situating it within another cultural horizon.” Eliade: *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 238.

²⁷ “Judged in the perspective of the primitive religions, the anguish of the modern world is the sign of an imminent death, but of a death that is necessary and redemptive, for it will be followed by a resurrection and the possibility of attaining a new mode of being, that of maturity and responsibility.”

²⁸ Cox: *The Secular City*, s. 83.

NOREG I EUROPA!

Det går an å skrive
både spennande og
informativt om EF
og EØS, det veit
dei som les
Dag og Tid



Avisa kjem ut kvar torsdag og kostar
kr 212,00 for halvåret.

Tilboduspris no **kr 198,00**

Avisa gjev deg meir enn oppdatert Europa-informasjon.
Brei kulturdekking og samfunnsengasjement er kjennemerke
for Dag og Tid. Med norske einderettar for Le Monde i Paris
er utanriksstoffet grundig og originalt.

Klarar avisat å presentere viktige saker
og samstundes ha glimt i auga?
På sitt beste - JA, og då elskar lesarane avisat.

(ÅTVARING: IKKJE ALLE ELSKAR DAG OG TID)

RING TINGINGA DI INN:
TEL. 02-111455 (FAKS 02-414210)

DAG OG TID

Karl Johansgate 13, 0154 Oslo

Forts. fra side 9

Når kulturomgrepet slik var utvida og avhierakisert, opna dette for det ikkje-hierarkiserande samfunnsvitskaplege omgrepet om kultur ein har i dag. Herder innevarslar òg den sjølvstendiggjeringa og objektiveringa av kulturen (summen av åndeleg og materiell produksjon) som gjer at ein kultur kan studera relativt uavhengig av dei menneska og samfunna som skapte denne kulturen. I neste omgang kan ein så prøva å finna lovar eller logikkar for utvikling og historie på basis av studiar av desse lausrivne og sjølvstendige kulturane. Ein kan leggja vekta på kontinuitet eller diskontinuitet, likskapar eller skilnader, det synkrone eller det diakrone – alt etter om ein er historikar, antropolog, sosiolog, religionsvitar, kulturteoretikar, filosof osb. Ein kan sirkla seg inn særskilde emner som t.d. språk og symbol, tradisjonar og verdiar, tilpassing og problemløsing. Ein kan sjå på tilhøvet mellom politisk og økonomisk organisering osv. osv. Det finst i fylge to forskrarar, Kroeber og Kluckhon, hundreogsekstifire ulike og eksplisitte definisjonar av kultur, og det berre i den engelske faglitteraturen innafor antropologi og sosiologi! Slike tilstandar innbyr ikkje til lettvinne definisjonar eller ordningar av kulturomgrepet¹.

4. Poenga.

Kva er så meininga med denne lange og inkjeseiande leksa? Lat meg understreka det fyrste poenget ved å sitera frå Thomas Mann sin roman *Doktor Faustus*. Orda fell frå hovudpersonen Adrian Levenkühn sin mun, og er er her rive ut av samanhengen dei står i: «Til kulturell tidsalder å være forekommer det meg å være en tanke for mye snakk om kultur i vår, synes du ikke? Jeg gad vite om epoker som virkelig var i besittelse av kultur, i det hele tatt kjente, brukte, tok ordet i munnen. Naivitet, ubevissthet, selvfølgelighet synes meg å være det første kriterium på den tilstand som vi gir dette navn. Det vi mister, er nettopp dette, naivitet, og denne mangelen, dersom man kan snakke om mangel, beskytter oss mot mangt et fargerikt barbari som ville være fullstendig forenlig med kultur, til og med meget høy kultur. Det vil si: Vi befinner oss på sivilisasjonens trinn – utvilsomt en meget rosverdig tilstand, men det er heller ikke tvil om at vi måtte bli langt mer barbariske dersom vi på nyt skulle bli i stand til å evne kultur. Teknikk og komfort – med det snakker man om kultur, men man har den ikke.» [s. 57]

Det andre poenget: Identitet er alltid fastlagt som noko i høve til noko anna. Slik òg med nasjonal identitet. For å forstå identitetsproblematikken i nasjonalstatleg samanheng, kan ein t.d. skilje mellom samfunn og kultur. "Samfunn" refererer då til det siste ledet i ordet nasjonal-stat, til den "objektive" siden av saka, dvs. til strukturelle og institusjonelle samanhengar. "Kultur" viser til det nasjonale, til den "subjektive" siden, dvs. til det som gjev ting meinung og organiserer erfaringar i eit samfunn. Det er dette siste som skil oss frå "dei andre" og gjer oss særskilde. Når institusjonaliserte reguleringar av mellom-menneskeleg samkvem (familie- og slektskapsrelasjonar, politiske parti, klasse- og fordelingskamp [L.O./ N.H.O.]) ikkje lenger rimer med faktiske livssamanhangar (jfr. partnarskapslova, populismen/nasjonalismen, dei interne problema i L.O./N.H.O.), då kjem det til ein krisje i individua si sjølvforståing. Ein har mista uskulda. Det vaklevorne klamphoggeriet me kallar nasjonalstaten, prøver å kompensera denne krisje ved å produsera kulturell spikar for å få kvar og ein til å driva identitets-sløyd. Og me høvlar og limer og slår i spikar. Det er ei re-naivisering.

Det tredje poenget: Som politisk kampsak er målsaka daud, og målrørsla har eit identitetsproblem. Identiteten sin prøver dei å snekkra saman med nostalgisk småspikar, men SmiB har ikkje ein gong greidd å produsera norsk spikar. Dei hentet stålet sitt frå USA (jfr. biletet). Humor har vore etterlyst i målrørsla. Det er for lite sjølvironi vert det sagt. Når K.I. Hanto vert snurt og rykkjer ut i "Dag og Tid" for å opplysa om at han veit mykje, så kan det vera noko i dét, men målsaka er ikkje tent med billege og lettvinne poeng. Det å påpeika alle moglege slags idiotiske namn rund om kring er berre med på å røyklegga kva det står om, og kampen mot anglismen framstår, både i SmiB og i "Dag og Tid", som tragikomisk. Var det meir?

Ingmar Meland.

¹ Alle opplysingane ovanfor er henta frå boka *Kulturbegrebet*, *kulturbistorie*, Årbus 1988.

Kringsjåteigen

Melding om verksemda i bladet "Tal"
91/92/93

Aktiviteten i bladet "Tal" har vore låg i 1991/92. Det er hovudsakleg organisatoriske grunnar til dette. På grunn av arbeidsbyrda ved å gje ut fire nummer i året, vedtok bladstyret i 1991 at bladet skulle koma ut med to dobbelnummer i året. Kort etter kom det til store utskiftingar i redaksjonen, pga. studiar/avslutta studiar. Det viste seg å vera vanskeleg å finna nye medarbeidarar til redaksjonen, noko som resulterte i at bladet berre kom ut med eitt nummer i 1991. Dei gjenverande medlemmene i bladstyret makta ikkje distribuera dette nummeret av bladet, og dette ført til sviktande inntekter på laussalssida. Når i tillegg abonnementsordninga vart avvikla, gjorde den økonomiske stoda det umogleg å gje ut bladet i 1992.

Trass i den sviktande interessa for å vera med i det redaksjonelle arbeidet, har det ikkje skorta på interessa for å skriva i bladet. Redaksjonen fekk òg særslig positive tilbakemeldingar frå dei få som las det nummeret som kom ut i 1991. Desse to momenta gjorde at dei gjenverande medlemmene av bladstyret vart samde om at bladet har ei framtid og at det er verdt å gje det ut. Bladet skal framleis vera eit organ for studentmållaget i Bergen og med den same

breie orienteringa som før (målsak, politikk, kultur vitskap) og hovudmålgruppa er framleis studentar og tilset ved UiB. Nummer to 1993 er på beddingen. Det blir e temanummer om familien.

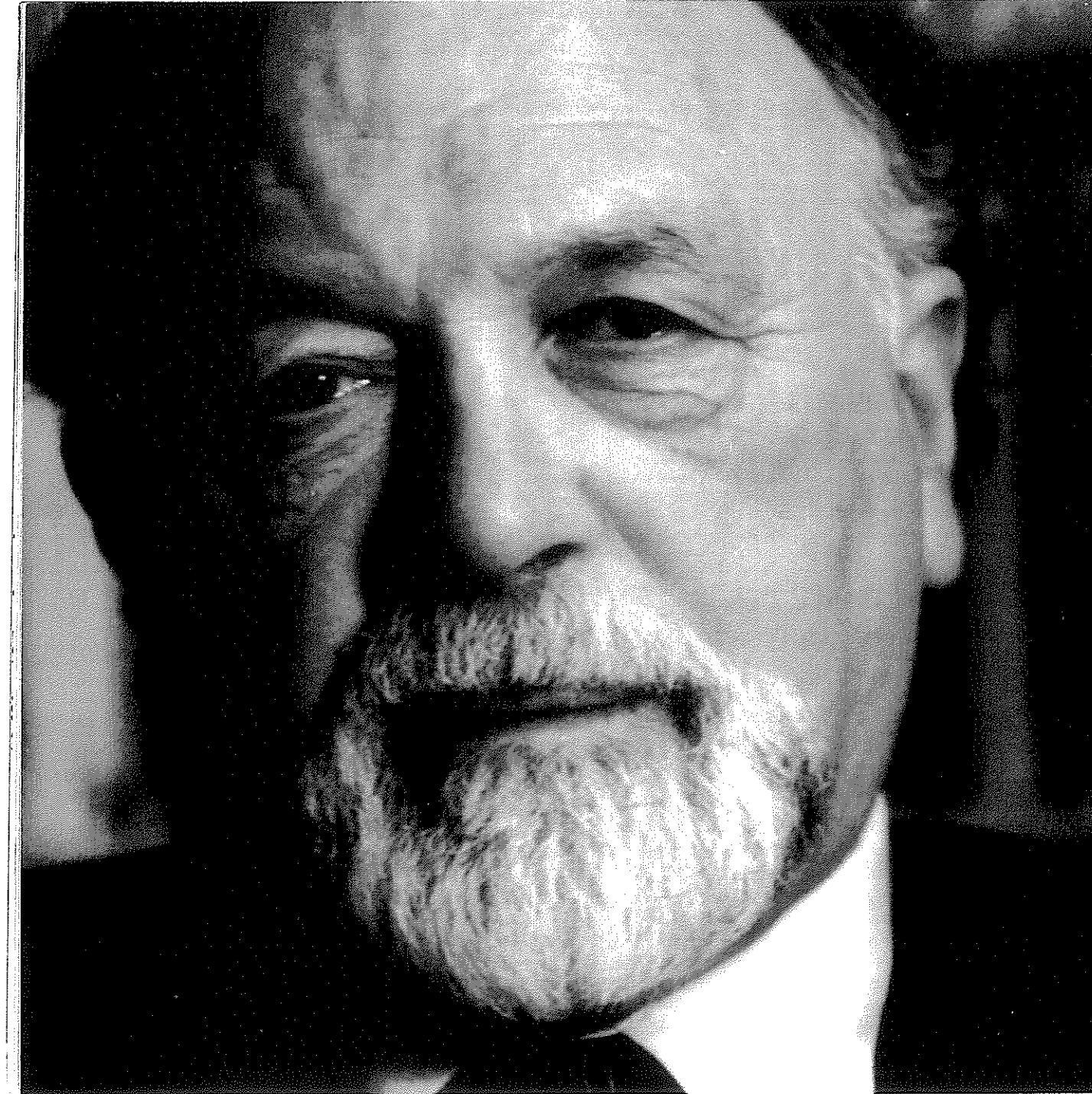
Organisatorisk er redaksjonen lagt om, og tel no fire fast medlemmer. To av desse deler redaktøransvaret mellom se (Kristin Otterlei og Ingmar Meland). Ingmar Meland er tillegg økonomiansvarleg. Dei to andre har ansvar for grafisk formgjeving (Atle K. Hansen) og lysningar/diverse (Inge Helle). I tillegg til desse fire, har bladet knytt til seg fleire hovudfagsstudentar som skribentar og medarbeidarar. Bladet baserer seg utelukkande på laussal og "pakkesal" (årgangen 1990/91 for Kr. 50).

Kringsjåteigen var ei eiga spalte i "Fraa By til Bygd". TAL tek opp igjen denne spalten. Ho er tenkt som ein opplysningspalte med dikt, bokmeldingar, nytt frå forskingsfrontane osb. Det er få grenser for kva som kan koma med. Dei som sit på noko dei tykkjer er interessant eller morosamt, kan senda det til redaksjonen og kanskje få det prenta i «kringsjåteigen». Her er eit døme på kva som kan koma med. Ein mann fekk i oppdrag å seia noko om det nye og gjeve TV2 som skulle koma (og som no har kome). Filantropisk misantropi har me av ein eller annan grunn kalla det.



FN-sambandet i Norge Vestlandsavdelinga

eit informasjonssenter i Bergen om FN, u-land og verda rundt oss.
Vi ynskjer deg velkommen til oss i Nordahl Brunsgt. 7.



Professor ved nordisk institutt, krim- og trivial-litteratur-spesialist, forleggar, krimforfattar og tidlegare antikvar Willy Dahl (foto: Ådne Lunde)

Ideologien i utvikling

Han peikar også på korleis kriminallitteraturen kan vera ein opning til korleis folk tenkte, og kva haldningar som vart aksepterte i breie lag i folket. Ideologien i kriminallitteraturen syner ei interessant utvikling. I slutten av forre århudre skreiv forfattarar som Karen Sundt og Jon Flatabø sosialt engasjert kriminallitteratur, medan Rudolf Muus t.d. var ytterst konservativ og reaksjonær. I vårt hundreår fekk kriminallitteraturen ei klar høgredreining, til tider var han brunstripete. Med autoritære og antisemittiske haldningar.

– Ein del av denne litteraturen burde giftmarkast, og må lesast kritisk, men han er også viktig av di han syner kva som kunne vera ålm̄ent gangbart på den tida, seier Dahl. Antisemetismen var ikkje lenger gangbar etter krigen, men på 60 talet kom det ein ny epoke med politisering frå høgre med t.d. Michael Grundt Spang der innhaldet var anti Sovjetisk og mot kriminalreformer osv.

Diffus vestrekrim

Så først på 70 talet byrja venstresida å nytta krimsjangeren og vi har fått forfattarar som Jon Michelet, Ingvar Ambjølsen, Gunnar Staalesen, Saabye Christensen, Helleve, dei to Jacobsen@ane, Lind, Skagen (og fleire med dei), som utgjer ei meir eller mindre diffus venstreside. Tradisjonelt i den konservative tradisjonen har krimmen handla om eit brot på samfunnsordenen, som det er helten si oppgåve å retta opp. Dette har endra seg med det Willy Dahl kallar det "diffuse venstre" som gjer seg gjeldande i mykje av dagens meir litterære krim som kjem ut på dei "fine" forlag. Forfattaren er kritisk til samfunnet, set spørjeteikn ved både individuell og kollektiv moral samstundes som dei er opptekne av det viktige som hender i samfunnet. Dette syner seg mellom anna i heltar som helst ikkje vil vera heltar, og som ikkje kan retta opp særleg mykje. Jamfør Thygesen frå Michelet sine bøker.

– Det er også fascinerande å leita etter haldningar hjå einskildmenneske. Hjå Jonas Lie som under krigen vart ein forhatt nazist, skreiv under pseudonymet Max Mauser, er det sjølvsagt freistande å leita etter autoritære haldningar. På sitt beste veg han vondt mot godt i bøkene sine, og funderer over kva vondskapen gjer med einskildmenneske. Han må altså ha vore ein reflektert person. Hjå Legen Alex Brinchmann (skreiv under pseudonymet Roy Rogers) som vart motstandsmann og klar antirasist, og som burde visst betre,

finn vi positive haldningar til Ku-Klux-Klan og Mussolini på 30-talet, seier Willy Dahl.

– Skil norsk kriminallitteratur seg frå kriminallitteratur i andre land, eller er han berre eit spegelbilete av den amerikanske triviallitteraturen?

– Norsk krim som heilskap er mykje penare og meir tekkeleg enn den amerikanske. Då Knut Gribb kom i magasinet "Lys og Skygge" var dette i opposisjon til dei omsette Nic Carter hefta som mange mente vart for grove. Vi kan også seia at norsk krim er meir litterær. Forfattarar som Fløgstad, Saabye Christensen, Lonn og fleire nytta krimsjangeren medvete. Dessutan har norsk krim teke form som ei slags heimstaddiktning. Lik har blitt plassert i sørlandsidyllar, og Varg Veum går rundt i Bergen, seier Dahl. Han dreg også fram ein kjephest når han samanliknar norsk krim med utanlandske trendar: Kvar er kvinnene?

Tøffe politikvinner

– Det er ikkje berre i detektimen at toffe kvinner har vunne plass. Kvinneloge toffe privatdetektivar og politijenter vrimlar i utanlandsk krim. Dei er heilt fråverande her til lands, og det same er kvinneloge krimforsfattarar.

– Kvifor er det så viktig å få kvinner med?

– Det er vel og bra å skriva oppbrotsromanar, men vil kvinner nå fram må dei også skriva i ein sjanger som folk les. Internasjonalt har krim skriven av kvinner blitt den mest interessante litteraturen. Feministane har rett i at kvinnefaringane skil seg frå menn sine erfaringar, men skilnaden er ikkje så stor at menn ikkje kan forstå. Det må då vera viktig at dette også kjem til uttrykk i kriminalromanen som er ein snarveg til publikum. Willy Dahl held fram at enda om han ikkje vil vera moralist i høve til litteraturen, så er ein del av kiosklitteraturen, både gammal og ny, gumierte.

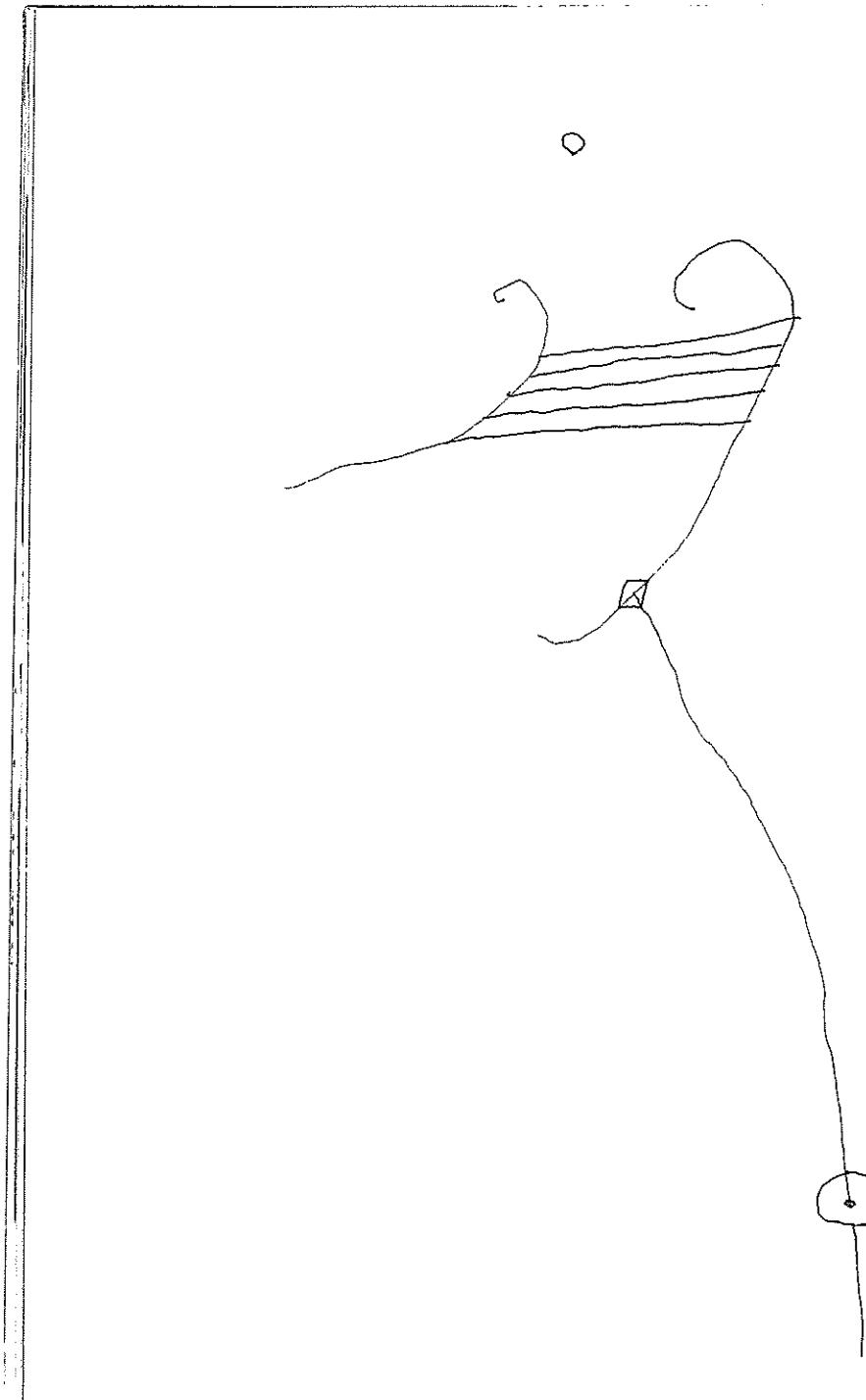
– Eg kan ikke akseptera alt, men det hjelper heller ikke å forby litteratur. Ein må lesa kritisk når ein kjem til forfattarar som Øvre Richter Frich, eller Masterson for den del, med sin bloddyrkning, sitt kvinnesyn og sadisme.

– Er Melkior Pedersen som skreiv "Homansbyens hemmelighet", med i den nye kriminallitteratur-historia?

Krimforfattaren Willy Dahl let seg ikkje vippa av pinnen av journalisten som har spaðe dette spørsmålet til sist. Journalisten som jamvel veit at dersom ein speilvender initialane W.d. så blir det M.P.

– Nei, han er alt for ubetydeleg til å få vera med i teksten, men han er med i registeret.

Intervjuet er tidlegare trykka i bokbransjebladet *Bok og Samfunn*



merksam på at du ikkje kan kjøpa noko løysing på gamle problemstillingar av typen: Finst røyndomen, eller er det berre noko som går føre seg inne i hovudet ditt? Du står eigentleg i lause lufta. Formuleringa du nevnte er meint som ei påminning om at sjølv om eg seier slik og slik i boka, er alt berre tøv, det er fiksjon. Slik er Bokbyggernes dag eit lite spegelbilete av tilveret på det jamne - det heng i lause lufta og held seg sjølv svevande.

- Du har sjølv illustrert både Bokbyggernes dag og Harrys uke, og har då nytta teikningar. I den nye diktsamlinga di står dikt og maleri bokstaveleg talt side om side. Bileta har fått ein så sjølvstendig plass at ein kan lura på om dette er ein katalog eller ei diktsamling.

- Ja, det lurtet eg litt på òg. Eg har ønska å laga ei lita, nedslipt og stram diktsamling, men eg har også lenge hatt lyst til å laga ei bok med biletene. På same måte som ein tar fram ein CD og slappar av med den ei kveldsstund, meiner eg at ei bok med biletene kan brukast. Ein kan sjå på eit biletet i to minutt, og viss det fell i smak kan ein drømma seg bort i det ei stund. Viss ikkje, kan ein bla vidare til neste og sjå om dét passar betre. Denne bruken av biletene er annleis enn oppå-veggen-bruken.

Også hadde eg lyst til å sjå om det kunne verta nokon ekstragevinst av å setja biletene og dikt saman, ein uventa kjemisk reaksjon? Om det kunne opna for noko som ellers ikkje ville vore synleg eller som ville vore vanskeleg å få auga på.

- I dikta dine legg eg merke til svært mange tilvisingar til ulike uttrykk for tidsforløp. I tillegg har du brukt "Utkast til idyll" på omslaget og "Idyll med fallende stjerne" som siste biletet i boka. Ein kan sjå på dette som ei skisse og eit ferdig biletet, noko som også kan seiast å uttrykka eit forløp.

- Eg ser på omslaget som ei ferdig teikning. Faktisk reknar eg den teikninga for eit av dei beste biletene mine i løpet av dei siste 20 åra.

Eg har ikkje tenkt på at det er så mange tilvisingar til tid der, men når du seier det så stemmer det visst! Det har truleg noko å gjera med dei tinga som ikkje er til å forstå, men som du fornemmer. Det gjeld opplevinga av å vera i live, medviten om at du eksisterer. Når du først opplever at du er i live, så opplever du også tid, for det er ei

37

avgrensa sak dette her.

Det er forsåvidt OK at kunstverk kommenterer samtidia i form og innhald, men den sorten problemstillingar er ikkje aktuelle for meg. Dei to første bøkene ligg i denne gruppa, i 'tidas form'. Eg interesserer meg helst for det allment menneskelege, det mytiske og magiske, den spesifikke opplevinga av å vera i live. I gode stunder håper eg at eg kan finna noko i eigen ryggmarg som også er gyldig for andre. Og det må nødvendigvis skje innanfor det området som eg kan klara å sjå.

Me snakka om at eg gjerne vil fortelja ei forteljing, og det er den forteljinga som då ligg i botnen av dette her. Altså ei formidling av det underlege at du eksisterer.

- Er det då same forteljinga du fortel om igjen og om igjen?

- Det er truleg ringen rundt Gerhard Stoltz...

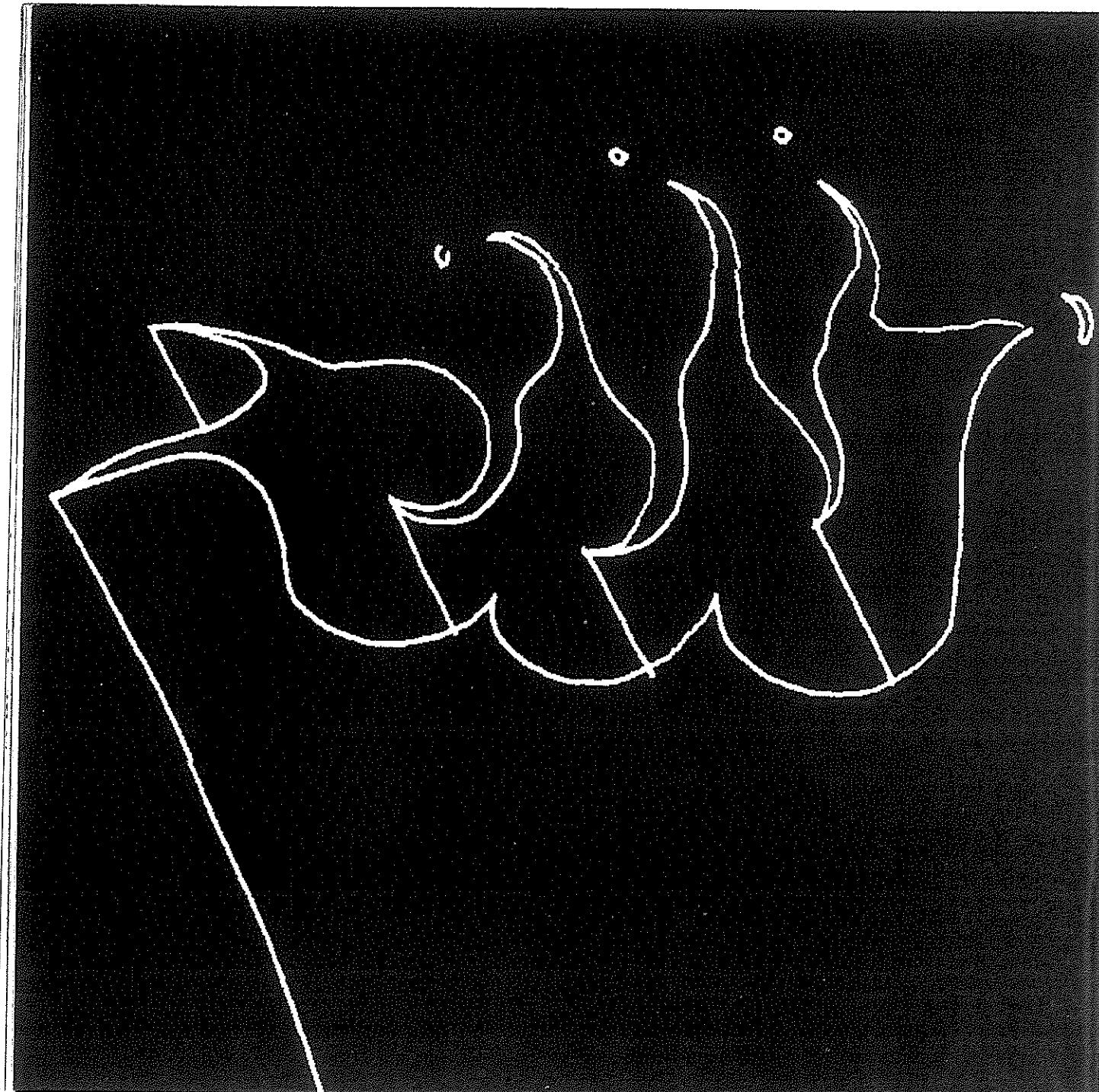
Idyll

**Merkelig, vi
kommer aldri lenger
enn til å beskrive
ringen rundt Gerhard Stoltz.**

**Den er en skive av glass
med presist inntegnede radier.**

**Om dagen
leker jeg kompassleken.**

**Om natten
ser jeg stjernene speile seg.**



Jørgen Nielsen skreiv mykje om dette. Med etterpåklokskap kan ein vel i dag kalla det ei gryande postmodernistisk haldning.

- Ja, du får jo inntrykk av at folk som Hans-Jørgen Nielsen, Per Kirkeby, Torsten Ekbom, Per Højholt bl.a. har eit svært medvite forhold til dette. For meg var det meir å kasta steinar opp i lufta for å sjå korleis det såg ut når dei datt ned. Altå glede ved å eksperimentera med ting, opna dører, sjå om eg kjende lukta av noko. Men om det har nokon verdi, det er eg i tvil om. Eg ser meir på det som fingerovingar, kortkunstar. Når det gjeld innhald og haldning, synest eg Bokbyggernes dag er i ein annan klasse. Den har ei melding. Desse to første bøkene er berre overbygning. Den gongen trudde eg at det låg noko der, i sjølve metoden, men eg tok feil. Dei inneheld ikkje noko. Eg trur ei slik formeksperimentering er nytig å halda på med, men berre dersom det fører til noko anna. Det kan læra deg noko om metode, men metode - eller form - har i seg sjølv ingen verdi.

Når du bynjar å leggja det på andre, gi det ut, visa det fram, seia at det kostar pengar å kjøpa det, bør du ha ei eller anna form for haldning til kva du ønskjer å formidla.

- I ei av bokmeldingane eg las av Peru-boka, vert du kritisert for at du ikkje brukte spajnjolane si undertrykking av indianarane som tema, når du først skreiv om Peru. Sjølv ser eg Peru som ei kulisse eller ein klisjé for noko eksotisk, slik at 'handlinga' like godt kunne ha vore lagd til t.d. India. Dette var kanskje eit utslag av at dei to første bøkene dine kom ut i ei tid då ein fekk mest mediemarksemrd for bøker med ein socialistisk bodskap.

- Eg var aktiv i SUF i Bergen på 60-talet, og var eigentleg ferdig med det der då alle desse forfattarane såg lyset. Det var corny at desse store kunstnarane liksom plutseleg hadde funne religionen. Eg meinte jo at heile systemet var annleis enn som så. Det med politikk i litteraturen var berre posørverksemd, sett frå mi side.

- Det var vel helst tidlegare enn då du debuterte i bokform, at interessa for eksperimentering med form var på det varmaste i Noreg.

- Det første eg hugsar eg eigentleg syntest var feite saker, var jo den første diktsamlinga til Jan Erik Vold,

Mellom speil og speil som kom i 1965. Også las me Profil til auga vart stort og vått. Me sat på kafé og diskuterte for harde livet, og me skreiv og sende litt her og litt der. Det var som regel Dagbladet som refuserte dikta våre den gongen.

- Så gjekk det nær 20 år, og av dei siste bøkene dine ser me at du no har endra uttrykk. Du er ikkje lenger fascinert av mediesirkuset, men fortel forteljingar i Bokbyggernes dag og Harrys uke på ein lun og humoristisk måte. Fantasi og illusjon ligg i botnen når du tematiserer grunnleggande, men daglegdagse problemstillingar.

- Dette er ei endring som har skjedd gradvis, og som vel eigentleg har samanheng med dei erfaringane eg har gjort innan andre kunstformer. Eg lærte mykje av å eksperimentera med form innan skulptur, men sjølv om eg vurderer dei tinga som tyngre enn Ira og Peru, vart det for privat.

Etter kvart er eg komen til at dersom du bruker tid og krefter på å laga noko som du trur ber med seg ein eller annan form for kvalitet, så er det jo berre dumt viss du ikkje klarer å leggja dette til rette slik at det vert synleg for andre. Ut frå ein sosial tankegang er det åkreit om du også kommuniserer med andre enn 'de tolv edsvorne menn'. Eg har ei glede av å bruka fantasien til å laga ting, skapa situasjonar, enten det no er dikt, barnebøker eller maleri eg held på med. Poenget vert då om eg klarer å snekra ein situasjon som er brukbar for andre når dei bruker seg sjølv.

I tillegg til at det som ligg i sjølve maleprosessen, eller forma, eller metoden skal verka, så ønskjer eg åfortelja ei god historie. Eg kan godt sitja ein annan stad, vera usynleg, men eg vil gjerne stilla opp ein situasjon der folk kan gå inn å 'mosjonera fantasien sin' ei tid, nokre gonger, og koma ut igjen og ha opplevd noko som dei kan ha nytte og glede av.

- Bokbyggerne er jo nettopp full av slike små situasjonar. Lesaren får rom til å t.d. grubla over kor langt det er over alle haugane. Eller når det er på tide å runda eit hjørne. Sjølv har eg lurt på korleis det er å "bo i et bilde av sine omgivelser", slik hovudpersonen gjer. Eg har hatt stor glede av å prøva å få det til 'å gå opp', men har ikkje fått det til.

- Kva er "å gå opp"? I forhold til røyndomen går det vel dårleg, men her i fiksjonen lagar me jo våre eigne reglar. Det som ligg i den formuleringa, er at du bør vera

Gerhard

Stoltz

teiknar

Før eller siden

Før eller siden
blir dette diktet
en tunnel eller
to.

Alle de som
liker det
kan sette seg
på denne siden.

Alle de som
ikke liker det
kan sette seg på den
andre siden.

Alle andre
kan fritt
stige av.

Det viser seg at
mange på denne måten
møter virkeligheten.

Det sier seg selv at
det merker de
ingenting til.

og

fortell

32

Bergensaren Gerhard Stoltz (1948) gav våren 1992 ut si femte bok Flat rund fint, ei diktsamling med fargereproduksjonar av eigne maleri. Tidleg på 70-talet gav han ut punktromanane Tre bidrag til myten omkring prinsesse Ira von Fürstenberg (1970) og Aclahuasi:Peru (1971).

Han konsentrerte seg deretter om skulptur, grafikk, teikning og maling, og etablerte seg som biletkunstnar. Stoltz har hatt ei rekke oppdrag som bok-illustratør og har utsmykka offentlege bygg.

Etter nær tjue år borte frå bokmarknaden kom forteljinga Bokbyggernes dag (1990), barneboka Harrys uke (1991) og fjorårets Flat rund fint i rask rekkefølge.

TAL presenterer her eit utdrag av ein lengre samtale mellom Gerhard Stoltz og Siri Økland. Samtalen fann stad i verkstaden til Stoltz på Tysnes i august 1992.

- Du seier at bileta dine er som byggverk, at du har 'snekra' saman del for del. For meg framstår dei meir som ein heilskap som ikkje røper noko om skapingsprosessen. For publikum er det tydelegare at fleire av bokene dine er 'byggverk', og kanskje særleg den første, Prinsesse Ira. Eg tenkjer då på at du undervegs i boka kommenterer din eigen skriveprosess, bl. a. ved å koma med ulike forslag til utforming av boka. At begge dei første bokene dine er sett saman av tekstar som tilhøyrer ulike genrar og stilnivå og som er skrivne på ulike språk, forsterkar dette inntrykket av 'byggverk'.

- Ja, det er riktig, og det er vel tydelegast i den første boka. Dette var jo collage av skrivne filminnslag, shots og mediestoff som skulle hektast saman. I den andre boka var det jo nærmast tatt for gitt at folk hadde lese den første. Det var vel dei same hundre som las begge to, går eg ut frå. Metodetilvisingane og tilvisingane til at det er eit spel som går føre seg her, var strokne i den andre. No fekk ikkje lesaren lenger hjelp til å skjøna kva som skjedde, no måtte han finna ut av tinga sjølv. Det var framleis collage, men mindre kvifor og korleis.

- Personane i dei to første bokene dine er stereotype kjendisar frå vekeblada og heltar frå masselitteraturen, men også filosofar som me kjenner gjennom andre

informasjonskanalar. Det verkar som dei fungerer som kulisser i kraft av 'myten' sin. Spel-tankegangen vert tydeleg ved at personane vert forflytta og ved at du let dei utføra visse handlingar.

- Det var berre navn. Du skulle ha 8-10 klisjéar frå medieverda som du kunne stokka rundt på. Dei skulle utføra visse oppgåver, fylla ulike roller. Kva skjer når ein bruker t.d. Audun Boysen? Jo, du får heile Audun-Boysen-pakken, som inneholder noko om prestasjonar, helse osv. I staden for å byggja opp eit bilet av ein person, får du altså ein ferdig klisjé. Det same med Ira von Fürstenberg, Kim Philby, Karl Marx og dei andre.

Det visste du kanskje ikkje, men heile greia tuftar jo mykje på det som vart gjort i svensk og dansk litteratur.

- Jo, det gjorde eg faktisk. Eg vart jo nyfiken på Per Kirkeby og Bengt af Klintberg sidan du har tileigna desse to eit bidrag i lyrikkantologien Åtte fra Bergen. Og eg vart nyfiken på Öivind Fahlström som figurerer som ein av klisjéane i Ira. Det var naturleg å sjå etter kva desse har gjort. Dei var alle med i det danske tidsskriftet ta' som starta opp i 1967. Slik er ser det, var krinsen rundt ta' allereie då i rørsle bort frå modernismen og i ferd med å artikulera ei ny haldning i kunsten. Særleg diktaren og kritikaren Hans-

Et bilde

Vi forsvinner ikke
mellan fingrene på hverandre.

Hvite stripa
på kartet
viser hvor vi gikk.

Alle våre bevegelser
tegner et bilde. Alle våre bilder
er under arbeid.

Vi forsvinner ikke
mellan fingrene på hverandre.

Litteraturliste

- Bibelen revidert oversettelse 1930.
- Rudolf Bultmann: *Mytologi og bibelforståelse*. Gyldendals Fakkelserie .1968.
- John Cogley: *Religion in a Secular Age. The search for final meaning*. Pall Mall Press. London. 1968.
- Harvey Cox: *The secular City. Secularization and urbanization in theological perspective*. SCM Press LTD 1965 (org.) paperback fra 1967.
- Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane*. Harcourt, Brace and World, Inc. New York, London. 1959.
- Myths, Dreams and Mysteries*. Harper and Row 1968.
- Patterns in Comparative Religion. (publisert første gang 1949.) London and Sydney, Sheed and Ward. 1971.
- Myth and Reality*. New York, Harper and Row 1968.
- De religiøse ideers historie*. bind 1, 2, 3 og 4. Bind 1, 2, 3 er lest i engelsk versjon. The University of Chicago Press 1978. Originalen ble først publisert på fransk i 1976. Bind 4 er oversatt av Lars Hjortso for Dacorec. Red. Tim Jensen, Mikael Rothstein og Jørgen Podemann Sørensen. Gyldendal Forlag 1991. Bind 4 er en posthumt Eliadeskrift. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago and London, University of Chicago Press. 1969.
- Yoga: Immortality and Freedom*. New York, Bollingen Series.1973.
- Trond Berg Eriksen: *Den usynlige død og andre essays*. Universitetsforlaget AS. 1986.
- Paul Ricœur: *Symbolism of Evil*. Boston Beacon Press 1969.
- Stein Rokkan: "Samfunnsvitenskap, teknokrati og ideologisk sekterisme" *Tidsskrift for samfunnsforskning*, nr. 12. 1970.
- Claude-Henri Roquet: *Ordeal by Labyrinth*, The University of Chicago Press, Ltd. London 1982.
- Eric J. Sharp: *Understanding Religion* Duckworth 1988
- Antonio Barbosa da Silva: *The phenomenology of religion as a philosophical problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion, in general, and of M. Eliades's phenomenological approach, in particular*. Lund: Glerup, 1982.
- Paul Tillich: *Dynamics of Faith*. Harper Torch books, Harper & Row. 1957.
- Det moderne er karakterisert av ein aukande grad av differensiering og rasjonalisering. Vitskap, politikk og religion vert skilte fra kvarandre. Kunsten vert autonom. Ein får eit skilje mellom privat og offentleg, at det konkrete eller det gjenstandsmessige får forrang, samstundes med at universelle prinsipp vert kopla til rasjonalitet og menneskeleg fornuft. Kvardagen er ikke lenger teikn på Guds eksistens, verda blir radikalt dennesidig og menneska sine kunnskapar blir potensielt uendelige. Det moderne er ikkje først og fremst ein historisk epoke, men snarare ein erfaringsontologi. På den eine sida heng ikkje det ein kallar erfaring saman, anna enn ved vilkårlege
- Fortsettelse side 44

allereie har vore inne på, er sekularisering eit omgrep som har ein plass innanfor kristen kultur. Den kristen historieoppfatninga er knytt til innhaldet i Bibelen. Tid og Gud blir her på ein måte identiske. Det er difor mogleg å oppretta eit dynamisk tilhøve mellom religion og sosial endring ved å forankra dette tilhøvet i tradisjonen.

Denne måten å stilla seg i høve til teologi på, kan ein også kjenna igjen hjå Eliade, sjølv om det i tekstane hans ikkje finst direkte tilknytingspunkt til kristen tenking. Dette skuldast nok at han på mange måtar meinat den kristne forma for autentisk religion har gått tapt. Men det viser seg altså at det ikkje er så lett å sleppa bort frå den kulturelle bakgrunnen. Eliade har ei skildring av det moderne menneskje som har bakgrunn i ein gammal-testamentleg myte i den gammal-testamentlege tolkinga: Noko går gale om ein ikkje fylgjer Gud sitt påbod:

«Den moderne verda er i same situasjon som ein mann sveigt av eit monster, kjempande i mørkret av buken på det. Eller som ein bortkommen i oydemarka, eller vildrande omkring i labyrinten som sjølv er eit symbol på det djævelske – så han har angst, trur han allereie er daud, eller nær dødsaugneblinken og kan ikkje sjå noko annan veg ut, anna enn inn i mørkret, Doden eller Inkjeskapen.»²²

Profeten Jonas er i buken på eit kvalfisk. Jonas vil ikkje fylgia oppmelinga til Gud om å tala til ei forsamling i Ninive og går i staden ombord i ein båt som skal sigla til Tarsis, i eit forsøk på å sleppa bort frå Herren sitt påsyn. Båten han har gått ombord i forliser i ein storm sendt av Herren. Alle ombord i båten ropar på gudane sine, utan at det hjelper. Jonas må vedgå syndene sine og blir etterpå kasta over bord. Forteljinga om profeten Jonas handlar om menneskje som vender seg bort frå Gud, men som får ein ny sjanse hjå Gud, ved å be om nåde.

Det er svært interessant å sjå at ein forskar som alltid vert sagt å vera influert av indisk tenking og religiøs praksis, òg har eit omgripsapparat som er henta frå kristen tenking. Det finst fleire dømer på denne typen metaforikk og forteljing omkring det moderne hjå Eliade.²³ Det er såleis ikkje så eintydig kvar Eliade har henta inspirasjonen sin frå, slik nokre forskrarar har hevda. Antonio Barbosa dá Silva hevdar i si bok²⁴ at Eliade har henta sitt omgrep om sekularisering, det moderne og det andre fallet nettopp frå

indisk tenking, nærmare fastlagt i omgrepet *maya*. Eliade seier sjølv at han fekk mange impulsar til å bruka indisk tenking i den religionsvitenskaplege forskinga si, men han seier òg at han ikkje ville neglisjera den vestlege tradisjonen fullstendig, fordi det ikkje ville løysa nokon problem. Ein kan ikkje avsiaat Eliade gjer seg bruk av den indiske kulturtradisjonen i tekstane sine, men orienteringa hans er definitivt vestleg:

«[N]år me talar om "det moderne menneskje", dette sine krisar og suter, tenkjer me i fyrste rekke på ein som ikkje har noko tru, som ikkje lengre har noko levande binding til den Jødisk-Kristne tradisjonen. For ein truande gjev problemet om Døden seg under andre villkår: For han er òg Døden ei passasjerite. Men ein stor del av den moderne verda har mista trua, og for denne mengda av mannætta er angsten andsynes Døden gjeve som frykt i møte med Inkjeskapen. Det er berre denne delen av den moderne verda me viser til. Det er desse sine erfaringar me prøver å forstå og tolka ved å etablira dei innanfor ein annan kulturell horisont.»²⁵

Eliade vil orientera det vestlege fråværet av religion mot andre kulturelle horisontar utan å mista det kristne. Det kristne er nettopp det siste høvet til å forstå at menneskje ikkje er evig i seg sjølv, men at det er evig i eit større perspektiv, ved å peika på ei kristen frelse:

«Vurdert i perspektiv av dei primitive religionane, er den moderne verda si angst teiknet på ein overhengande død, men på ein død som er nødvendig og frigjerande, for han vil bli fylgd av gjenoppståing og av høvet til å oppnå ein ny måte å vera på, den modne og ansvarlege veremåten.»²⁶

Den teologiske tenkinga om sekularisering har på mange måtar vore prega av ei positiv tenking om sekularisering og det moderne samfunnet. Teologar som fylgjer Cox sin tankegong, har ein plastisk måte å tenkja seg det mytiske innhaldet i bibelen på. Denne typen teologisk forståing av sekularisering vil ikkje på nokon måte "depragmatisera" det moderne menneskje, men heller stilla dei evige spørsmåla på ein ny og betre måte. Dette kan Cox seia med Paul Tillich og Karl Barth i ryggen, for dei meinar at menneskje alltid vil stilla dei eksistensielle spørsmåla. "Teologi er ei levande

verksemnd"²⁷ seier Cox, og meina at problema i denne verda er gjeve menneskja av Gud. Problema er såleis ein dela av Gus sin plan med mannætta. Sekulariseringa inngår i denne planen som Gud har med menneskja og difor er sekularisering av det gode.

Den franske filosofen og teologen Paul Ricœur reflekterer omgrepet om sekularisering innanfor ramma av det teologiske, men han er òg påverka av moderne religionsforskning. I boka *Symbolism of Evil* gjer han greie for kvifor han avgrensar seg til det ein reknar som den vestlege kulturtradisjonen. Det er fordi undersøkingane hans dreier seg om viljesproblematikken i kristendommen. Han skil klar mellom problem som kan sjåast i samband med viljen og det moralske. Cox gjer, slik eg har tolka han, ikkje dette. For Cox dreier sekularisering seg om å finna att det ikkje-sekulariserte, fordi dette aldri har gått tapt. For Ricœur dreier det seg om å koma til sans og samling på det religiøse området, slik at menneskje får høve til å innhenta seg sjølv. Religion dreier seg ikkje først og fremst om bodskapen i teksten, men om det å vera eit religiøst menneskje. Ricœur vil halda fast ved at menneskje treng Gud fordi det ikkje sjølv kan få oversikt over det heile, og dermed ikkje er i stand til å snu seg og gripa det som er tapt for det. At denne skilnaden finst må sjåast i samanheng med det faktumet at Ricœur arbeidar med ein frigjeringsteologi, medan Cox arbeidar med ein meir konservativ teologi som kan seiast å vera den offisielle versjonen av vestleg protestantisme.

Eliade vil ikkje meina at sekularisering er av det gode. Sekularisering er absolutt ikkje noko me skal læra oss å leva med. For Eliade vert den kreative hermeneutikken eit forsøk på å kritisera denne typen positiv tenking omkring sekularisering. Eliade vender stadig tilbake til "dei unge" som har reve seg laus frå gammal liturgi og gamle teologiske strukturar. Krisen i det tradisjonelle er ein krise som ikkje kan løysast ved å bli verande i det som er kriseramma. Eliade seier i flere intervju at han har stor sans for hippierørla sine sans for kosmiske krefter, seksualitet og orientalsk mystikk. Men han ligg ikkje nasegrus for dei. Han seier at det dei driv med sjølsagt ligg på eit platt nivå, men at det kan hjelpe dei til å oppnå innsikt som vil "bringa dei vidare", og at hippierørla framviser ein moderne vilje til forandring, til forandring av det som har stivna fast. [Omsett og tilrettelagt av Ingmar Meland i samarbeid med forfattaren. Alle sitat omsett av Ingmar Meland]



tilgong til i tidlegare historiske epokar. Dette i trå med mange andre bibelforskarar.

Dette med eksemplarmodellar, som på ein ypperleg måte viser kva eit sekularisert menneske er, kan vanskeleg haldast fråskild frå Eliade sitt omgrep om eksemplarmodell, utkristalisert i Yogen. For Eliade er eksemplarmodellen ein soteriologisk førekomst. Eksemplarmodellen tek hand om eit eksistensielt sjålvforståingsmønster. For Cox finst det òg modellar som er av ein meir profan karakter som likevel kan tolkast inn i eit teologisk paradigme. Tanken bak dette er sjølvsgåt at "det heilage" konstituerer "det profane". Cox ser på den heilage sfären som primær og på den profane som sekundær, dvs. lausriuen frå den heilage gjennom den transcidente og "fråverande" Gud.

Eliade tenkjer seg dette noko annleis, rett og slett fordi han vil venda blikket bort frå denne typen religionsforståing, og mot ein type religiøs oppleveling som kan aktualisera den konstitutive augneblinken mellom "det heilage" og "det profane". Eliade hevdar t.d. at Mao var ein eksemplarmodell og at han hadde ei oppgåve som gjorde han til keisar, fordi han hadde teke på seg oppgåva å oppretthalda verda. Mao var såleis både mytisk og arketypisk. Lening sorterer under det same, medan Stalin berre er ein nostalgi etter det arketypiske.¹³ I Eliade si inndeling av statsleiarar, ville ein ha kunna plassera Kennedy i den fyrste gruppa av leiarar, dei mytiske og arketypiske. Desse modellane tek over ei rolle som tidlegare har vore utmerkt eit presteskap, vatikanet e.l.. I ein stat utan kongedøme vil det altså dukka opp erstatningar som blir oppfatta som bindelekk mellom himmel og jord. Dei innehar same rolla som sjamanen¹⁴: «[S]jamanen prøver å gjennoppretta den kommunikasjonen mellom jord og himmel som vart avbroten av "Fallet". Mestringa av elden er ikkje berre dei ville si overtru. Tvert om er det ein demonstrasjon av at sjamanen tek del i *åndene* si natur.»¹⁵

Er det tale om sekularisering – at det eksotiske er sakralt, og det ein finn i vesten profant, fordi ein er kjend med kodeksen for det –, eller er det tale om ei omgrevsforvirring, og at ein såleis ikkje har med identiske førekomstar å gjera? Om det siste er tilfellet må det vera skilnad mellom idealtype og idealtype i dei to "paradigma". Yogen hører til eit paradigme Cox ville kalla ontologisk (alle ting er levande), Kennedy til eit han ville kalla pragmatisk (alle ting er daude). Innafei Eliade sin definisjon fins det tydelegvis grenser for kor langt profaniseringa av dei mytiske og arketypiske erfaringane kan nå. Det er ikkje mogleg med ei total

profanisering, og såleis vert det mogleg å lesa notidige personar som eksemplariske.¹⁶ Om sjamanen, som er eksemplarmodell for individuell religiøs tilnærming til verda, seier Eliade:

«...[G]jennom reisa si vender sjamanen tilbake til dei paradieske tilhøva. Han gjennopprettar den kommunikasjonen som brukte vera, *in illo tempore*, mellom Himmelen og Jorda: For han vert det kosmiske fjellet eller treet igjen eit konkret middel for tilgang til Himmelen, nett slik dei var før Fallet. For sjamanen vert Himmelen enda ein gong trekt nære Jorda: Han er ikkje høgare enn toppen av eit hus, nett slik det brukte vera før det opphavlege skismet.¹⁷ ... Mellom primitive, som mellom kristne helgenar og teologar, er den mystiske ekstasen ei tilbakevending til Paradiset, dvs. det er uttrykkt som ei annullering av Tid og Historie (av Fallet) og ei gjennopprettning av det opphavlege menneske sin situasjon.¹⁸ ... Mytane som konstituerer denne ideologien er blandt eksistensen sine finaste og djupaste: Det er mytane om Paradis og Fallet, om det opphavlege menneske sin udøyelgdom og samtale med Gud, om opphavet til døden og oppdaginga av *ånda* (i ei kvar meinинг av ordet).¹⁹ ... Menneske sitt fyrste "fall" – som leia til det fallet inn i historia som karakteriserer det moderne menneske – var eit fall inn i livet: Menneske vart rusa når det oppdaga kreftene og det heilage ved livet.²⁰»

5. Sekulariseringa si forankring i Bibelen

Cox er teolog, og då er det naturleg at han definerer sekularisings-problematikken inn i ein teologisk debatt. Han seier mellom anna at "oppgåva vår burde vera å nora sekulariseringssprosessen, å hindra han i å hardna til ei streng og ubøyelg verdsåskoding og å klargjera så ofte som naudsynt dei røtene han har i bibelen."²¹

Cox stiller seg positiv til den sekulariseringa som går føre seg, og forankrar han i kristendommen. Såleis unngår han problemet med ei relativisering av verdiar, som oppløyer dei kristne trussanningane. Dette er han ikkje áleine om. Mange kristne teologar oppfattar sekulariseringssprosessen som ei roynleggjering av den bibelske bodskapen. Som me

isolera seg. Dette er grupper som ikkje er opptekne av den gamle konfesjonen, men som er orientert mot profetiske figurar.

Teologisk fordjuping er ein tredje måte ein kan stilla seg i høve til det moderne på innanfor ei kristen ramme. Den teologiske fordjupinga svarar på det moderne ved å vilja frelsa verda, ikkje akseptera ho. I denne typen forhold til det moderne inngår òg intellektuelle forsök på å skilje myte frå metaforar, frå historiske fakta og doktriner. Rudolf Bultmann kan seiast å vera ein representant for denne typen tenking, idet han drøftar korvidt det er mogleg å få fram det bibelske innhaldet for det moderne menneske, eller gjera det kjent med at bibelen òg er aktuell for det moderne menneske.⁵ Det er særleg denne tredje måten å stilla seg i høve til det moderne på me skal konsentrera oss om vidare frammetter.

Desse tre kategoriane av oppfatninga kring det moderne ser ut til å ha eit sams problem: Dei ser det som "eit av dei sentrale problema reist av modernitetan, å lokalisere det endelege, ureduserbare, ytterside og opphavlege [som gjer at] etter dette [forsvinn] religion som sovore."⁶ Ei av bokene til den amerikanske teologen Harvey Cox kan illustrera kva det går om her. Denne boka, *The Secular City*, tek opp visse sider ved modernitetan og særskilde måtar å, utifra det religiøse, stilla seg i forhold til ulike trekk ved det moderne. Cox tek i hovudsak opp det eg allereie har omtala som tre måtar å stilla seg i høve til vilkåra for det religiøse i det moderne. Det er symptomatisk at Cox har ei forståing og erkjenning av religion som gjer at ein må orientera seg på nytt i verda for å kunna gje livet og verda meinings. Dette er òg tilfellet i dei tre variantane av sekularisert religiositet eg har nemnt.

Mi interesse i dette ligg i å sjå på korleis teologar forklarar sekularisering og i om det er mogleg å brukar denne forklaringa i samband med analysen av Eliade sin forfatterskap. Ein slik tilgangsvinkel kan i alle hove visa korleis Eliade tenkjer seg det religiøse i det moderne, samstundes som det kastar lys over Eliade sin bruk av bibelska språkføring for å setja ord på det han kallar "det andre fallet".

3. Kva inneber sekulariseringa?

Ordet sekular, seier Cox, kjem frå gresk. latinsk og jødisk tradisjon, og skal denota denne verda. For grekarane er denne tida og denne verda eit geografisk bunde mål i tid og rom, medan den jodiske oppfatninga går ut på at denne verda grunnleggjande sett er historie. I tidleg kristen tid,

når det greske og det jødiske blir fletta saman, finn det såleis stad ei temporalisering av verda, og ei spenning mellom det spatiale og det temporale oppstår. Me finn altså ein konflikt mellom det geometrisk-romlege og det temporalt-historiske innbakt i sjølv omgrepet om sekularisering. Ordet sekularisering refererer då som ofta til denne verda, i motsetnad til den øvelege og heilage verda. Dette er "den bibelske hevdinga [av] at alt liv, under Gud, vert drege inn i historia, at kosmos vert sekularisert."⁷

Skiljet mellom "det heilage" og "det profane" viser seg for alvor med skiljet mellom pave og keisar. Nokre av dei kyrklege affærene vert no sett inn under keisaren sin administrasjon, t.d. skattevesenet. Ein kan finna ordet sekulariseringa bruks om der at eit sjukhus, oppretta av den katolske kyrkja, vert overført til det statlege ansvarsområdet osv. Når det gjeld Eliade, så er det ikkje fyrst og fremst denne historiske definisjonen av sekularisering han tek i bruk. Han nyttar eit omgrep om sekularisering som omhandlar "kulturell sekularisering", dvs. at han hovudsakleg er oppteken av den moderne tilstanden som sekularisert. Difor er han òg oppteken av dei arkaiske og skriftlause kulturane sin autentiske religiositet, og han har det til felles med Cox at han er oppteken med det moderne som forfall.

Cox innfører ei analytisk spesifisering som er svært instruktiv. Han seier at sekularisering er ein deskriptiv term som er open og inkluderande. Han omhandlar for det meste ein ikkje-reversibel historisk prosess, knytta til bibelsk tenking. Sekularisering er ikkje det same som sekularisme. Sekularisme er nemninga på ein ideologi. Denne ideologien er eit lukka omgrep om verda og har same funksjonen som ein religion, han er mao. ein kvasireligion på line med alle andre -ismar. Sekulariseringa går hand i hand med ei oppopning som gjer fleire og fleire val moglege. Sekularisme er ein konsekvens av denne oppopninga og mangfaldet av val ho gjer mogleg.

I moderne antropologisk forsking er det vanleg å seia at "dei innfødde" lever i ei verkeleg verd; alle ting har liv. Om det vestlege menneske seier ein gjerne at det lever i ei "liksom-verd" der tinga er daude. Slik òg mellom religionshistorikarar. Mange religionshistorikarar trur t.d. at "det magiske verdssynet" levde i alle kulturar fram til vår eiga tid⁸. I eit primitiv samfunn er alle ting levande, kosmos er altomfattande eller ein har eit såkalla inkluderande omgrep om kosmos. I dei moderne samfunna er alle ting daude, dvs. at ein har eit lukka omgrep om kosmos. Soga om

skaplinga skil Gud ut frå natura, og dermed blir også menneske skild frå natura. I primitive samfunn er ikkje menneske skild ut frå natura på same måte som det moderne menneske, heiter det seg, og dei er gjerne knytta til natura gjennom slektskap. Slektkap er, i bibelsk forstand, temporalt og ikkje rommleg.

"Entzauberung der Welt" kallar Max Weber denne rørsla frå ei magisk verd der alt har liv, til den moderne verda der alt kan forklaast vitskapleg. Verda vert løyst or trolldommen. Nettopp denne lausrivinga/frigjeringa er ein vesentleg komponent mot sekularisering. Frigjeringa gjev seg til kjenne ved at det ikkje lenger er mogleg å styra ein sekularisert stat gjennom ein guddommeleg rett. Men "desakraliseringa" av politikken har bibelsk forankring i Exodus, seier Cox. Utvandringa frå Egypt kan (med moderne omgrep) sjåast på som sivil ulydnad andsyns ein farao, son av Ra. Denne sivile ulydnaden leia fram til noko meir enn berre ei flukt frå ein barnemordar av ein farao. Allereie med utvandringa frå Egypt byrjar sekulariseringa, og det vert etter dette umogleg å etablira ein heilag politikk, i og med den profetiske autoriteten: Gud verkar i historia og difor er det ikkje bruk for eit "monarki" som tek hand om kontaktene med det guddommelege. Men denne samanknytinga av sekularisering og politikk kan ikkje godtgjera med tekstlege "prov" frå denne tida.

Cox nemner ein del moderne litteratur omkring sekularisering knytta til politikk. Han seier m.a. at det var Marx sitt ynskje at både stat og religion skulle forsvinna. Ein slags endeleg sekularisering kan ein seia. Eller er det kanskje ei tilbakevending til "det heilage", der omgjevnadene er levande og gjev mening til den menneskelege eksistensen? Eit typisk eksempel på sekularisering i samband med dette, er at ein i USA må svergja med handa på bibelen og i namnet åt Gud, samstundes som ein ikkje treng vita noko om kva innhaldet i bibelen er. Det ligg ei sjølvmotseiling her: Bibelen er både grunnlaget og ikkje grunnlaget samstundes. Eit lite sitat frå Cox som gjer det heile litt tydelegare: "Det autentisk sekulært krev at inga verdsåskoding, ingen tradisjon, ingen ideologi skal få lov til å bli den offisielt påtvingga verdsåskodinga som ikkje toler nokon andre ved sida av seg. Dette fordrar i sin tur pluralistiske sosiale og politiske institusjonar."⁹

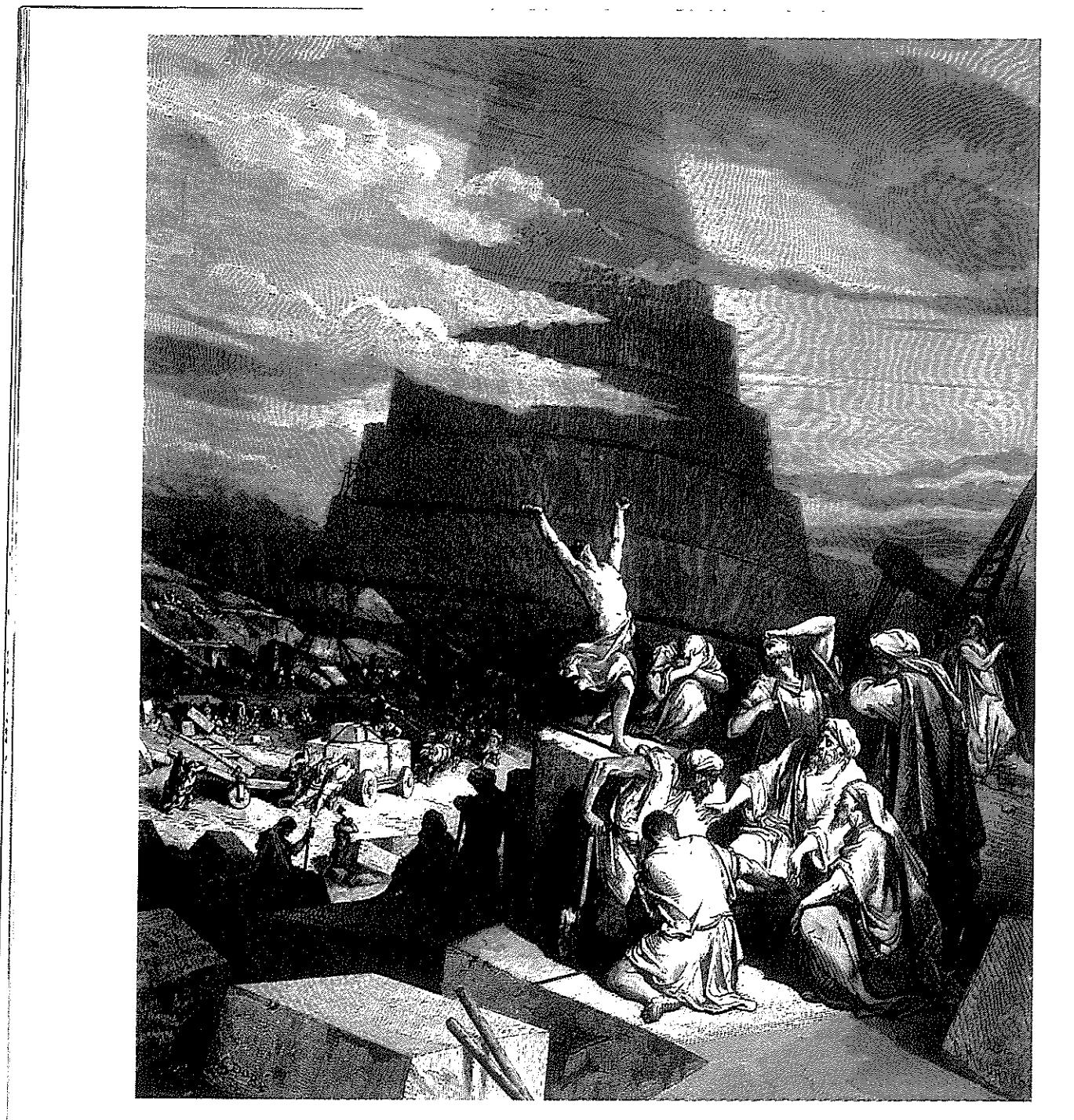
Sekularisering er ein prosess som dreier seg om endring. Sekularisering er såleis ikkje berre noko som har med staten å gjera, men grip òg inn i kyrkja sitt virke og i

individua sine liv, og det er difor viktig å skilja mellom sekularisering på kollektivt nivå og individivnivå. På individivnivå kan ein seia at det sekulariserte menneske, til skilnad frå stammemenneske, har innsikt i at det har eit relativisert medvit. "Det sekulære menneske veit at dei symbola det oppfattar verda gjennom og dei verdiane det tek avgjerdslene sine ved hjelp av ei produkt av ei særskild historie."¹⁰ Paul Tillich kallar dette for "brotne symbol".¹¹ Det vil seia at symbola i eit relativisert univers ikkje refererer til ein særskild ontologi eller metafysikk. Dei har inga "fast ramme" av referansar eller sanningsverdiar, dei er ikkje uttrykk for "det heilage". For ein religios person vil symbola alltid vera sant same kva omgjevnadene måtte meina. Eliade snakkar om ideal eller eksemplarmodellar når han snakkar om læring av religion. "Det heilage" viser seg på ein meir signifikant måte i særskilde personotypar eller i visse teknikkar, enn det det gjer i "vanlege" personar. Ein eksemplarmodell kan då vera ein framskoten person. Denne personen vert sett på som utøvar av ein religion som festar seg i kulturen. Personen blir ein modell som ein kan og bør fylga. Eksemplarmodellen er gjerne ein heilag person som knyter "det heilage" saman med "det profane".

4. Sekulære eksemplarmodellar .

Cox nemner president Kennedy som ein eksemplarmodell for det sekulariserte. Eit typisk karakteristika, som òg er karakterisitisk for det moderne, er hangen til det pragmatiske. "Pragmatisk" refererer i denne samanhengen til det som vert kalla "den moderne askesen". Dette er ei avgrensande form for livsføring og tenking som isolerer ulike tema frå "irrelevant spørsmål", spørsmål som per. def. fell utafor det og det emnet eller området. "Dei evige spørsmål" vert aldri drøfta i denne forma for tenking, men er likevel alltid utematisert til stades.¹²

Cox hevdar på den eine sida at det moderne menneske sitt tilhøve til sanning, som er pragmatisk, òg på den andre sida godt kan ha ei forankring i bibelen, spesielt til G.T.. Han seier i reine ord at den jødiske tradisjonen ikkje har noko talent for det ontologiske, slik den kristne tradisjonen har. Den pragmatiske holdninga er i mange høve særleg tydeleg i G.T. og det moderne kan såleis ikkje seiast å stå i direkte motsetnad til det bibelske. For ein pragmatikar er det tale om den og den meinings, ikkje meinings i bestemt form. Cox hevdar såleis at det for det moderne menneske vil opna seg nye betydningsnivå i bibelen, som det ikkje har vore



erkjenna det religiøse. Denne erkjenninga er mogleg fordi "det heilage" slett ikkje er tilinkjesjort i det moderne, men berre fortrentg. Såleis ser han ikkje på sin eigen religionsvitskaplege aktivitet som noko eigentleg vitskapleg paradigme.

1. Kva er sekularisering?

For det fyrste kan ein seia at sekularisering er ei fylgle av det moderne. Det moderne utgjer ramma for ein sekularisert religion. Når ein tenkjer det moderne, tenkjer ein samstundes at dette inneber ei sekularisering mot religion. Ein tenkjer då i fyrste rekke på ei relativisering av den kristne religionen, dvs. at menneska finn seg sjølv i ein situasjon der det er mogleg å velja og skifta mellom ulike syn på verda. Det moderne vestlege menneske jaktar på religiøse opplevingar og konsumerer religion. Denne jakta på religiøse opplevingar går føre seg på mange måtar: Ho kan t.d. vera retta mot å finna religiøs mening innafor ein kristen horisont, eller i eit anna verdsbilete og ein annan religion. Me skal her prøva å konsentrera oss om ulike måtar moderne vestlege kristne stiller seg i høve til det moderne samfunnet på.

For Eliade er det slik at denne sekulariseringa startar innafor ein kristen horisont, og han meinar ho kan sporast tilbake til det punktet der vedkjenninga ikkje lenger var ei, men fleire. Når det ikkje lenger er berre ei tru å vedkjenne seg til, oppstår det gradvis eit mangfold av konfesjonar, og slik kan ein seia at heile sekulariseringssproblematikken har sitt opphav i teologien. Det er såleis viktig å skaffa seg nærrare kjennskap til kva teologane legg i omgrepet sekularisering. Ikkje berre fordi teologien er i krise, men òg fordi det finst ein rest av teologi i moderne vitskap. Trass i at ein – særleg etter Kant – skil teologi, etikk, kunst og vitskap frå kvarandre, finn ein forklaringsmodellar som er teologisk fundert ved ei tru på fornuften. Hjå Descartes var Gud framleis ein garant for fornuften si verksemd, men dette gjekk i gløymeboen då vitskapen i aukande grad vart ein sekulær gesjeft. Vitskapen sin relasjon til religion, mediert gjennom fornuften, er kanskje ikkje like innlysande for alle, men nettopp ei klargjering av kva teologane forstår med sekularisering kan gjera denne relasjonen synleg.

For teologane kjem sekulariseringa til uttrykk gjennom det ein kallar fornuftsreligion. Kant seier t.d. at "[r]eligion er erkendelsen af vore pligter som guddommelige bud."³ Religionen skulle fyrst og fremst ivareta det moralske, og dette moralske skulle ein erkjenna gjennom fornuften.

Men denne fornuftsreligionen er framleis religiøs, og sekulariseringa er difor ein konsekvens av den bibelske trua si innflyting i/på historia. Historia vår vert såleis vår veg til frelse, fordi historia ikkje berre er vår tid, men òg Gud si tid. Historia er ein lekk i Gud sin plan for menneskja.⁴

2. Moderne variantar av kristendommen.

Korleis kan ein ta stilling til det moderne og framleis vera innafor ei kristen trusramme? I moderne teologi reknar ein med fleire måtar å takla dette problemet på. Ein strategi ein kan velja er å tilpassa seg det moderne eller moderniseringa av religionen. Denne forma for modernisering av kristendommen går ut på å ta opp i seg element frå det moderne samfunnet som eigentleg ikkje hoyrer "naturleg" heime i ei rett tru innafor kristendommen. Då kan ein t.d. ta avstand frå jomfrufødsel ved å visa til moderne medisinsk vitskap, samstundes som ein likevel opprettheld ei kristen tru på Jesus Kristus. Sekulariseringsteologane kallar dette for hengjeving til Gud utan dogmer: Ein forkastar ikkje utan vidare ritual og sakrament, men inkorporerer dei i ein modernisert religion. Ein har likevel ikkje gått så langt som humanetikarane som ikkje lenger vil ha noko med det religiøse å gjera, men som aksepterer det moderne menneske si "trong" for religion og religiøs praksis. I denne grupperinga har folk ofte ei utdanning av moderne art, medisinsk, teknisk, vitskapleg m.v.. Ofte ser det ut til at denne gruppa kristne har det religiøse perspektivet ved tilværet som ein hobby, ein hobby på linje med frimerkesamling.

Ein annan måte å stilla seg i høve til det moderne på er å trekka seg tilbake frå samfunnet, som ein måte å ta avstand frå det nye på. Denne måten å stilla seg i høve til det moderne på, viser seg ved at dei som har trekt seg tilbake ofte kler seg "uniformt", ikkje vil betala skattar og avgifter, at dei er økonomisk sjølvforsynte, at dei er ikkje-politiske/militærnektrar. Dei vil heller ikkje ha noko med moderne massemediar å gjera. Oftast er dei ikkje busette i storbyar, men i "landlege omgjevnader". Me tenkjer ofte på eksentriske sekter med eit aggressivt tilhøve til omverda, når me tenkjer på kristne som har trekt seg heilt ut av samfunnet.

Dei oppfattar det moderne som irrelevant for deira syn på meininga med livet. Desse tilbaktrukne kristne sektene har ofte gode bibelkunnskapar og opererer ofte på eit høgt teologisk nivå. Det finst òg andre måtar å ta avstand frå det moderne på innafor krisatendomen som går ut på å

nokon *førestillinger* om sanning, menn og kvinner. Å forska på kva for førestillinger det er tale om, kva for reelle, *sosialt verkande* førestillinger me omgjer oss med, det er feminismen sitt teoretiske prosjekt. Å ta stilling til om me vil *reprodusera* desse førestillingane eller om me vil freista *endra* dei, det er feminismen sitt politiske prosjekt.

¹ Dette skal Lacan ha sagt på eit seminar om "det kvinnelege" i 1973, kor han reiste den psykoanalytiske diskursen som eit alternativ til kvinnerorsla sin politiske diskurs. Sjå Lise Busk Jensen: "Dette er ikke en kvinde", i *Kultur & Klasse* nr. 62. 1988, s. 38.

² Intervjuet er prenta i det franske avantgardetidsskriftet *Tel Quel* nr. 59, 1973. Jfr. op.cit. note 54.

³ Eg ser det som naudsynt å sjå bort frå ei rad teoretiske områder, og skil heller ikkje skarpt mellom postmoderne teoretikarar som Lyotard og Baudrillard eller poststrukturalistiske, lacan'ske og dekonstruktivistiske tendensar. Dessutan refererer eg fyrst og fremst til franske postmoderne teoretikarar.

⁴ Denne inndelinga er det vanleg å tilleggja semiotikaren og psykoanalytikaren Julia Kristeva. Ein oversiktleg og lettfatteleg presentasjon av den moderne feminismen si utvikling finn ein hjå Sven Storelv: "Kvinnenatur, Kvinnespål, Kvinnelig skrivemåte; Helene Cixous og Julia Kristeva" i *Tribune* nr. 6, 1984.

⁵ Julia Kristeva: "Le temps des femmes" [1979], eng. utg. "Women's time" i *Signs* 1981.

⁶ Jean-François Lyotard: "Kvindelighed i metasproget" [1977] i Marie Louise Svane og Tania Ørum (red.): *Kon og Moderne Tider*, Tiderne Skifter, Kbh. 1991, s. 166.

⁷ op.cit.

⁸ Sjå t.d. Christie McDonald sitt intervju med Jaques Derrida: "Koreografier" i Svane og Ørum (red.): *Kon og Moderne Tider*, s. 180. [Fallosentrisme] er ein term som Derrida sjølv står for. Det er ein kombinasjon av uttrykket *fallosentrisme*, mykje brukt i feministisk litteraturkritikk (t.d. Hélène Cixous og Julia Kristeva), og Derrida sin eigen term *logosentrisme*. Med fallosentrisme er meint eit system som tillegg fallos'en stor symbolsk kraft og som ser på fallos'en som ei kjelde til makt. Eit patriarkalsk samfunn er fallosentrisk. Logosentrisme er eit ord Derrida brukar som ein diagnose på den vestlege tenkjinga.

⁹ Lyotard: "One of the things at stake in Women's Struggles" i Sub-Stance no. 20, 1978.

¹⁰ Jfr. Tania Ørum: "Hvor så vi henne" i *Kon og Moderne Tider*, s. 20

¹¹ "One of the Things...", (1978), s. 14f.

¹² Lyotard: "Kvindelighed i metasproget", s. 166.

¹³ Derrida: "Koreografier", s. 137f.

¹⁴ Theresa de Lauretis handsamar dette spørsmålet i essayet "Semiotics and Experience" i *Alice Doesn't*, London, 1984.

¹⁵ Jfr. Alice Jardine: "Erfaringens død" [1985] i *Kon og Moderne Tider*.

¹⁶ Lyotard: "Kvindelighed...", s. 167.

¹⁷ op.cit. s. 165.

¹⁸ Jfr. Derrida i "Koreografier".

¹⁹ Jfr. Gayatri C. Spivak: "Displacement and the Discourse of Woman" i *Derrida and Displacement*, Bloomington, Indiana, 1983.

²⁰ Jean Baudrillard: *Forforelse*, Sjakalen Århus 1985

²¹ Spivak, op.cit.

²² Helene Cixous: *At komme til skriften* 1977

²³ Cixous, op.cit.

²⁴ Luce Irigaray: "This sex which is not one" [1977] i Mars, E and Courtivon, I *New French Feminism*, Brighton: Harvester 1980

²⁵ Nancy Chodorow: *The Reproduction of Mothering* [1978]

²⁶ Julia Kristeva: "Stabat Mater" [1977] i Toril Moi: *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell, 1986.

²⁷ Det er likevel ein viktig skilnad mellom dei to teoretikarane: Der Chodorow interesserer seg for moderskapet sine sosiale funksjonar, sokjer Kristeva moderskapet sin representasjon i språket.

²⁸ Kristeva: "Motherhood According to Giovanni Bellini" i *Desire in Language*, N.Y.: Colombia University Press, 1980.

²⁹ Lise Busk Jensen: "Dette er ikke en kvinde" i *Kultur & Klasse*, nr. 62 1988, s. 52.

³⁰ Derrida: "Koreografier", *Kon og Moderne Tider*, s. 178f.

DEN TEOLOGISKE FORSTÅINGAAV SEKULAR- ISERING

av Katrine Lund

Innleiing: Kristendommen sitt "fall".

At kristendommen har forfalle er noko alle kjenner til, men få veit kva det vil seia. Vil det seia at det vestlege menneskje har slutta med å stå i høve til det kristne livssynet? Ein kan reisa spørsmålet om det er mogleg å sleppa bort frå dei kristne aspekta ved den vestlege kulturen. Gjer ein det, er det nettopp fordi "det moderne" er tufta på kristendommen og denne sine ideal. Mange teologar har vore opptekne av *korleis* det moderne er tufta på kristendommen. Dei forankrar denne *sekulariseringa* i det gamle testamentet. Dette er det semje om, men det finst òg skildringar av det sekulariserte samfunnet som *retorisk* og med omsyn til *forteljingstrukturar* er i slekt med metaforar og forteljingar ein finn i Bibelen.

For å demonstrera dette har eg i ein annan sammenheng analysert nokre av tekstane til den rumenske religionsvitaren Mircea Eliade. Det er stor semje mellom dei lærde om at han tek avstand frå det kristne ideinhaldet, om at det var maktpåliggjande for han å fri seg frå dette ideinhaldet.

Det var nettopp difor, seier ein, at han så inngående og over ein lang tidsperiode studerte det indiske verdsbiletet og gjorde seg flid med å visa at "det heilage" står i eit dialektisk tilhøve til "det profane".² Denne oppfatninga av Eliade si forsking er for unyansert. Eliade er oppteken av at religion er eit fenomen som ikkje kan forklara, berre opplevast, og ei nærlæring av arbeida hans fører fort fram til droftinga av den vestlege kulturen sin mangel på ein religiøs aktivitet basert på oppleveling og innleving. Det religiøse er ein opplevingsdimensjon. Dette er eit underliggende tema i arbeida hans.

Eliade meinar at religion er strukturar i medvitet og ikkje stadier i historia. Det er difor han kan hevda at det berre er den opplevde dimensjonen av "det heilage" som har gått tapt i den moderne vestlige verden. Symbola har mista "meiningane" sine. Han omtalar dette tapet som "det andre faller", dvs. sekularisering. Eliade vil at forskinga hans, i tillegg til å bidra til den komparative religionsvitenskapen, òg skal gjera det mogleg for det moderne menneske å

problema innafor feminismen. Ved å reprodusera metaforane, førestillingane, det uutsage i kulturen, overleverer me dei som sanningar som effektivt kan halda fram med å underminera politiske tiltak for likeverd og maktbalanse mellom kjønna.

Jakta på kjerna i det kvinnelege.

Postmoderne teoretikarar har, ved å understreka den metaforiske karakteren til kjønnsparadigmet, blottlagt det uklåre omgrepet om subjektet som kvinneforskinga til no har klart seg med. Ved å setja subjektet sin identitet på dagsordenen, har dei makta å kasta tvil over kva prefikset i kvinneforsking eigentleg står for.

I staden for å forkasta ideen om noko essensielt kvinneleg, synes likevel "angsten" for at det skal koma eit post- framfor nemninga feminism, redsla for at feminismen kan vera dod, å motivera ytterlegare innsats for å finna "kjerna i det kvinnelege".

Det er godt mogleg å sjå den nye interessa for biologi hjå ein del feministar i dette perspektivet. Helene Cixous sørkjer, som nemnt, ei kvinneleg skrift som ho meinar går dikerte ut frå den biologiske kroppen.²³ Luce Irigaray uteiar ein tenkje- og skrivemåte ut frå fordoblinga til dei kvinnelege kjønnsleppene, i motsetnad til den mannelege forma sin einskap i penis'en sitt bilet.²⁴ Nancy Chodorow²⁵ og Julia Kristeva²⁶ understrekar, kvar på si side, at jentene sin identifikasjon med modrene sine er grunnlaget for den kvinnelege identiteten. Det moderlege vert altså sett på som kjerna i det kvinnelege.²⁷ Moderskapet er den einaste funksjonen ved "det Annet kjønn" som me kan vera trygge på å tilskriva eksistens, hevdar Kristeva.²⁸

Denne tendensen til biologisk nyorientering innan feministane sine rekker, spring ut av eit ynskje om å forstå, eller i det minste tematisera, tilhøvet mellom biologi og erfaring. Dette tilhøvet har vore tematisert i uminnelege tider. Når det no ser ut til å ha fått ny aktualitet, skuldast dette ikkje minst spørsmålet om kva moderskapet betyr. Interessa kring moderskapet sin betydning kan forståast som ein reaksjon på det postmoderne utspelet om at det språklege teiknet "kvinn" er utan ei kvar stabil mening.

At kvinner blir – eller kan bli – mødre er biologisk betinga. (I fylge statistikken kan dette, i alle høve mellombels, ikkje seiast å vera kjønnsnøytralt. Så får tida vise om den genteknologiske forskinga greier å feia moderskapsdebatten av banen.) Og at kvinnene såleis tileignar seg nokre särleger

erfaringar og utviklar nokre särlege evner ville vera urimeleg å oversjå. Problemet i den biologiske orienteringa, både utifrå eit postmoderne synspunkt og slik eg ser det, er likevel tendensen til å, på bakgrunn av nokre biologiske forhold (t.d. evna til å føde), trekka slutningar om kva moderskapet betyr i eit universelt og ahistorisk perspektiv. Ein knyter moderskapet til ein idé om "autentisk" erfaring, utan å setja spørjeteikn ved om moderskapet betyr det same i ulike kulturar, sosiale lag eller historiske periodar. Og i forlenging av dette ser ein moderskapet som ei slags kjerne i det kvinnelege. Moderskapet ser såleis ut til å representera ein särleg kvinneleg identitet, i tydinga ei invariabel og substansiell kjerne, som såleis skulle vera ei og den same for alle kvinner.

Det er på bakgrunn av ei slik forståing av den biologiske nyorienteringa innan feministane sine rekjer at eg vil slutta meg til Lise Busk Jensen når ho seier at:

"Begreberne om kvindelige erfaringer og kvindelig selvforståelse må ses som en restauration af kvindesynsvinkelen, en tilbagevending til gynokritikken efter det dekonstruksjonistiske angreb".²⁹

En biologisk orientering treng likevel ikkje å bera med seg eit syn på kvinner sine särlege erfaringar som noko universelt, ahistorisk og uforanderleg. Tilhøvet mellom biologi og erfaring inngår i den generelle relativismedebatten, diskusjonen om tilhøvet mellom natur og kultur, mellom det objektivt sanne eller universelle og det relative. Problemet i denne debatten er at ein gjerne tek standpunkt for det eine, med ein påfylgjande bagatellisering av det andre, utan å sjå at desse posisjonane er abstrakte storleikar som ikkje kan tenkast uavhengige av kvarandre. Ein tenkjer seg relativisme og absolutisme som absolutte (dvs. som ubetinga) storleikar. Spørsmålet om kva identitet er, kan illustrera kva eg meinar.

Gynokritikken såg identitet som ein invariabel og substansiell storlek, knytta til biologisk kjønn. Som fylgje av dette såg dei den biologiske kjønnsforskjellen som grunnlaget for einkvar annan forskjell. Slik kunne dei operera med ein kvinneleg synsvinkel som dei såg på som kvalitativt forskjelleg frå ein mannleg synsvinkel. Dei postmoderne teoretikarane forkastar på si side einkvar idé om identitet, då dei ser på denne som uttrykk for ei vestleg trøng til å plassera

og lokalisera objekt, normar og sanningar.³⁰ Resonnementet ser ut til å vera at sidan kjønnsforskjellen er ein språkleg konstruksjon, er han *meiningslaus*. Dei postmoderne tenkjarane si forståing av identitet er altså den same som 70-tals-feministane si, berre med negativt forteikn. Og det ser ut til å vera den same identitetstenkinga som ligg til grunn i ein del nyare feminism, både den som leitar etter "kjerna i det kvinnelege" og den som forkastar eikvar førestilling om identitet.

Eg meinar ikkje med dette at ein skal avvikla kvinneforskinga. Eg meinar heller ikkje at postmoderne teoriar og dekonstruksjonistiske strategiar ikkje kan vera nyttige i feministiske samanheng. Desse har nettopp vist seg nyttige, ved å synleggjera det uklåre subjektsomgrepet som til no har lege til grunn for kvinneforskinga. Men om kvinneforskinga held fram med å stilla dei same spørsmåla kring Kvina sin särlege identitet, vil ho koma ut med dei same svara som før: Kvina finst – eller Kvina finst ikkje.

Alt er relativt.

Innafor ei postmoderne ramme for forståing ser utsegna "alt er relativt" ut til å bety "det finst inga sanning". Ein blandar såleis saman relative sanningar med ein idé om absolutte sanningar. Kanskje er denne samanblandinga uttrykk for eit medvite forsøk på å gjera det tydelegare at relative sanningar ofte vert sett på som metaphysiske storleikar. Om så er tilfellet kan ein oppnå, som t.d. i tilfellet med kvinneforskinga, at tilsynelatande naturlege tilhøve blir problematisert. For ikkje nok ein gong å gje seg over til metaphysiske spekulasjonar er det likevel viktig å ha syn for kor lett det er å slutta frå kultur til natur, dvs. frå det kulturelt spesifikke til det universelle. Dette tyder på den andre sida *ikkje* at det ikkje finst sanningar som verkar som absolute sanningar innafor særskilde kontekstar. Og det er desse relative sanningane som etter mitt syn må vera feminismen sine objekt.

Ein kan gjerne hevda at kjønnsforskjellen er ein språkleg konstruksjon. Dette tyder ikkje at forskjellen er *meiningslaus*, men at han må forståast i den kulturelle konteksten han inngår i. Korkje Kvina eller Mannen finst som ahistoriske, autentiske storleikar. Problema kring (kjønns-)identitet er tvert om alltid ein historisk spesifikk og prinsipielt foranderleg problematikk.



Dette undergav ikkje det feministiske prosjektet om å synleggjera "kvinnekulturar". Prosjekt av denne typen går inn i eit meir omfattande arbeid med å synleggjera det systematisk marginaliserte. Å forkasta studiet av kvinner i historia ville vera det same som å lukka dørene for viktige delar av vår kultur si historie, og såleis for noko av grunnlaget for vår eiga sjølvforståing. Tilhøvet mellom reelle sosiale og økonomiske skilnader mellom kvinner og menn innan ein relativt avgrensa historisk og kulturell kontekst, relatert til kvinner og menn sine reelle posisjonar innan andre historiske og kulturelle kontekstar er difor ikkje det same som å venga tilbake til 70-talet si einsidige jakt på formodre eller gynokritikken sin essensialisme. Det er tvert om snakk om ein anti-essensialisme, ein feminism som ikkje fokuserer på Kvina (med stor K), men på empiriske kvinner.

Tilsvarande kan ein seia at oppblomstrande interessa for biologi i nyare feminism ikke naudsynlegvis er ei restaurering av den essensialistiske feminismen på 70-talet, med mindre denne biologien er å forstå som Grunnlaget for ei Kvinneleg sjølvforståing eller ein kvinneleg identitet. Det kan tvert om vera fruktbart å orientera seg mot biologien og freista forstå t.d. vestlege, kvite kvinner sine erfaringar med moderskapet, – ikkje for å kunna fastleggja "kjerna i det kvinnelege", men for å lata kvinner i vår kultur koma til orde med sine kulturelle erfaringar.

Om Sanninga ikkje finst, og om Mannen og Kvina ikkje finst som absolute storleikar, så tyder ikkje dette at ein i ein kultur, eit samfunnslag eller ein historisk periode ikkje har

finnes en materie, hvorpå denne fornuft indskriver eller indskriver sig, samt at materien og fornufta er forskjellige¹² er, i likskap med forestillinga om framsteget, mellom dei tankemønstra som har vorte grundig underminert av postmoderne tenkjarar. Dekonstruksjon og postmodernisme har såleis rokka ved det metodiske grunnlaget til kvindeforskinga. Hjå Derrida heiter det:

[E]fter at kvindebevægelsen har ... tilegnet sig en historie, ... må kvindebevægelsen måske nu give afkald på en alt for let form for fremskriftstro, når det drejer sig om å vurdere denne historie. ... Denne historie fører med sig den ældgamle drøm om gentilegnelse, "frigørelse", autonomi, herredømme, kort sagt hele metafysikkens og technē's kortege".¹³

Dei postmoderne teoriane ställer feminismen andsyne nokre grunnleggande problem som lyt takast opp til vurdering.

* Dersom ein må gje opp framsteget og frigjeringa som truverdige mål, kva er då feministen sitt prospekt?

* Frigjøringsprosjektet er knytt til eit ynskje om å gjera kvinner (og menn) medvitne om kva situasjonen er. Om no ideen om medviten kontroll og fornufta sitt herredome ikkje lenger kan oppretthaldas, korleis skal då feministane arbeida for å gjera folk medvitne?

* Ein har skaffa både kvinnerørsla og kvindeforskinga eit grunnlag ved å visa til kvinner sine særlege erfaringar. Dersom kjønnsforskjellen, som postmoderne teoretikarar hevdar, er ein språkleg og kulturell konstruksjon, korleis kan ein då snakka om kvinner sine særlege erfaringar?¹⁴

* Dersom subjektet er fragmentert og desentrert, dersom betydninga er ustabile og "royndomen" opployser seg framfor augo våre, er det då i det heile mogleg å snakka om "erfaring"?¹⁵

Eg skal ikkje her freista gjeva svar på desse uhyre vanskelege spørsmåla, men konsentrera meg om det som i den nærværande samanhengen framstår som det viktigaste:

subjektsomgrepet, eller meir presist: kvinneomgrepet. Fyljer ein Derrida, så går

"historien om den kontinuerlige utvikling og fremskridtet ... i kvindebevægelsens tilfelde ud på at genvinde kvindens egen essens, hendes egen specifikke forskel, kort sagt en forestilling om kvindens «sandhed»". [s. 176]

Men finst det ei sanning om kvinna, dvs. finst det, eller kan det finnast ein Kvinneleg Identitet? Dersom kjønna er definert posisjonelt som språklege teikn, vert det problematisk å gjennomføra ein analyse som tek utgangspunkt i ideen om om ei universell og essensiell kvinne sonn er subjekt og objekt i eitt. Dersom det er like vanskeleg å ta utgangspunkt i den vestlege, borgarlege, heteroseksuelle, kvite kvinna sine erfaringar for å undersøkja kvinner sine sosiale erfaringar, som det er å forestilla seg Den Universelle Mannen, er det då nokon meinings i å retta forskinga si mot biologiske kvinner? Det store arbeidet som er i gang med å synleggjera ein tilsidelagt kvinnekultur tek seg i dette lyset ut som ein tvilsam operasjon.

Utråd dei postmoderne forståingsrammene må kvindeforskinga gje avkall på å definera ein kvinneleg essens og å representera sanninga om kjønnet. Slik sett kjem dei kanskje til å undergrava sin eigen posisjon ved å kasta tvil over kva prefikset i kvindeforskning eigentleg står for. Om det ikkje finst nokon kvinneleg essens, om Kvinnan ikkje eksisterer, kven er då kvinnørøsla sitt subjekt? Og i forlenginga av dette: om den einskilde kvinnan ikkje kan representera heile kvinnekjønnet, kva er det då som sameiner studiar av kvinner til eit prosjekt som ein kan kalla kvindeforskning?

Det postmoderne sett med eit feministisk blikk.

No kan ein jo spørja seg om ikkje dei postmoderne teoretikarane legg ein smule for mykje vekt på opplysing og fragmentering. Rett nok er ikkje verda særleg velordna eller rimeleg, men ein eller annan form for treigleik eller (u)orden held - trass i alt - det daglege tilværet på plass, slik at ein kan ferdast relativt førtseileg i verda. Frå ein feministisk posisjon er det dessutan vanskeleg å oversjå at tradisjonelle former for kjønnsskilje, arbeidsdeling mellom kjønna og kjønnstypisk åtferd og framferd stadig vert haldne ved like,

sjølv om tradisjonelle forestillingar om at "ein mann er ein mann og ei kvinne er ei kvinne" og skiljet mellom kjønna, ser ut til å opploysa seg i motstridande biletet. Feministar har hatt og har eit skarpt blikk for det treige og fastlåste mønster i den kulturutviklinga der dei postmoderne først og fremst ser skred og opplysing.

Ein kan dessutan spørja seg kva dei postmoderne teoretikarane ser når dei fokuserer på "opplysingstendensane" i samfunnet. Er Guds død, historias død, dei store forteljingane sin død, eit skremsebilete av ei verd som er ramma av omfattande verdinihilisme, eller er det tvert om ein visjon om ei verd frigjort frå "fornuftens sitt åk"? Som ein allusjon til Freud sitt velkjend spørsmål: "Kya vil kvinna?", kunne ein frå ein feministisk posisjon spørja: kva vil dei postmoderne teoretikarane?

Ynskje om å koma seg bort frå den tradisjonelle maskuline posisjonen ser ut til å vera felles for dei mannlige postmoderne tenkjarane. Men kva er det dei vender seg mot?

Lyotard ynskjer å sleppa bort frå den mannlige filosofen sin posisjon, ut av metaspråket til den filosofiske tradisjonen. Det me må, seier han i ein spissformulering, er å "lave hele vort tidslrum og hele vores logik om på grundlag av ikke-centralisme, ikke finalitet, og ikke-sandhed".¹⁶ Han ser metaspråka som ein "teori-fiktion" og føreslår at me går i gang med å "arbeide med fiktionens kup, og ikke med hypoteser og teorier; det ville være den bedste måde for den talende at gjøre sig *kvindeleg* på."¹⁷

Derrida syns på si side å meina at eit kvart sok etter identitet, for ikkje å snakka om ein autonom eller frigjort kvinneleg identitet, er eit futilt prosjekt som høgst stemplar seg sjølv som fastbunde i maktforestillingar og metafysiske illusionar.¹⁸ Samstundes ser han den dekonstruksjonistiske framgangsmåten som ein *kvinneleg* strategi. Og den idealposisjonen Derrida ynskjer seg er, i følgje Derrida-eksperten Gayatri C. Spivak, posisjonen til den ålmektige mor.¹⁹

Jean Baudrillard tilrår "*kvinneleg forfaring*" som ein strategi som underminerer alle formar for makt (noko han knyter saman med noko mannleg), opployser kjønnssorskellar og alle distinksjonar mellom royndom og simulasjon, overflate og djupn.²⁰

Dei postmoderne menna sitt strev etter ein "annan"-posisjon liknar, som me ser, slåande på den "mannlege" forskinga som i daglegspråket, trass i at Mannen som det essensielt maskuline ikkje kan eksistere utan eit essensialistisk kjønnssyn. Feministar og postmoderne tenkjarar aviser eit essensialistisk kjønnssyn. Likevel held ein metafora ved like. Dette er, slik eg ser det, eit av dei grunnleggjande

menna sine lengslar og angstførestillingar spring saman. Er me her vitne til ei remytfisering av det kvinnelege, bortafor dekonstruksjonen av dei tradisjonelle skiljene mellom kjønna?

Feminisme og det kvinnelege.

Eit liknande paradoks synes å liggja like under overflata i debatten mellom feministar i dag. Ei rad feministar, mellom dei Gayatri Spivak, spør seg til dømes korleis ei kvinne kan plassera seg som dekonstruksjonist. For dersom dei postmoderne menna lengtar etter ein kvinneleg posisjon bortafor den maskuline kulturtradisjonen, korleis kan då ei kvinne nerma seg ein slik posisjon? Og korleis kan kvinner dekonstruera subjektet dersom det ikkje ein gong er utvikla nokon kvinneleg subjektivitet? Korleis kan kvinner gå inn i ein fallisk diskurs som per definisjon plasserer dei utover.²¹

Problemstillingar av denne typen ser eg som symptomatiske for kulturtreteoretikarane, og mellom dei både postmoderne teoretikarar og feministar, sin *samamblanding* av empiriske kvinner på den ein sida og Kvinnan eller "det kvinnelege" på den andre. I tråd med denne samamblandinga ser eg òg Helene Cixous sitt forvar for ein "kvinneleg skrivemåte" (*l'écriture féminine*). Cixous sitt kvinnespråk er ein alternativ skrivemåte og eit angrep på den vitskaplege diskursen. Visionane hennar snur seg om biologien sin erobring av skrifta. Ho prøver å la kroppen uttrykka seg direkte i skriftspråket.²² Men kvifor kalla denne skrivemåten for kvinneleg? Sjølv hevdar ho at dei fremste representantane for denne feminine skrivemåten er menn. Kvifor då reprodusera omgropa, og med det ideane om det feminine og det maskuline som då skulle residera i kvart eit menneske? I staden for å bli oppheva, vert dikotomien reproduksjonert i ein meir subtil form, -tilslørt og dermed vanskelegare å angripa.

"Kvinnan eksisterer ikkje!", sa Lacan. Kvinnan eksisterer kanskje ikkje i språket, men forestillinga om "det kvinnelege" lever i beste velgjande. "Det kvinnelege" som metafor for avmakt, det sårbare og det passive er framleis tett knytta til våre opplevingar av empiriske kvinner. Mannen eksisterer i språket, som "Mennesket". "Det mannlige" som metafor for makt, dominans og det aktive vert halde ved like så vel i forskinga som i daglegspråket, trass i at Mannen som det essensielt maskuline ikkje kan eksistere utan eit essensialistisk kjønnssyn. Feministar og postmoderne tenkjarar aviser eit essensialistisk kjønnssyn. Likevel held ein metafora ved like. Dette er, slik eg ser det, eit av dei grunnleggjande

for ein postfeminisme?

Siktemålet med denne artikkelen er å dra opp nokre liner og å peika på nokre posisjonar i tilhøvet mellom feministisk og postmoderne tenking, då med særleg syn på kva det er rimeleg å forstå med "feminisme" i dag. Korkje "postmodernisme" eller "feminisme" er nemningar for einskaplege skular eller teoriar. Dette skuldast m.a. at omgrepet har ulik utviklingshistorie og avgrensing i ulike land. Eg brukar "postmodernisme" i ei relativt laus tyding, som ei nemning på ei rad skifte i haldningar, teoretiske innfallsvinklar, politiske og kunstnarlege strategiar som har funne stad dei siste tjue åra. Det som her fangar mi interesse er korleis desse endringane i tankemønster står i høve til ulike feministiske posisjonar³.

"Feminisme" utgjer heller ikkje noko eintydig teoretisk felt, men feministar har likevel ei sams interesse: å endra dei rådande makttilhøva mellom kjønna i samfunnet vårt. Dette ligg til grunn for alle feministiske prosjekt, uavhengig av dei forskjellige strategiane eller tankesettet ein elles gjer seg bruk av. I eit historisk perspektiv ser ein klare tendensar til at moderne feminism har vore koncentrert kring ulike kvinneomgrep. I den andre fasen vart den tidlegare skjulte og påstått mannlege synsvinkelen, vendt til ein openlys kvinneleg. Ein opererte med eit positivt omgrep om skilnad, der den kvinnelige biologien vart utpeika som den fundamentale bakgrunnen for den skilnaden feminismen, eller det ein meir presist kallar gynokritikken, ettersøkte. Gynokritikken såg kvinnene som subjekt i deira *eiga* verd, og såg heile verda frå denne subjektsposisjonen. Mellom anna som ein reaksjon på dette biologisk funderte kvinneomgrep, vender nyare fransk feminism seg mot språket og dette si evne til å reprodusera *forspillingar* om kvinne. I denne fasen vert dikotomine mann/kvinne forkasta, saman med all annan tale om identitet⁵. Det er i denne fasen av den moderne feminismen si utvikling ein finn likskapstrekk med ein del postmoderne tenking.

Felles interesser.

Feministar og postmodernistar kan seiast å ha felles interesser i å dekonstruera og omfortolka den vestlege kulturen sine verdiar og den tradisjonelle patriarkalske ordenen som herskar i denne kulturen. Frå feministisk hold har ein ofte hevda at den rådande oppfatninga av royndomen, framstillings- og argumentasjonsforma i vår kultur allereie på førehand er fastlagt utfrå menn sine premissar, som marginaliserer kvinner. Jean-François Lyotard kjem dette

mot den samfunnsmessige forskjellsbehandlinga av kjønna. Denne første fasen sitt ideologikritiske blikk på det mannlige verdsbilete, vart svekka til fordel for den andre fasen si jakt på formødre som skulle supplera dette verdsbiletet med kvinnehistorie og kvinnekultur. I denne fasen ser ein at litteraturvitenskapen søker etter ein eigen "kvinneleg skrivemåte", filmforskinga etter eit kvinneleg filmspråk, medan samfunnsvitskapen, gjennom empiriske undersøkingar, ynskjer å gjera kvinne synleg. Det framkjem ei rad teoriar om "kvinnelighet".

Den franske feminismen sitt internasjonale gjennombrot blir ofte sett på som ein tredje fase i den moderne feminismen si utvikling. Forskinga vender seg mot språket og dette si evne til å reprodusera kulturelle verdiar. Feminismen freistar å avdekkje språklege strukturar som ber med seg vestleg og borgarleg ideologi, grunnlagt på ulik maktfordeling mellom kjønna. Ein dekonstruksjon av språket blir med dette sett på som ein føresetnad for kvinnene si frigjering.

Problemet i den første fasen var det tomme og ahistoriske kvinneomgrep. I den andre fasen vart den tidlegare skjulte og påstått mannlege synsvinkelen, vendt til ein openlys kvinneleg. Ein opererte med eit positivt omgrep om skilnad, der den kvinnelige biologien vart utpeika som den fundamentale bakgrunnen for den skilnaden feminismen, eller det ein meir presist kallar gynokritikken, ettersøkte. Gynokritikken såg kvinnene som subjekt i deira *eiga* verd, og såg heile verda frå denne subjektsposisjonen. Mellom anna som ein reaksjon på dette biologisk funderte kvinneomgrep, vender nyare fransk feminism seg mot språket og dette si evne til å reprodusera *forspillingar* om kvinne. I denne fasen vert dikotomine mann/kvinne forkasta, saman med all annan tale om identitet⁵. Det er i denne fasen av den moderne feminismen si utvikling ein finn likskapstrekk med ein del postmoderne tenking.

Nokre utviklingstrekk.

Feministisk forsking har gjennomgått ei utvikling i tre stadier: frå ei *likertetrarsle* tidleg på 70-talet, via eit syn på kjønn som likeverdige, men operererande i to fråskilde sfærar, fram til ein no – i ein sakalla postmoderne kultursituasjon – har vendt interessa mot språk og epistemologi.⁴

Likerettsorsla på 70-talet koncentrerte seg om kampen

synspunktet i møte. Han seier:

"Grænsen mellom de to køn adskiller ikke to dele af den samme sociale helhet, ... den er den brudlinje, der afskærer noget empirisk givet, kvinderne, det store ukendte, fra den transcedente eller den transcedentale orden, som forsøger at give det en mening".⁶

Det er kanskje først og fremst retten til å gje mening Lyotard angrip. Og det er her han ser sambandet mellom filosofisk metaspåk og det han kallar "politiske fallokrati": "den aktivitet som mændene faktisk forbeholder sig selv, fremstår som retten til å give mening".⁷ I forlenging av dette har postmoderne teoretikarar, som feministane, gjort merksam på korleis skilnaden mellom kjønna er nytta som ein grunnleggjande metafor i den vestlege kulturtradisjonen. Dei binare polane i språket, og tenkinga som er karakteristisk for den vestlege kulturen, vert drege inn under kjønna. Nokre feministar har gjort forsok på å argumentera mot denne fordelinga av kjønnsmerka trek på empirisk og naturalistisk grunnlag. Postmoderne tenkarar og franskinspirerte feministar har først og fremst sett det som eit spørsmål om distribusjon av betydninga innafor den symbolske orden. Til domes framhevar Jaques Derrida at denne tendensen til å tenkja i binære motsetnader er ein del av ein *fallokentrisme* i den vestlege kulturtradisjonen.⁸

Lyotard karakteriserer på si side den vestlege distribusjonen av betydninga som eit metaspåk gjennomsyrat av ein fallokratisk tenkje- og skrivemåte.⁹

Oppelinga i det eine (det mannlige) andsyns det andre (det kvinnelige) er alltid hierarkisk. Derrida skildrar set som ein supplementsligikk innebygd i den vestlege måten å tenkja på, kor visse ting er definerte som marginale, irrelevant eller supplementære, men som ved nærmare lesing å visa seg å vera av sentral betydning for hovudargumentasjonen.¹⁰ Slik har alltid negative termar, det urekkelege, det som er annleis, vorte skuva over til den kvinnelige posisjonen som ein føresetnad for å kunna konstruera ein samanhengende einskapleg identitet i den mannlige posisjonen. Kvinnene sin kamp handlar difor om å øydeleggja metaspåka, meinar Lyotard, ettersom metaspåka allereie er "maskulinitet" sitt språk i vestleg forstand.¹¹ Det er i den same anda ein kan forstå Lacan si vidgjetne utsegn om at Kvinner ikkje eksisterer. Kvinner eksisterer



Julia Kristeva

sjølvsga, men ikkje Kvinner med stor K og i bestemt form. Det "evig kvinnelige" er ein kulturell og språkleg konstruksjon.

Postmoderne tenkarar kjem, som me ser, deler av den feministiske tenkinga i møte. Samstundes trugar dei postmoderne vurderingane med å undergrave kvinneforskinga sitt grunnlag. Postmodernistane sine forsøk på å så tvil om dei viktigaste drivkraftene og målsettjingane i den moderne epoken, rammar og kvinneforskinga sitt prosjekt..

Feminisme sett med eit postmoderne blikk.

Feminisme er som fenomen naudsynlegvis ein del av den vestlege verda si kulturhistorie. Dei har tenkt og talt og handla innafor den moderne perioden sine forståingsmonster. Som andre revolusjonære rørsler kan ein sjå kvinnerorsla som uttrykk for ein av dei store narrative figurane i den moderne perioden: Den som skildrar gangen frå undertrykking til frigjering.

Denne figuren opererer innafor eit tankemønster kor det skjulte, det underliggende, er det eigentlege og ekte, medan overflata, det synlege, er noko forvrengt. Ein slik tankegang har som føresetnad ein fornuft som kan skjelne mellom det tilsynelatande og det eigentleg – og med det gjev krav på Sanning, Objektivitet og Viten. Forestillinga om undertrykking og frigjering fell dessutan inn under det ålmenne omgrepet om framsteget.

Prinsippet om at det finst "en fordelende fornuft, at der



kva

Eit forsøk på
bestemma feminismen
sin status i ei
(post)modern
kultursituasjon

tyder

"feminisme' i dag?

av Liv Hausken

"**Kvinna eksisterer ikkje**", sa Lacan. Kvinner kan aldri oppnå den fridomen dei kjempar for. Dei eksisterer ikkje i språket sin symbolske orden, anna enn som ein negasjon. Dei kvinnene som samlar seg under feminismebanneret, tek på seg denne negative identiteten.¹ Denne og liknande yttringar frå postmoderne teoretikarar, ser ut til å stilla spørjeteikn ved kvinnerørsla sitt prosjekt. For så vidt som kvinnen eksisterer, finst ho utafor språket og ideologiane,

sa Kristeva. Kvinnen er det som ikkje let seg representera.² Kva er det som har fått i stand dette møtet mellom postmodernisme og feminismen, og kva for vektforskyvingar, innan feminismen, er denne dialogen eit teikn på? Møtet mellom postmoderne teoretikarar og feministar har provosert fram nokre viktige problemstillingar som har lege latent i feminismen. Spørsmålet er kva for konsekvensar dette møtet har for feminismen som politisk prosjekt. Er tida inne

15



verdt å merkja seg at bøndene så og seiа var fråverande i målreisinga på vestlandet den første tida. Berre den seinare stortingsmannen Hjalmar Løberg (1830-1906) som dreiv gard på Årstad var med frå byrjinga av.

Henrik Krohn (1826-79) var ein av dei største bond- og nasjonalromantikarane i si tid, og hadde ikkje som Arne Garborg (1851-1924) syn for skuggesidene ved bondelivet. Han reiste til sjøs ei tid, men valte altså å verta målmann, journalist og diktar, og eit år etter at "Namnlaus-krinsen" var gått i opploysing, gav han ut bladet "Ferdamannen". Dette bladet var ei tid på 1860 -talet det einaste landsmaalsbladet ved sida av Vinje sitt "Dølen", og til liks med Vinje dreiv Krohn bladet heilt åleina. Det gjekk trått og bladet gjekk inn i 1867, men tiltaket vart lagt merkje til, og Krohn fekk mange brev med ynskje om eit nytt blad og om at det vart skipa eit mållag. Til dømes sende Aasta Hansteen, den kjende kvinnedoktoren, brev til Krohn der ho uttrykte ynskje nettopp om noko slikt.

Tida var mogen

Prahl hadde skrive "Ny Hungrvekja", Georg Grieg (1826-1910) var i ferd med å omsetja Markus-evangeliet som kom i 1870, Kristofer Janson (1841-1917) hadde alt i 1861 skrive nokre landsmaalsdikt i "Studenterblader" og gav i 1865 ut to forteljingar under overskrifta "Fraa Bygdom" og Krohn gav sjølv ut "Smaakvede" i 1867. Den 21. januar 1868 møtte i alt trettiseks menn ein stad i Bergen og skipa "Vestmannalaget".

To månader seinare vart "Det Norske Samlaget" skipa i Christiania. Formannen i dette andre mållaget i Noreg, Hagbart Emanuel Berner (1839-1920), var god ven med Krohn. Berner og Krohn ville gjerne arbeida nært saman, men Olaus Fjørtoft (som då var styremedlem i "Samlaget") sette seg imot. I 1872 kasta Berner Fjørtoft ut av samlaget, men dei to mållaga drog likevel i kvar si lei. Bergensarane heldt møter og samankomstar med musikk og leik, medan målmennna i Christiania var mest interesserte i å gje ut bøker.

Vestmannalaget var svært aktivt i 1870-åra. Laget hadde fire boktrykkarar og -handlarar og gav ut mange bøker, men viktigast var vel tidsskriftet "Fraa By og Bygd". Det fanst ikkje så mange nynorskblad i denne tida, og dei som fanst, klarde ikkje overleva meir enn ei kort tid. "Maaltosten" kom ut med fem nummer frå 1874-75, "Finnmarkingen" kom med to nummer i 1875 og "Heimen" med fire same året. Berre Olaus Fjørtoft gav ut blad over eit lengere tidsrom. "Svein Uredd" kom ut mellom 1868 og 1870. Dette fekk

eit framhald i "Andvake" frå og med 1871, men viktigare enn Fjørtoft sine forsøk var fel "Fram" som kom ut mellom 1871 og 1874.

"Fraa By og Bygd" kom ut i Bergen frå 1870-79 og hadde omlag fem hundre tingarar. Det var Henrik Krohn som dreiv gjennom at Vestmannalaget skulle gje ut eit tidsskrift og etter at "Dolen" gjekk inn då Vinje døydde den 30. juli 1870, framstod "Fraa By og Bygd" som det viktigaste tidsskriftet på landsmaal. Mellom dei som skrev i tidsskriftet finn ein namn som Arne Garborg, John Klæbo, Andreas Austlid, Hans Mo og Olav Lofthus og mange andre i tillegg til dei som var medlemmer i Vestmannalaget.

Oppsving og nedtur

1876 vart eit stort år for laget. Då fekk Kristofer Nagel Janson diktarlon saman med folk som Jonas Lie, Bjørnstjerne Bjørnson og Henrik Ibsen. Året før hadde Janson gjeve ut den store historiske romanen "Fraa Dansketidi" som vekte heftig strid, men diktarlona var eit teikn på anerkjenning både for Janson personleg og for vestmennna sitt arbeid. Arne Garborg, som hadde Janson som eitt av sine store førebilete, forsvarte denne boka mot motstandarane av ho i to år, og boka førte til at Garborg for alvor tok til å nytt landsmaal. I 1877 tok han over formannsvervet i Det Norske Samlaget etter Berner, og vart etter kvart den leiande figuren i nynorsk målreisinga utover i 1880 -åra.

Etter sju feite kjem det sju magre, og med året 1879 gjekk det brått nedover for Vestmannalaget. Henrik Krohn døydde på Stedje i Sogndal, Kristofer Janson drog på foredragsreise til USA og vart der i tolv år. Olav Lofthus hadde sidan 1870 vore knytt til Bergens Tidende som redaktør og hadde lite tid til laget. Georg Grieg drog seg heilt attende og Jan Prahl hadde for lengst reist til Nederland. Eldsjelene forsvann og Vestmannalaget fekk ikkje eit nytt oppsving før langt inn i 1890 -åra.

I dag er desse eldsjelene stort sett gløymde. Men vestmannalaget er det framleis liv i. Den 21. januar i år kunne Ludvig Jerdal og frendane hans feira laget sin 125 års dag. For dei fleste av oss er dette laget for konservativt/radikalt, men medlemmane er samfunnsengasjerte borgarar som inngjer respekt. Bladet TAL ynskjer til lukke med jubileumsåret.

[stykket er noko redigert. Red.]

Vestmannalaget
— eit gløymd
mållag?

AV SVEN-ERIK HUBACEK

“Eg elskar
deg mitt fædre Mål,
um enn i fillor
klædt.....”

Kristofer Janson (Norske Dikt 1867)

Eg elskar

Målstrev konservativt eller radikalt?

Namn som Ivar Aasen, Aasmund Olavsson Vinje og Arne Garborg er ofte nemnde når det er tale om målreisinga dei fyrste tretti åra. Det finst lite interesse for andre målmenn i denne tida. Olaus Fjørtoft (1846-77) blir gjerne nemnt som eit døme på radikalt “maalstrev”, fordi han hadde ein ortofon skrivemåte, dvs. han skreiv sånn som han snakk. Du har sikkert hørt om “Vestmannalaget”, men har du hørt namna Henrik Krohn og Kristofer Janson? – Nei? – Dei fylgjande linene skal fortelja deg litt om ukjende folk som gjorde eit viktig arbeid innan målreisinga i 1860 og -70 åra.

Vestmennene i Bergen var radikale på den måten at dei ville bryta over tvert med det rådande skriftspråket i Noreg. Dei ville tilbake til røtene, ikkje for å riva dei over, men for å ta dei fram i lyset. Dei var byfolk og kunne ikkje ta utgangspunkt i talemålet sitt for å bryta med det dansk-norske skriftspråket. Difor vende dei seg til gamalnorsk. Det var vanskeleg for dei å læra dette framandarta språket, men i Marius Nygaard (1838-1912) fann dei ein sær ihuga lærar som gav dei kunnskapar til å gå igang med å endra skriftspråket. Vestmenna gjekk altså hardt ut mot dansk-norsken. Kven var dei og kva var motivasjonen deira for å skipa “Vestmannalaget” i Bergen, den 21. januar 1868?

Kulturell og økonomisk elite

Ein veit ikkje sikkert korleis desse bygutane vart kjende med kvarandre, men ein veit at Georg Grieg, Henrik Krohn og Kristofer Janson alle var firmenningar med Edvard Grieg. Familiane Grieg, Krohn og Janson var i tillegg til slektskapen bundne saman av rikdom og konservative meininger. Dei hadde store husvære og kom gjerne saman til fest i høve store hendingar som brydlaup og dåp. Kanskje traff gutane kvarandre på Damsgård hovedgård som var Janson-familien sitt gods? Det er i alle høve i dette konservative rikmannsmiljøet ein finn røtene til det radikale Vestmannalaget. Ein kan godt seia at dei var så politisk konservative at dei vart radikale målmenn.

Det vert sagt at Bjørnstjerne Bjørnson, som var sceneinstruktor ved Den Nationale Scene, hadde sterkt påverknad på dei unge målmenn, men bergensarane hadde stor innverknad på Bjørnson òg. Nygaard hadde sett om “Et farligt Frieri” til landsmaal, og dette måtte Janson fortelja Bjørnson så ofte han kunne. I denne tida byrja Bjørnson òg å lesa gamalnorsk, men grammatikken vart for

vanskeleg for han. Han gav opp og skreiv ein del artiklar der han gjekk laus på desse “galningane”, men stilte seg i sluttun av 1860-åra nøytral. På 70-talet vart han og Janson grannar på Aulestad i Gudbrandsdalen og det finst enno mange brev frå korrespondansen deira på universitetsbiblioteket i Oslo.

Tidlege forsøk

Det er uvisst kva tid desse gutane verkeleg danna ein fast krins med “landsmaal” som hovudemne. Ein veit at nokon av dei var medlemmer i ein “Forening af 22. desember” skipa i 1845 og med tilknyting til teaterfolk og handelsmenn, men denne foreininga vart sprengd av Georg og Henrik Krohn, Jan Prahl og Joachim A. Krüger i 1861. Truleg vart motsetjinga for store mellom dei radikale målmenn og dei dansk-norske konservative.

Etter at “foreningen” hadde gått i opplysing, skipa den vesle gruppa av radikale krinsen “Namnlaus” i 1862. Dei gav også ut eit handskrive blad med same namnet, men desse er, med unntak av nokre få ark, borte alle saman. Laget hadde aldri meir enn 20 medlemmer og vart opployst utpå hausten 1864. Ein veit ikkje så mykje om kva dei dreiv med i “Namnlaus”, men ein veit at dei stilte seg på Tyskland si side, då den dansk-tyske krigen byrja i 1864. Hatet mot Danmark var stort og underleg. Det ser ein om ein les i Henrik Fasmer Prahl (1833-1921) si bok “Ny Hungrvelja” som kom ut i 1858. Her ser me tydeleg at han nesten skreiv gamalnorsk. For at De skal få eit lite inntrykk av boka, vil eg sitera dei to første setningane:

“Visuidiul hava heimlat Nordmonnum eitt gullaldarbokverk² og eitt mål. I detta bokverk kann folket skygna³ sig sjelft i fjerrläg land, bornslig dyrkandi ágiligi⁴ gudar, å hitt stig, kvar mannin i oss inki hevir annat at gera enn at skelva, og haus hasta gledi lytr vera vid blot at auka sinn harm og naud til söka gudauma dessa;....”

Prahl nekta å skriva dansk i boka si. Nederst på siden ser ein fotnotane Prahl gav til dei vanskelegaste orda, og som De ser er dei på tysk! Prahl forstod godt at denne målforma ikkje hadde noko framtid. Men i motsetnad til dei andre språkrøtarane, som etter 1864 stort sett retta seg etter Aasen sitt normal-landsmaal, heldt han fast på denne forma, sjølv då han seinare vart lækjar i Utrecht. Eit slikt hat mot alt dansk ser ein òg teikn på hjå Krohn. Krohn var imot hjelp frå Noreg til Danmark i den dansk-tyske krigen og gjekk så langt som å kalla slik hjelp for landssvik: “Eg vil protestera mot slikt Landssvik so lengje dar er Ande i meg”. Det er

mangfaldet under eitt omgrep om kultur og ei som, nettopp med utgangspunkt i eit omgrep om kultur, understrekar dette mangfaldet på alle nivå. Innafor desse to rørslene finn ein ulike utgangspunkt og fagtradisjonar som dei siste tjue åra har nerma seg kvarandre. Denne tilnerminga har vore med på å visa ut skiljet mellom kven som hører til i kva for ei rørsle, og det rår ei slags babelsk forvirring mellom akademikarar verda over.

Dei to grunntendensane i måten å tenkja det kulturelle på har ei felles matrise i den europeiske filosofiske tradisjonen frå antikken. Før profesjonaliseringa og differensieringa skaut fart på 1800-talet, fanst ikkje dei inndelingane i fag og fagtradisjonar ein har i dag, og for å spora denne felles matrisa skal eg difor kort streka opp etymologien til ordet kultur, og skissera dei ulike tradisjonane.

2. Etymologi.

Det latinske verbet *colo* bøyar ein slik: *Colo, colui, cultum, colere*. Verbet er grunnleggjande forbunde med landbruk og omfattar ein heil familie av ulike tydingar. Det kan såleis tyda å dyrka, passa, pleia og omarbeida noko. Fyrst og fremst jorda, planter og dyr, men det kan også brukast om det å bu ein stad, og om å utsmykka eller dekorera noko. Likeins kan det tyde det å dyrka, akta og æra gudane, eller eit menneske ein forgudar. Vårt ord kultur spring ut frå substantivformen til den tredje bøyingen — *cultum* — som er *cultura*. Denne bøyingen vert òg substantivert som *cultus*, og som ein ser er det eit nært samband mellom vår bruk av orda og dei opphavlege tydingane.

Den vidare latinske preginga av ordet gjekk føre seg i nær tilknyting til den greske tanken om *paiadeia*. Plutarch og Cicero talar såleis om *cultura animi*. Både cultura og cultus vert her knytt til ein danningsprosess, der ein legg vekt på å dyrka ånda og ha omsorg for sin eigen og andre sin sjelelege vokster — særleg for born og unge. Dette vart av St. Augustin sett på som heidensk og hovmodig, så når han snakkar om cultura animi er det med vekt på at Gud, ikkje einskildindividet, er målet for dyrkinga av sjelalivet. Ikkje ånda, men Anden. Cultura animi vert såleis ekvivalent med *Cultura Dei*. Det er ved å gje avkall på sjølv å villa styra utviklinga av det sjelelege og opna seg for Gud at ein kan oppnå ei harmonisk sjolvutvikling.

I renessansen grip Francis Bacon tilbake til Cicero si forestilling om ei direkte og sjølvstendig åndspleie, i det han brukar ordet *Cultura* i samband med utdanning og sjolvutvikling. Gradvis finn ordet veg inn i dei europeiske språka. Fyrst i vitskaplege samanhengar, seinare i daglegspråket. Ordet sin veg inn i engelsk, fransk og tysk var sjølv sagt ikkje den same, og dette forholdet legg grunnlaget for dei ulike tradisjonane me har for bruken av ordet i dag. Thomas Hobbes foreslår t.d. i *Leviathan* at ein skil mellom cultur og cultus. Eit slikt skilje finn ein korkje hjå Cicero eller St. Augustin.

3. Tradisjonar.

For Hobbes har dei to orda ei felles og nyttemessig grunntyding, i det dei begge har med det arbeidet eit menneske utever på noko, for å oppnå ein fordel. Dette arbeidet er grunnleggjande sett av to slag. Ein har for det første det arbeidet med ting som er underlagt den einskilde si makt, og der fordelen fylgjer som ein naturleg konsekvens av arbeidet. Det kan vera slike ting som dyrking av jorda, handverk av ulike slag, oppseding av borna osv. For dette arbeidet reserverer han nemninga *culture*. For det andre har ein det arbeidet som går ut på å vinne gunst hjå ei sterke makt. Ei sterke makt kan ein ikkje tvinga, den må ein gjera til lags på ei eller anna vis. Dyrkinga tek her form av ei tilbeding. Det kan vera den elskande som dyrkar elskeden sin, sleipingen som innnyndar seg hos herskaren, talaren som leifar for publikum eller den truande som dyrkar Guden sin. Om denne typen bearbeiding, brukar Hobbes ordet *cultus*.

Her ser ein ei forskuing i bruken av ordet, bort frå vektlegginga av det prosessuelle, mot resultatet av denne prosessen. Ein får forestillinga om det kultiverte mennesket som skal seg ut, på den eine sida frå det ukultiverte, og på den andre frå det utvendige og tillært. Målet for danningsprosessen er å bli "a man of culture", og det vert ein ikkje over natta. Den åndelege modninga krev lang tid og rett stad. Dette heng saman med at ein byrjar brukar ordet på samfunnsmessig plan òg. Ein kan då finna ordet bruk om dei føresetnadene og tilhova som må liggja til rettes for at den individuelle danningsprosessen skal finna stad, eller ein finn det bruk om kjenneteikn dei kultiverte har, som "den gemene hop" ikkje har. Vidare vert det brukar som nemning på heile samfunn eller folkegrupper. Desse var då *kulturfolk* til skilnad frå ville og barbariske *naturfolk*.

Denne vektlegginga av resultatet av danningsprosessen gjorde kultur til eit viktig ord for borgarskapet i europa. I opposisjon til adelens var dei motstandarar av nedarva særrettar. Dei som merkte seg ut med evner og innsats, skulle få høgare status og meir innverknad på samfunnsforholda. Kulturen og danningen skulle vera open for alle, men berre dei som greidde å tileigna seg dette på eiga hand hadde borgarrett i samfunnet. Var du fattig var det fordi du var lat eller dum eller begge deler. Likeins var den aristokratiske og dekadente lediggangen ikkje eit teikn på dannning, men på forfall og sjukdom, skjult bak ei polert overflate.

Når det gjeld tilhøvet mellom ulike folkegrupper på internasjonalt plan, vart det raskt slik at det ein før hadde kalla mangel på kultur vart sett på som ein særskild form for kultur. Alle folkeslag har kultur, og skilnadene mellom folk er nettopp eit resultat av dei har ulik kultur. For opplysningsfilosofen Voltaire er kulturen det som skapar skilnad, medan naturen er det menneske har sams med dyra. Samstundes er kultur det som skil oss frå dyra og gjer at me alle er mennesje trass i alle skilnaden. Kultur er på ein gong noko som gjev menneska identitet og skapar skilnader mellom dei. Omgrepet kultur er både generisk og differensielt.

Dette sosiale omgrepet om kultur vert på slutten av 1700-talet og i byrjinga av den nittande sekelen gjenstand for ei historisering, særleg innafor den tyske idealismen og romantikken. Ein tenkjer seg her ein gradvis og historisk kultiveringsprosess som alle folkeslag tek del i. Omgrepet om kultur vert her skuva meir i retning av det prosessuelle. Ikkje i tilknyting til individet først og fremst, men til det samfunnsmessige planet. Denne historiseringa er igjen ofte knytta til ei hierarkisering, der fortidige trinn i historia til europeiske folk svarar til notidige kulturtrinn hjå ikkje-europeiske folkeslag. Ein tenkjer seg ei utvikling og eit kultursentrum som breier seg uteover i periferien, der ein no kan finna element av den kulturen som òg fanst i sentrum for lenge sidan.

Knytta til forestillinga om ein utviklingsprosess, står omgrepet om kultur av og til i eit spenningsforhold til omgrepet om sivilisasjon, men som oftast brukar ein dei om kvarandre. Når ein skil dei frå kvarandre er kultur nemninga for den individuelle utviklingsprosessen og har

moralsk og intellektuell klang. Sivilisasjon er knytt til den sosiale eller samfunnsmessige utviklinga som har politiske og legale undertonar. Det moderne seier ein i dag, og får med seg både. Dette gjeld den engelske såvel som den fransk og dels den tyske tradisjonen.

I den tyske tradisjonen står omgrepet om kultur først og fremst i eit spenningsforhold til omgrepet om "Bildung" eller dannning. "Bildung" er då det som er knytta til den individuelle utviklinga, medan "Kultur" er knytta til det sosiale. "Civilisation" er ofta negativt lada, i det det er nemning for det polerte, utvendige og mekaniske. Ein ser kultur som det som har med åndeleg vokster å gjera, medan sivilisasjon har eit nærrare samband med det materielle. Dette er likevel berre ein tendens og dannar ikkje noko eintydig bilet. Wilhelm von Humboldt snur t.d. om på dette sistnemte forholdet mellom sivilisasjon og kultur, slik at kultur har med den materielle utviklinga å gjera og sivilisasjon med åndeleg forfining.

I vitskapleg samanheng står Johann Gottfried Herder sitt verk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (kom ut mellom 1787 og 1791) sentralt. Det går ei line frå Herder via Gustav E. Klemm til E.B. Tylor. Tylor si bok *Primitive Culture* (1871) er rekna for å vera den viktigast hjørnestenen i grunnlegginga av den moderne antropologien.

Med Herder får ordet kultur eit mykke breiare bruksområde. Han framhevar til liks med Voltaire at alle folkeslag har kultur og at omgrepet både er generisk og differensielt på same tid. Omgrepet kjem såleis til å omfatta alle sider ved livet til eit folk. Åndelege og materielle resultat i form av språk, religion, tenking, vitskap, politikk, rett, sedvanar, normar, reiskapar, transportmidlar osv. Her er ikkje noko skilje mellom kultur og kult, eller mellom kultur og sivilisasjon.

I motsetnad til Voltaire, sökjer Herder konsekvent å avhierarkisera omgrepet. Opplysningsfilosofane sine forestillinger om kultur var etter Herder si mening uttrykk for eit europeisk (og særleg fransk) hovmot. Denne avhierarkiseringa gjekk så langt at det nesten resulterte i ei omvendt hierarkisering, der dei tidlegare nedvurderte kulturane vart opphøgde som opphavlege og ekte i sin eigen rett, kanskje òg i høve til den europeiske kulturen.



1. "Kultur", "kultur!" og "kultur?".

Men kva er kultur for noko? For oss er det med kultur som det var for St. Augustin med tid: Me veit kva det er, men når nokon ber oss fortelja kva det er, veit me det ikkje lenger. Me er inneforstått med kva kultur er, det er sjovsagt for oss. Til dagleg brukar me t.d. ord som kulturmjølk, "kroppskultur", "leirkultur", "politisk kultur", "finkultur" og "massekultur" osv. Eg spurde onkelen min kva kultur er. "Kultur det er gamle ting dét", svara han, men nye ting er òg kultur. Alt er kultur.

For dei fleste har kultur å gjera med ein måte å leva på – ein livsstil. Ein lever sunt eller usunt. Ein er stilig eller ustilig. Ein er skarp eller dum. Ein er kultivert eller ukultivert. Ein driv sport, berre ser på sport eller hatar sport. Ein et helsekost, vanleg mat eller skrapmat. Ein er vinnartypen, "hvermannsentypen" eller tapartypen. Ein meinar at teater er kultur, at sport er kultur eller at pils er kultur. Og alle ser me ned på «dei andre» – dei som ikkje er, gjer og meinar som oss. Ein kan jamvel meina storparten av dette utan at det valdar ein særleg store problem.

Politikarar, akademikarar, kunstnarar og "vanlege folk" er stadig på banen i "kulturdebatten" og talar om krise, anten det no gjeld språkrøkta, demokratiet, miljøet, kristendommen, den (u)skjöne(lege) kunsten, innvandringa, likestillinga eller incest-ofra. Det er altså eit særmerkje ved kulturen vår å vera oppteken av kultur – og natur. Alle har nemleg sans for kultur, anten dei er elitistar, veit-ikkjemenneske, populistar, målfolk, eller litt av kvart.

Slik er det i den akademiske verda òg. Ein har "dei to kulturane" (natur- v.s. humanvitenskapane) som C.P. Snow i si tid kalla det. Ein har fagtradisjonar og skuledanningar der ein rir rundt på høge kjøphester og heilage kyr, der ein dyrkar heltane og gudane sine. Ein har dei ferske studentane som i møte med veteranane tek over bunader, talemåtar og veremåtar. Den norske akademiske kulturen har sine eigne kultar og passasje-ritar som stor seg til den tyske, den franske, den russiske, den engelske og den amerikanske kulturtradisjonen.

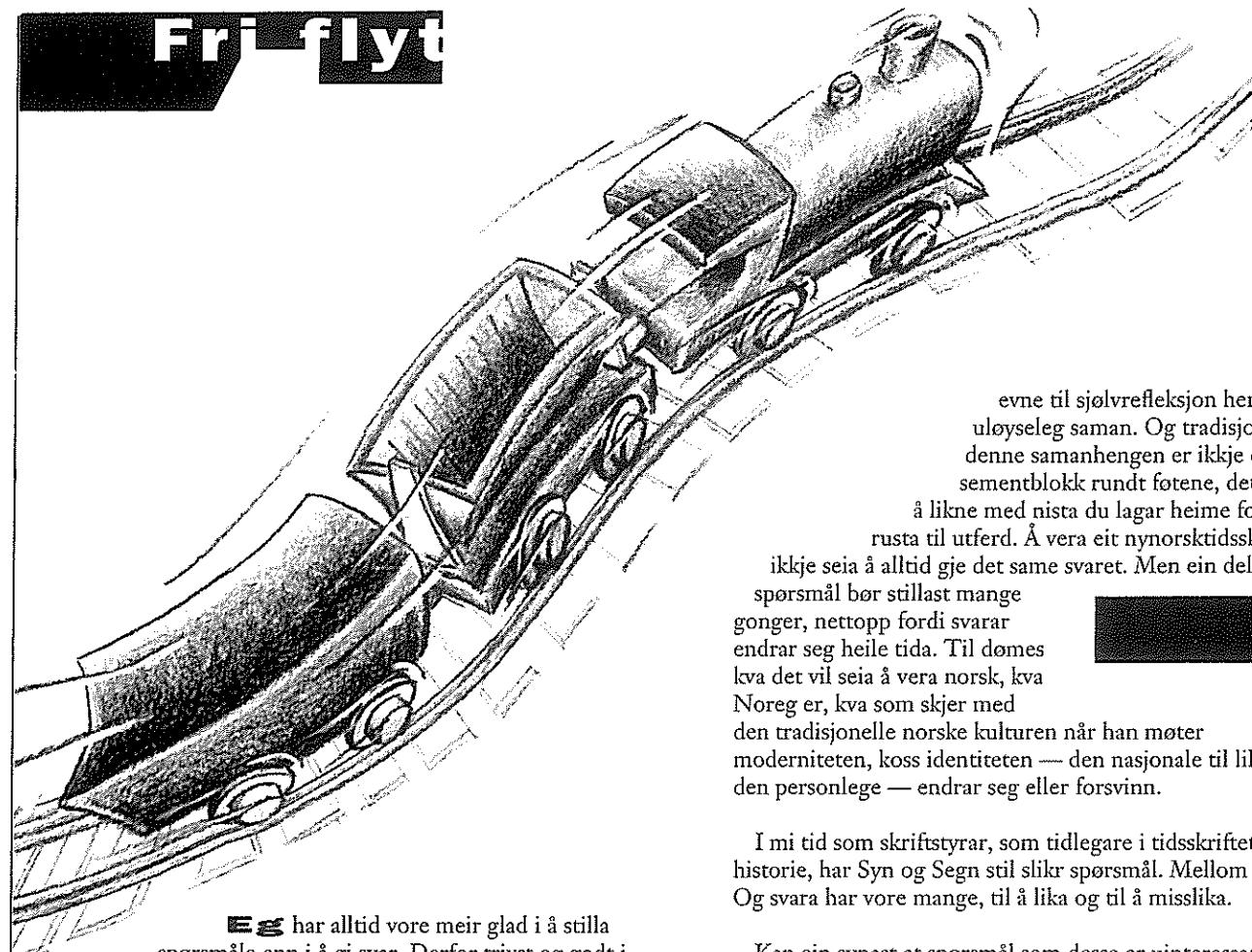
Innafor kulturvirkskapane finn ein stort sett to rørsler (eller kulturar?): Ei som prøver å samla det kulturelle

Det er mykje snakk om identitet for tida.

Personleg identitet, nasjonal identitet, europeisk identitet og – verdsidentitet? Alt dette snakket om identitet involverer ordet kultur. Det er kulturell identitet det er snakk om. Den europeiske kulturen, heiter det seg, er som eit lappeteppe. Dette fargesprakande lappverket framviser det som er særeigent for Europa. Einskaps og mangfald er stikkorda her. Det kulturelle mangfaldet er det som utgjer den europeiske identiteten. Europa er amerikanisert, heiter det vidare, og står i fare for å missa einskaps sin. No må denne identiteten byggjast opp igjen på gamle tufter – mangfaldet.

I E.F-striden vert dette framhalde av begge partar, men ein er ikkje samde om korleis nybyggjinga skal gå føre seg. Motstandarane meinar europeisk integrasjon vil utsletta mangfaldet og gjera oss til pøisetyskarar alle saman. Tilhengjarane meinar europeisk integrasjon vil ta vare på dette mangfaldet og tryggja det. Motstandarane legg opp til ein "nasjonal" strategi, tilhengjarane til ein "internasjonal". Eitt er sikkert: Den europeiske kulturen skal tryggjast, kosta kva det kosta vil.

Fri-flyt



Eg har alltid vore meir glad i å stilla spørsmåle enn i å gi svar. Derfor trivst eg godt i tidsskrift. Det gode tidsskriftet har fleire spørsmål enn svar, eller i det minste fleire ulike svar.

Syn og Segn har ein tradisjon å stå i. Nynorsk er ein ståstad å gjera seg tankar ut frå. Tankar som by- og bokmålstidsskrifta ikkje kan gjera seg, fordi dei ikkje kjenner ein slik tradisjon. Derfor meinar dei også at tradisjonen og refleksjonen over han er er uinteressant. Dette gret eg ikkje så mykje over, det er alltid ein ein fordel å kjenna fleire sider av same røyndomen, og synd for dei som ikkje gjer det. Nynorskfolk har i beste fall eit drøftande forhold til identitet og kultur, det er eit emne på nynorske temalister, det er problemstillingar som er med oss. Ekte folkeopplysing og

4

evne til sjølvrefleksjon heng uløyseleg saman. Og tradisjonen i denne samanhengen er ikkje ei sementblokk rundt fotene, det er meir å likne med nista du lagar heime for å vera rusta til utferd. Å vera eit nynorsktidsskrift vil ikkje seja å alltid gje det same svaret. Men ein del spørsmål bør stillast mange gonger, nettopp fordi svarar endrar seg heile tida. Til domes kva det vil seja å vera norsk, kva Noreg er, kva som skjer med den tradisjonelle norske kulturen når han møter moderniteten, koss identiteten — den nasjonale til liks med den personlege — endrar seg eller forsvinn.

I mi tid som skriftstyrar, som tidlegare i tidsskriftet si historie, har Syn og Segn stil slike spørsmål. Mellom anna. Og svara har vore mange, til å lika og til å misslika.

Kan ein synast at spørsmål som desse er uinteressante? Sjølvagt. Mellom dei som synest det er Finn Tveito. I Studvest 24. oktober 1991 kritiserer han Syn og Segn for å vera på leit etter kulturelle ankerfeste, etter kulturell og nasjonal identitet. Han manar fram ein skrekkvasjon av eit menneske som har gjennomdefinert seg sjølv og identiteten sin, og som dermed har lukka seg for det nye og ukjende. Eg trur nok han overvurderer tidsskriftet si gjennomslagskraft viss han trur Syn og Segn-lesarane blir slik av. Han undervurderer i alle fall skriftstyraren sine kritiske evner visshan trur det er slike zombiar eg vil skapa. Hadde målet til Syn og Segn vore å finna fram til ein identitet som skulle vera den einaste sanne for det moderne nynorskmeneske i Noreg i 1992, så hadde eg også blitt skremd, i stden for

å vera skriftstyrar. Men til forskjell frå Tveito, meiner eg det er viktig å spørja seg sjølv kven ein er og kor ein høyrer heime, frå tid til annan. Kven eine er som kvinne eller mann, som by- eller bygdemenneske, som norsk eller utlending, som ung eller gammal. Kve er annleis, kve er likt, koss kan ein læra meir om seg sjølv og verda rundt seg?

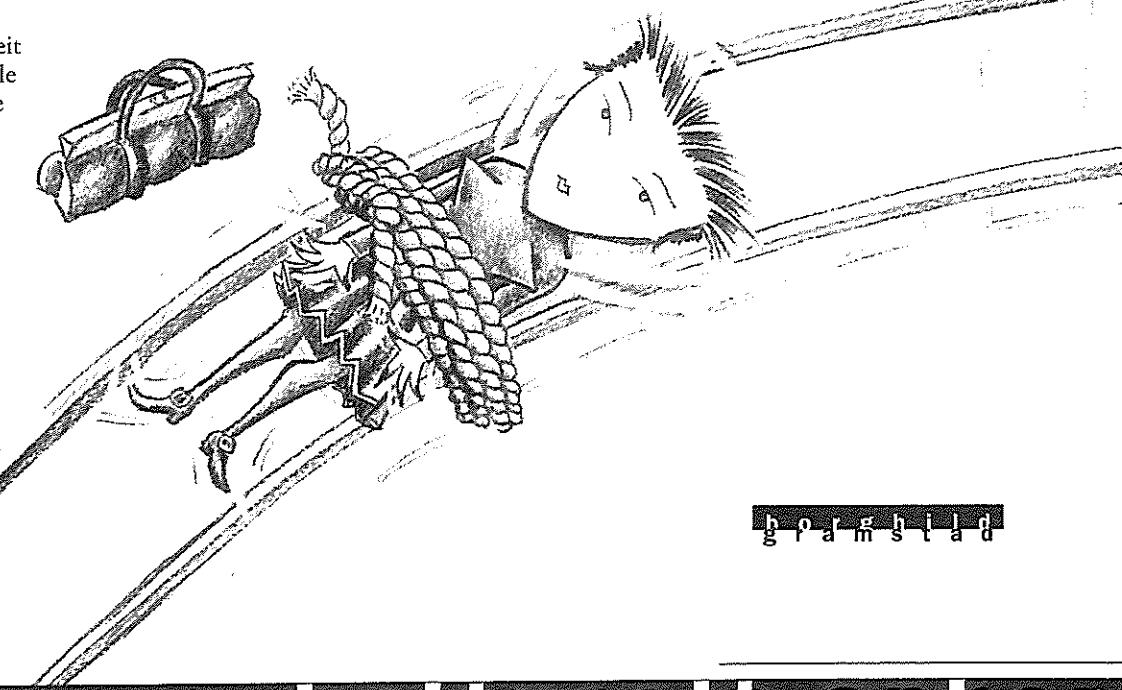
Eg trur ikkje at ein stengjer seg mot det framande dess meir ein veit om det heimslege. Snarare tvert imot, det er dei med svakast sjølbilete som er mest prega av framanfrykt. Det vil ikkje seja at ein skal bli så sjølvopptatt at alt kretsar den vidjetne navlen, men ein lærer også noko om andre av å sjå kritisk på seg sjølv.

No, meir enn nokon gong, er det viktig å halda levande ein reflektert og kritisk diskusjon om identitet og nasjonal eigenart. I ei tid der etniske grupper drep kvarandre med nasjonsomgrepet høgt heva, og der alle kappast om å vera

eller

"europeiske", må nokon ta ansvaret for at norsk eigenart ikkje blir redusert til kufteinpirerte

OL-drakter. Det er eit ansvar ingen kan aksle åleine, og eit område utan fasist. Nettopp derfor er det så spennande.



g p a r m h i l d

kulturelt anker

Er det interessant å veta kven ein er?

Bør ein drøfta sin eigen kultur?

Er det rå å vera urban og nynorsk på same tid?

Treng me kultuurelle ankerfeste?

Treng me den nynorske folkeopplysingstradisjonen?

Kva skal me med tidsskrift?

Framhald av vestlandsfa'n
Utgjeve av studentmålaget i Bergen

Ansvarlege bladstyrarar:
Kristin Otterlei
Ingmar Meland

Bladstyre:
Inge Helle
Atle Kold Hansen

Grafisk formgjevar:
Atle Kold Hansen

Lysingar:
1/1 side, kr. 1000
1/2 side, kr. 500
1/4 side, kr. 250

Bladet TAL
Kong Oscarsgt. 15
5017 BERGEN

Medarbeidarar i dette nummeret:

Borghild Gramstad (f. -63) Cand.
Polit. Hovudfag i media og
massekommunikasjon frå UiB.
Tidlegare bladstyrar i TAL. Tidlegare
bladstyrar i Syn & Segn. For tida
konsulent.

Liv Husken (f. -65). Cand. Philol.
Hovudfag i massekommunikasjon og
kulturformidling frå UiB.

Katrine Lund (f.). Cand. Philol.
Hovudfag i religionsvitenskap frå UiB.
For tida vikarieande amanuensis
ved religionsvitenskapleg institutt, UiB.

Ådne Lunde (f. -63). Journalist.

Siri Økland (f. -67).
Hovudlagsstudent ved
litteraturvitenskapleg institutt, UiB.

— **Det vert sagt** at livet er ei gåve, men kven er gjevaren? — *Ei gâve er kjenneteikna av at det er ein frivilleg disposisjon*, — altså kan eg gjera med livet mitt som eg vil. Men kan eg velje å ikkje ta imot denne gåva, — og dersom gjevaren er *død*; *saksoke eit eller anna bo?* — Kan eg seie: “Eg vil ikkje ha denne gåva. Ta ho tilbake!”? Eller kan eg byte henne og seie at eg heller vil ha ei anna gåva, eit anna liv, — *eventuellt at eg heller vil ha penger?* — Livet er ei pengegåve? Livet er ein kryssa sjekk? Livet er ein ferdig utfylt lottokupong? — *Eller som Zapffe sa det: “Livet er ein makrokosmisk tombola.”* — Rumlerumlerumle, Pling! — *Det minner meg om sondagane på bedehuset heime, ein blir berre sveitt og får ildt i magen av for mykje krem, og det gode formålet ser ein lite eller ikkje til.* — Dei seier òg at dei gamle er eldst. — *På den andre siden er dei yngste definitivt yngst, og KVA SA?* — Dei mellomaldrande mest mellomaldrande? Kva kjenneteiknar dei mellomaldrande? — *Dei mellomaldrande er dei som betalar minst inn og tek mest ut, og dessutan har dei verken danning eller moral.* — Dét har dei eldste og Nei fan òg dei mellomaldrande er snart eldst! Kva skal me gjera? — *Enkelt: Me betalar minst inn og tek mest ut og gløymer alt som kan minne om moral.* Eg for min del gler meg. — Eg for min del gler meg òg, men det der med å gløyma moralen var ikkje så lurt. Det er jo det som er inn no for tida. — *No for tida, ja, men inntil vidare syns eg ikkje me skal befte oss med kva som kan skje om ti år.* Det for me ta ei fortlopande vurdering av. — Ja, du meinar at me skal vera lure og ikkje tenkja på moral no når det er på mote, men om ti år når det ikkje lenger er inn, dvs. leva i no'et som om det var om ti år? No'et altså? — *Vel, tid er jo relative greier, det kan me likegodi ta konsekvensen av ned ein gong.* — Ja, naturlovene antek jo den same formen i alle inertialsystem. — *Dei seier at ein veit kva ein har, men ikkje kva ein får.* — Men som me har sett så er det omvendt: Me veit kva me får, men ikkje kva me har. — *Det kompliserer jo situasjonen ein*

liten snule. Kan det tenkast — at me tek feil? Ta til domes EF. Veit me kva me har eller veit me kva me får? — Kan me nyttja rasjonelle verktøy, eller skal me ta kjensleutbrot og intuisjon på alvor? Ta t.d. Ullensvang-møtet og avis-skriveriane etterpå. — Eg vil stilla spørsmål om ein i det heile kan skilja det rasjonelle frå det kjenslemessige. Vel er det ein viss orden oppi hovudet på dei fleste av oss, men det er etter mi meinig ikkje noko parla-mentarisk system med maktfordelingsprinsipp der fornuften er den dommande makta. — *Kva skulle i sâfall vere den lovgjevande?* — Og kva med den utøvande? — *Eg har hoyrt at identitetten er “noko i magen”, skal me ta identitetten på alvor eller skal vi stoppe den full av krem?* — Logisk sett er det ganske enkelt: A=A, dvs. mage = mage = krem = krem = jordbruksprodukt = noko i magen = identitet. — Med dette skulle det vera ført prov for at det rasjonelle som ligg under fornuften og magen som hoyret til det kroppslege er eitt. — *Og at krem er eit jordbruksprodukt, utan med dette å bli før pretensios.* — Altså kan me slutte at kropp og sjel heng saman. Kvifor insisterere på dette? Vel, det var ikkje me som tok til å tala om identitet. Her skal me ikkje ha nokon halvveis identitet. Alle veit at provinsane har sterkest identitet og alle veit at at dei store sentera er mest provinsielle. — *Geografi og baldningar er derimot ikkje det same. Kva får oss sâ til å kjope kjøphestane til ågerpris?* — Alle veit at ein i politikken driv med hestehandel og at det er om å gjera å tola mest. — *Spørsmålet blir om me har lommene fulle av kandis, og kven som blir nogg: Hesten eller bestebandlaren.* — Lat oss rekapitulere det som er sagt. Er det ein makrokosmisk tombola eller er det ein vanleg tombola? — *Er det dei eldste som vinn mest, og kven er eigentleg eldst: Dei som spelar tombola i sine eigne lommer eller dei som reiser til Brüssel med lommene fulle av kandis?* — Same kven eller kva, det er i alle hove tombola. — *Og ein skal ikkje boyre på alt som vert sagt,* — vert det sagt. — Tagnad no!

Ingmar Meland & Kristin Otterlei

Fri flyt eller kulturellt anker?

Borghild Gramstad får endeleg lov å svara.

4

Kultur og identitet

Ingmar Meland finn ikkje seg sjølv.

8

Vestmannalaget — eit gløymt målag?

Erik Hubachek legg inn frå "dølinja".

10

Gerhard Stoltz teiknar og fortel

Siri Økland samtalar med ein øybuar

14

Kringsjåteigen

Eit spananda tilbod frå TAL.

38

Vestlansfa'n

47

Baksida Gerhard Stoltz

48

Kva tyder "feminisme" i dag?
Liv Husken saumfer feminismen.

"Melleml guder og helte"
Har Katrine Lund mista trua på
teologien?

Willy Dahl
Ådne Lunde møter Melikor Pedersen.

