

Somatisk tro

Affekter i politisk overbevisning

Trond Gausdal



Masteroppgave i religionshistorie
Institutt for kulturhistorie og orientalske språk

60 studiepoeng

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2016

© Trond Gausdal

2016

Somatisk tro – Affekter i politisk overbevisning

Trond Gausdal

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Webergs printshop, Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven introduserer begrepet *somatisk tro* som et verktøy for å tolke affektiv meningsproduksjon og overbevisning. Basert på Mark Johnsons «embodied theory of meaning» argumenteres det for at kunnskap alltid er et både fysiologisk og kulturelt betinget fenomen som baserer seg på en fra før ubevisst kroppslig kunnskap – somatisk tro – opparbeidet gjennom mønstre i sansning og affekt. Denne kroppslige kunnskapen utgjør individuelle affektive *nomoi* som leves ut og artikuleres gjennom det Judith Butler kaller «the performativity of the *habitus*»: utøvende identitet som leses av omverden ut fra tilgjengelige lesemåter og behandler individet deretter. Konsekvensene for politisk legitimitet som resulterer fra ulike uttrykk for affektive *nomoi* sammenlignes ved å sidestille religiøse og kunstneriske ytringer slik de formuleres i bøkene *Rejoicing – Or the Torments of Religious Speech* av Bruno Latour og *En punkbønn – Musikk og aktivisme i Russland og Nord-Amerika* av Susanne Christensen, og se nærmere på hva de har til felles som estetiske formspråk. Dette for å se hvordan kroppslige uttrykk for affekt kan tolkes innenfor rammeverket Chantal Mouffe tegner opp for hegemonisk artikuleringsspraksis.

Innholdsfortegnelse

1	Introduksjon	1
1.1	Somatisk tro	1
1.2	Å leve sin tro: utøvende estetikk.....	3
1.3	Affekter i politisk tro.....	6
2	Første del: Somatisk tro	10
2.1	Hvorfor «somatisk tro»?	10
2.2	Somaestetikk	14
2.3	Bakgrunnen.....	15
2.4	Den affektive nomos og «the bodily doxa»	19
2.5	Leselighet, leseevne, agens	26
3	Religion og tilhørighet	32
3.1	Religionsdefinisjoner.....	34
3.2	Tilhørighet i Bruno Latours «Rejoicing – Or the Torments of Religious Speech»	40
3.3	Latours fem sannhetskrav i Christensens punkkultur.....	52
3.4	Slutninger.....	58
	Litteraturliste	61

1 Introduksjon

1.1 Somatisk tro

La oss først utviske skillet mellom kropp og sinn. Bildet av det rasjonelt tenkende mennesket – innehaver av kunnskap – kan vi bytte ut med bildet av en blindt famlende, kumulativt sansende kropp som tror. For å plassere dette prosjektet i det teoretiske landskapet, trives det godt innenfor Richard Shustermans *analytiske somaestetikk* slik han formulerer det i boken *Thinking through the body* – en disiplin hvis formål er å forklare somatisk persepsjon og væremåte og deres rolle innen kunnskapsproduksjon, adferd og verdensbilde. I tråd med et slikt formål, er det i denne oppgavens interesse å utvikle en fungerende konseptualisering av *somatisk tro* og å kartlegge de politiske implikasjonene som oppstår hvis et slikt begrep viser seg levedyktig.

Shusterman er en av flere som står for en korporlig vending i hvordan man forholder seg til erkjennelsesteoriens dualisme. Judith Butler, i sin tolkning av Simone de Beauvoir, oppsummerer de Beauvoirs posisjon som et forsøk for kvinner å få anerkjennelse som eksistensielle subjekter – anerkjennelse for at de er like mye sinn som de er kropp. Samtidig står de Beauvoir for en kritikk av den patriarkalske forståelsen av at mennesker – og menn i større grad enn kvinner – er sinn *mer* enn de er kropp. På tross av denne kritikken, argumenterer Butler, fremviser de Beauvoir et kroppssyn nedarvet fra hva Butler og Shusterman identifiserer som en kartesiansk tradisjon som opprettholder et ontologisk skille mellom kropp og sinn. Kroppen behandles i disse tilfellene som en livløs materiell korporalitet som krever animering av immateriell bevissthet. Kritikken makter dermed ikke å gå langt nok i å undergrave premisser som for Butler støtter opp om en undertrykkende samfunnsorden.

Nevrologen Robert A. Burton beskriver dette nedarvede menneskesynet som *myten om det autonome rasjonelle sinn* og gjør et poeng av at kroppsløs tenkning er en fysiologisk umulighet. Det sentrale problemet for denne myten er hva Burton kaller «the hidden layer» – en fysiologisk funksjon for tolkningen av sanseinntrykk som foregår utenfor og forut for bevissthet og som tolker basert på tidligere erfaring og genetisk predisposisjon før utvalgte,

fortolkede inntrykk sendes videre til bevisstheten. Om man velger å kalle det «the hidden layer», «underbevissthet», eller «bakgrunn» – et begrep som John R. Searle beskriver som en nevrofysiologisk funksjon som strukturerer bevissthet og skaper narrativ sammenheng og meningsinnhold – kan disse fortsatt rimelig trygt plasseres i en intuitivt sedvanlig *sinn-* kategori uten å skape de store problemene for tenkning. Spørsmålet gjenstår fortsatt i hvilken grad det er fornuftig å snakke om *somatisk tro*.

For å utvikle en forståelse av somatisk tro, vil det være nyttig å vende seg til Shustermans tolkning av John Dewey og det Dewey kaller en *situasjon*: en kontekstuell helhet som ligger i bakgrunnen av all persepsjon, bedømming, handling og tenkning, og som strukturerer erfaring og veileder forståelsen av denne. Ved å sammenligne dette begrepet med Judith Butlers konseptualisering av *kroppen som situasjon*, er det mulig å nærme seg en forståelse av hva somatisk tro innebærer. Med *kroppen som situasjon* beskriver Butler – med hensyn til kjønnsroller – kroppen som åsted for sosial tolkning der den for det første er objekt for kulturell fortolkning og for det andre åsted for egen videretolkning av denne. Kroppen som situasjon blir dermed en legemliggjøring av tolkningsmuligheter for kjønnsnormer, manifestert i måter å leve sin kropp og sitt kjønn på i tråd med eller avvikende fra disse. Anvendt i kombinasjon med Deweys situasjon kan kroppen som situasjon potensielt beskrive legemet i seg selv som den kontekstuelle helheten som ligger i bakgrunnen av persepsjon, bedømming, handling og tenkning – som strukturerer erfaring og veileder forståelsen – og ens somatiske tro forstås som den retning legemet veileder forståelse og levemåte.

For å klargjøre nærmere hva som legges i trosbegrepet denne oppgaven tar i bruk, er det verdt å nevne at idéen om det ikke-troende mennesket her blir regnet som en teoretisk og praktisk – fysiologisk – umulighet. Det er et trosbegrep nærmere Bourdieus *habitus* og estetikkens forståelse av smak mer enn religionshistoriens forståelse av tro som en lojalitet og hengivelse til noe eksternalisert annet (et hellig meningsinnhold, abstrakt eller konkret i form av en bok, rituelle handlinger, forhåndsdefinerte leveregler, m.m.). Slik eksternalisert tro vil også bli behandlet i denne oppgaven, men er ikke hva begrepet somatisk tro refererer til. Somatisk tro er en direkte konsekvens av kroppslig betingethet – det å leve en kropp som erfarer og dyttes til handling av kroppsfunksjoner, stimuli og tid. Kroppen avgjør, uavhengig fra bevissthet, hva som er nødvendig og tilstrekkelig informasjon for bevisstheten – hva som er nødvendig

og tilstrekkelig informasjon for å handle i verden. Dette er i følge Shusterman en av funksjonene for Deweys situasjon: å gi dømmekraften en følelse av hvilken mengde informasjon som er tilstrekkelig for å kunne gjennomføre en vurdering og regne den som gyldig og dermed ta en avgjørelse for videre handling.

Hva som er nødvendig og tilstrekkelig informasjon for å handle i verden, fra et fysiologisk perspektiv, er ikke samme spørsmål som hva såkalt korrekt eller ukorrekt, god eller dårlig informert handling vil være. Det er heller et spørsmål om hvilken informasjon som er tilstrekkelig for å få bevegelsesapparatet til å agere; hvilken informasjon som produserer det Burton kaller *følelsen av kunnskap* og hvilken informasjon som forstyrrer og forhindrer denne følelsen og i stedet for agens, resulterer, i beste fall, i refleksjon og videre overveielse, i verste fall usikkerhet, angst og handlingsvegring. Somatisk tro må dermed forstås som en kroppslig organisering, en ubevisst kontekstualisering av inntrykk som primært bygger på subjektiv erfaring og hvordan tanker *føles* innenfor fluksen kroppen som situasjon innebærer. Det er som et sett med somatiske preferanser somatisk tro nærmere er beslektet estetikkens smaksforståelse enn religionshistoriens trosforståelse. Dette er en distinksjon som blir videre behandlet i del 2 av denne oppgaven.

1.2 Å leve sin tro: utøvende estetikk

Om somatisk og religiøs tro meningsfullt kan separeres i to distinkte kategorier, er det fortsatt nødvendig å redegjøre for hvordan disse formene for tro interagerer og påvirker hverandre innenfor det rammeverket kroppen som situasjon – kroppen som både objekt og åsted for tolkning – tilbyr, og med det hvordan den noe ulne størrelsen «religion» påvirker menneskelig handling og tankesett. For å oppnå dette er det nødvendig å også klargjøre denne oppgavens bruk av religionsbegrepet. Uten å gå inn i noen omfattende diskusjon om hva begreper som «religion» og «religiøs tro» *bør* inneholde, velger denne oppgaven sine definisjoner ut fra deres egnethet for oppgavens formål: å bidra som en forklaringsmodell for overbevisning og sterk affeksjon tilknyttet former for normative levesett som oppfattes av enkeltindivider og grupper av mennesker å ha gyldighet for flere enn dem selv. Slik overbevisning finner man både innenfor og utenfor det allmenne religionsbegrepet, og den går like gjerne under rubrikken «politisk overbevisning» som «religiøs tro». Innføringen av begrepet «somatisk tro» er dermed først og fremst et verktøy for bedre å forstå konstitusjonen

av politisk identitet og overbevisning gjennom et estetisk og religionsteoretisk rammeverk. Her henter oppgaven sitt initiativ fra Russell McCutcheons utredning om religionsviterens rolle som kulturkritiker i *Critics Not Caretakers – Redescribing the Public Study of Religion*, i kombinasjon med Chantal Mouffes arbeid med å fremheve affekter som sentrale for politisk identitet.

For å være i stand til å inkorporere politisk overbevisning, vil religionsbegrepet som her tas i bruk knytte seg tett opp mot religionsforståelsen Danièle Hervieu-Léger beskriver i boken *Religion as a Chain of Memory*, hvor det sentrale elementet består av en identifikasjon og kontinuasjon med en oppfattet tradisjon – gjerne med mytisk opphav. Religion forstås av Hervieu-Léger som en kollektiv utøvende praksis for å signalisere tilhørighet til en tradisjon som på sin side legitimerer kollektivets relasjon til sin samtid, og beskrives således av Hervieu-Léger som tradisjon i prosessen å framtre som seg selv.

Religiøs tro vil i denne oppgaven forstås i forlengelse av dette som tro på tradisjonens verdi, lojalitet til tradisjonens form og ansvarsfølelse for å opprettholde denne. I tråd med en slik definisjon, vil oppgaven behandle religion som en utøvende opprettholdelse først og fremst av en eller flere *former* («form» kan i en slik sammenheng bety alt fra bibelske leveregler til grunnlovsformuleringer, fra geistlige ritualer til kjernefamilien til en samfunnsinndeling basert på maktfordelingsprinsippet: artikulerte eller på annet vis manifesterte kulturelle former hvis konsekvens og betydning er åpen for tolkning og objekt for uenighet) og diskutere det problematiske forholdet mellom konkrete former og deres oppfattede meningsinnhold. Dette vil bli gjort blant annet gjennom en analyse av Bruno Latours bok *Rejoicing: On the Torments of Religious Speech*. I denne boken, som tar form av avveieende tankestrømresonnementer omkring Latours egen religiøsitet, gir han uttrykk for en lojalitet til religionens form og en begrunnelse for hvorfor dette skulle være personlig meningsfylt også når et tydelig formulert og oppfattet meningsinnhold er fraværende.

I følge Latour består religiøst språk ikke av informasjonsbærende men av transformerende ytringer. Transformasjonen det religiøse språket utfører er å skape et folk, et fellesskap, som alltid står i fare for å oppløses og dermed til enhver tid må skapes på ny. Problemet som oppstår, hevder han, er at de samme språkformene betyr forskjellige ting for mennesker i

ulike tidsepoker – de vil alltid være gjenstand for historisk og kulturelt betingede tolkninger og kan derfor aldri bety det samme over tid. Spørsmålet blir da – når disse språkformene mister sin betydning eller blir tolket i unødvendig samfunnsskadelige retninger av reaksjonære krefter – er det formen eller meningsinnholdet som behøver revisjon? For å beholde tradisjonen står man overfor et valg: man kan enten si de samme ordene – beholde formen – selv om de umulig kan bety det samme som de gjorde før, eller man kan endre og forkaste formen for slik å kunne formidle det samme budskapet.

Ved å overføre Latours refleksjoner til et bredere religionsbegrep med utøvende tradisjon som sitt viktigste moment, vil denne oppgaven argumentere imot en distinksjon Latour gjør mellom religiøse og artistiske ytringsregimer, og argumentere for å behandle disse likeverdig som *estetiske* ytringer – som formspråk – noe denne oppgaven vil gjøre ved å overføre Latours sannhetskrav for religiøse ytringer til det artistiske ytringsregimet som beskrives i Susanne Christensens bok *En punkbønn – Musikk og aktivisme i Russland og Nord-Amerika*. Ser man nærmere på hva disse ytringsregimene har til felles som formspråk, avsløres også likheter i de formative aspektene som bidrar i å konstituere både personlig og kollektiv identitet. Først når begge disse ytringsregimene behandles likeverdig som estetiske ytringer, vil det være mulig å klargjøre hvilken rolle affekt og somatiske preferanser spiller innen identitetsdannelse. For å utdype estetikkens rolle i å konstituere personlig identitet, vil det være nødvendig å utforske betydningen av forskjellige former artikulering for det Peter L. Berger i *The Sacred Canopy* kaller språkets nomiserende effekt. Som oppgaven vil argumentere for, har ytringer, artikuleringer og former som ikke nødvendigvis har en sterk informasjonsbærende dimensjon like fullt en nomiserende effekt da deres estetiske dimensjon, ved å bli gjenstand for affekt, skaper en affektiv *nomos*: en katalogisering av inntrykk ikke basert på et «dette er», men på et «slik føles».

Igjen vil det være nødvendig å returnere til Judith Butler og hennes analyse av heteronormativitet for å se hvordan en slik affektiv *nomos* fungerer i praksis. Butler argumenterer for at heteronormativ diskurs har en undertrykkende effekt ved å tvinge individer til å delta i og opprettholde de samme språkformene som sykeliggjør eller fortrenger deres identitet og følelsesliv. Manglende representasjon i språket fremmedgjør og marginaliserer dermed måter å subjektivt, somatisk, oppfatte verden på. Om man snur på

argumentet, vil det være mulig å hevde at estetiske ytringer kan ha den motsatte effekt. Ved å appellere til følelseslivet, kan estetiske ytringer kommunisere disse samme måtene å somatisk oppfatte verden på som ikke eksisterer i en gitt diskurs. Da det ligger i formspråkets natur å erfares og tolkes somatisk, innehar estetiske ytringer en semiotisk plastisitet som gjør det mulig å fylle de med et personlig, subjektivt meningsinnhold som ligger nærmere individuell levd erfaring. Med et slikt utgangspunkt er det mulig for individer som opplever fellesnevner i sin erfaring av verden å finne sammen og samles rundt et gitt formspråk eller estetisk uttrykk.

Ved å argumentere for dette poenget, vil denne oppgaven vise estetikkens rolle i utviklingen av somatisk tro og somatisk tros affeksjon til de estetiske uttrykk og formspråk som har formet den. Som det vil komme frem, har Latours distinksjon mellom religiøse og artistiske ytringsregimer lite hold så lenge den baserer seg på førstnevntes evne til å skape et fellesskap og sistnevntes manglende evne på samme. Deres estetiske dimensjon bringer mennesker sammen basert på felles somatiske erfaringer av artikulerte og manifesterte former og skaper slik en kulturell tilhørighet som opprettholdes ved å bevare og utøve de formene man har samlet seg rundt gjennom å institusjonalisere disse – det være seg former som opprettholder kjønnsidentitet, religiøs identitet, klassetilhørighet, subkulturell identitet, politisk identitet, eller annet. Ut fra hvordan de korresponderer med individuell kroppslig betinget erfaring, blir disse formene stående som representasjoner for en i ulike grader *virkelig* eller *ekte* affektiv *nomos* – fordi de føles rett eller urett, blir de gjenstand for en somatisk tro eller mistro som finner sitt uttrykk i utøvende, og dermed også politisk, identitet.

1.3 Affekter i politisk tro

Russell McCutcheon hevder i *Critics Not Caretakers* at religionsviteren, med sin innsikt i historiske former for normativ diskurs, er i en god posisjon til å kritisere maktforholdene som utspiller seg gjennom religiøs retorikk. Med dette menes ikke at religiøs retorikk kun er et verktøy for makt og autoritet, men at religiøse språkhandlinger både er et resultat av og har en betydelig effekt på eksisterende maktforhold. Ved å etablere en forståelse av språkhandlinger som inkluderer formspråk og estetikk (med andre ord alle sanselig oppfattede inntrykk som tilskrives mening av et sansende subjekt ved å inkorporeres i en affektiv og/eller diskursiv *nomos*), er det denne oppgavens mål å redegjøre for hvordan

sosiale maktforhold utspiller seg på et individuelt, kroppslig nivå og bidrar i konstitusjonen av individets religiøse og politiske identitet.

For å oppnå et slikt mål etableres begrepet *somatisk tro* for å stadfeste tro og overbevisning som dypt kroppslige fenomener som utfolder seg gjennom utøvende identitet – hva Judith Butler kaller «the performative» – prosessen å leve ut sin relasjon til institusjonaliserte former for livsførsel i samsvar eller opposisjon til disse. Ved å relatere «the performative» til Bourdieus *habitus*, kommer Butler med en kritikk av Bourdieu for å overse det individuelt kroppslige som overskrider det diskursivt formede sosiale individ – noe denne oppgaven forstår som differansen mellom den individuelle affektive *nomos* og den sosiale diskursive *nomos*. Denne differansen finner sitt uttrykk i det performative: i stil, i væremåte og i tilhørighet (om det finner sitt uttrykk – det kan også manifestere seg som sykdom, nevrose, angst, m.m.).

Som allerede nevnt er et av spørsmålene denne oppgaven stiller hvilken rolle formspråk innehar som har unngått tilstrekkelig oppmerksomhet i konstitusjonen av personlig og kollektiv identitet. Chantal Mouffe kommer i *Agonistics – Thinking the world politically* med en kritikk av demokratisk politisk teori representert av Jürgen Habermas m.fl. for ikke å vie nok oppmerksomhet til kollektive identiteter og affektens rolle i utformingen av disse. Mer spesifikt søker hun en løsning for hvordan man kan forhindre antagonisme mellom politiske aktører gjennom å opprettholde *agonisme*. Her forstås antagonisme som en uholdbar uenighet mellom mennesker – forsterket av en oss/dem-distinksjon – som krever resolusjon (voldelig om nødvendig), i motsetning til agonisme forstått som en holdbar uenighet mellom likestilte politiske aktører med lik rett og mulighet til å argumentere for og kjempe sin sak. Problemet er at lik rett og mulighet kun er en teoretisk tilstand som forhindres blant annet av sedimenterte hegemoniske praksiser som delegitimerer uttrykk for affekt i den offentlige sfære til fordel for såkalt rasjonell diskurs. Mouffe ser på sin side et potensial i kunstneriske og kulturelle uttrykk og deres evne til kontrahegemonisk artikulering for å komme nærmere sin modell for agonistisk demokrati.

Opgaven utforsker dette temaet videre ved å bygge på argumentene for formspråks rolle i konstitusjonen av personlig og kollektiv identitet for å avslutningsvis diskutere

representasjon av slik identitet i det offentlige rom. Både individuell og kollektiv identitet er avhengig av synlighet og representasjon for å fremstå som leselig. Hvem som fremstår som leselig, og hvordan, avgjøres dermed ikke så mye av en selv som av den sosiale virkeligheten en er en del av. En entrer en sosial virkelighet som allerede har utbredte representasjoner for den identiteten interpellasjon – det å prae et forestilt subjekt – tilskriver en. Slik interpellasjon er formativ både på det affektive og diskursive plan da det er nettopp der interpellasjon oppretter uoverensstemmelse mellom det affektive og det diskursive at man befinner seg på utsiden av leselighet og behovet for egenrepresentasjon gjennom performativitet oppstår. En representasjon som «føles rett» kan ikke eksistere forut for dens faktiske artikulering – å eksistere som et leselig subjekt forutsetter en språklig utvikling i det offentlige rom i stand til å gjøre rede for moderne subjektiviteter.

Som Edward Said viser i *Orientalismen*, inneholder en gitt kultur en stor mengde troper – representasjoner av kulturens konstitusjonelle «andre» – konstruert av og for kulturens «vi». Gjennom deres utbredelse – hva Said beskriver som deres *referensielle kraft* – deltar de i hva Mouffe kaller samfunnets hegemoniske praksiser: artikuleringsspraksiser som stadfester en orden og betydningen av sosiale institusjoner. Dette foregår alltid på bekostning av andre ordener og på bekostning av individer som forblir marginale under de rådende hegemoniske forholdene. Det kontrahegemoniske potensialet Mouffe ser i kunstneriske og kulturelle uttrykk – formspråk – må sees i sammenheng med Butlers argument for hvordan diskursiv agens kan oppstå fra marginale identiteter gjennom deres performativitet basert på deres kroppslige erfaringer og somatiske tro.

Om slik diskursiv agens definitivt kan sies å være til stede hos marginale identiteter slik som det er hos det kulturelle «vi» – med tilnærmet lik evne og mulighet for individuell performativitet – betyr ikke dette at mulighetene for synlighet og leselighet også er likestilte. For det første vil majoritetens interpellasjon til stadighet forme og definere individers leselighet på tvers av og i konflikt med deres individuelle performativitet og slik opprettholde marginale individers uleselighet. For det andre krever denne strukturelle tendensen mer enn individuell diskursiv agens for å endres, men også politisk autoritet som marginale individer nektes nettopp grunnet deres uleselighet som legitime politiske subjekter. Som oppgaven vil argumentere for, kommer slik uleselighet av majoritetens ubevisste (somatiske) feillesing av

kulturens konstitusjonelle «andre» (altså alle som opplever en sterk uoverensstemmelse mellom den diskursive og den affektive *nomos*).

Denne differansen mellom den diskursive og den affektive *nomos*, som Butler beskriver som utsiden av individets leselighet, har direkte konsekvenser for individets status og legitimitet som politisk subjekt når, hjulpet av en manglende distinksjon mellom somatisk og religiøs tro, denne utsiden av leselighet reduseres til en alltid udefinert og undefinerbar religiøs identitet. Fordi kulturens konstitusjonelle «andre» defineres av hegemoniske praksiser, kan marginale individer alltid delegitimeres som politiske subjekter kun som resultat av å ikke være, og kjempe på vegne av, det hegemoniske «vi». Artikuleringen av sekularitet, og artikuleringen av religion og religiøs tro som foregår innenfor sekularitet, må dermed begge analyseres ut fra deres virkning som hegemoniske og kontrahegemoniske uttrykk for somatisk tro.

2 Første del: Somatisk tro

2.1 Hvorfor «somatisk tro»?

Hvilken nytte gjør det å snakke om «somatisk tro»? For det første er det gode grunner for å fremheve det somatiske ved tro generelt. De kritiske innvendingene som de siste tiårene er fremsatt mot kropp og sinn-dikotomien i europeisk filosofisk tradisjon, bl.a. innen kjønnsstudier (Butler 1986; 2007) og lingvistikk (Lakoff og Johnson, 1999), har gjort det nødvendig å utsette trosbegrepet for samme behandling – hvilket vil si å klargjøre hvordan individuell tro påvirkes og formes av kroppslig betingethet. For å orientere seg i dagliglivet er det nødvendig å basere seg på en stor mengde trosbaserte antagelser om hvordan verden og samfunn henger sammen – kulturelt mediert kunnskap som kommer gjennom utdanningsinstitusjoner, media og annen sosial interaksjon. Å vurdere grader av sannsynlighet og pålitelighet – hva og hvem man tror på – vil ofte være et spørsmål om hvordan informasjon *føles* i en gitt situasjon. Som det her vil bli argumentert for, spiller ens fysiske omgivelser og personlige biografi en viktig rolle i å forme de somatiske preferansene som veileder ens verdensanskuelse.

For det andre vil et slikt begrep vise seg nyttig for å bedre kunne definere religiøs tro i den somatiske troens motbilde. Uttrykkene «tro» og «religiøs tro» brukes ofte om hverandre i dagligtalen, men det kvalifiserende adjektivet «religiøs» avslører at det er ulike betydninger i spill som behøver oppnøsting. En uttalelse av typen «Jeg tror det er syv år siden vi møttes» kan knapt kalles religiøs da det er snakk om et trosinnhold uten religiøse konnotasjoner, men om det religiøse ved religiøs tro kun refererer til trosinnholdet vil dette være en svært mangelfull forståelse av religiøs tro der selve trosbegrepet forblir det samme for både religiøs og ikke-religiøs tro. Ved å definere somatisk og religiøs tro som særegne måter å tro på heller enn en beskrivelse av et trosinnhold, vil disse forståelsene av hva tro er være bedre i stand til å forklare aspekter ved religiøs tilhørighet som ikke blir belyst i mangelen på en slik distinksjon.

For det tredje vil distinksjonen mellom somatisk og religiøs tro som denne oppgaven foreslår avsløre konsekvenser for sosialt liv som følger i distinksjonens fravær. Misforståelsene omkring religiøsitet som oppstår av sammenblandingen av disse ulike trosbetydningene

tillater en falsk distinksjon mellom «troende» og «ikke-troende» som har alvorlige konsekvenser for utforming av religionspolitikk, for integrering, utdanning, kulturforståelse, m.m. For å forstå de ulike sammenhengene mellom tro og politisk overbevisning er det nødvendig å kunne nyansere mellom de ulike bruksområdene for ordet «tro» i det offentlige ordskifte. Når «tro» i sin somatiske forstand får lov til å beholde sine uuttalte konnotasjoner til det ubeviselige og det irrasjonelle, hjelper dette med å skjule hvordan og i hvilken grad politisk overbevisning er et trosspørsmål der ens individuelle kroppslige betingethet spiller inn. Disse perspektivene på somatisk tro blir alle behandlet i løpet av denne oppgaven, men først må begrepet gis innhold i form av en definisjon og relateres til fagtradisjonene og teoriene som informerer denne begrepsbruken.

Som nevnt kommer nødvendigheten av et nytt trosbegrep fra de mange ulike betydningene det brukes med i dagligtalen. «Å tro» brukes gjerne i betydningen «å ha en tro» og refererer dermed til et trosobjekt – det man tror (på) – snarere enn erkjennelsesprosessen. Ved å definere somatisk tro som en fysiologisk prosess blir det mulig å analysere hvordan affinitet til et gitt trosobjekt blir til uten å gjøre trosobjektets virkelighet til en avgjørende faktor – noe det burde være ukontroversielt å påpeke at det ikke alltid er: Du kan tro nøklene dine ligger i lomma selv om de ligger på stuebordet, og du kan tro det er mandag selv om det er søndag. Med det sagt er det verdt å nevne at somatisk tro, på tross av å beskrive en fysiologisk prosess, er ment som et sosialvitenskapelig fremfor naturvitenskapelig begrep: målet er å si hvordan sosial virkelighet virker på somatisk tro, og hvordan somatisk tro virker på sosial virkelighet. To sentrale egenskaper ved somatisk tro muliggjør dette: for det første at somatisk tro reagerer på språk, for det andre at språk i denne sammenhengen inkluderer formspråk.

For å komme til innholdet i dette begrepet: med somatisk tro menes en kroppslig prosess for hvordan det som bringes inn i bevissthet farges av det individuelle *soma*. Mer spesifikt omhandler det denne prosessen slik den opererer for kunnskapsproduksjon. Robert A. Burton beskriver hvordan et sensorisk inntrykk framtrer for bevisstheten:

«A bright light is briefly flashed into your eyes. The retina turns the flash of light into electrical data that travel along the optic nerves and into the brain (input). But instead of a direct route to consciousness with a precise and unaltered duplication of the flash, the data first goes to a subconscious holding station where it is scrutinized, evaluated, and discussed by a screening

committee representing all of your biological tendencies and past experiences.»

(Burton 2008: 49)

Denne underbevisstlige mellomstasjonen omtaler Burton som «the hidden layer» – en metafor for hjernens prosessering av informasjon forklart på følgende vis:

«It is in the hidden layer that all elements of biology (from genetic predispositions to neurotransmitter variations and fluctuations) and all past experience, whether remembered or long forgotten, affect the processing of incoming information. It is the interface between incoming sensory data and a final perception, the anatomic crossroad where nature and nurture intersect.»

(ibid. s. 45)

Burton viser til forskning på rotters hjerneutvikling som demonstrerer at nevrobiologien for det første formes betydelig av miljø og omgivelser (ibid. s. 97) og for det andre utvikler habituelle emosjonelle reaksjoner til sanselige inntrykk (ibid. s. 120–121). Burton argumenterer for at det samme gjelder mennesker. Blant disse emosjonelle reaksjonene er *følelsen av kunnskap* – en følelse for tankers korrekthet som utvikler og fester seg gjennom erfaring. Habituelle følelsesmønstre som farger konseptualisering og kategorisering utvikles fra og med livets begynnelse og avgir en fornemmelse av hvorvidt tankeprosessen er på rett spor. Burton argumenterer for at denne følelsen av kunnskap er helt nødvendig for læring i det han foreslår følgende modell for språkutvikling:

«Incoming English is a composite of approximately forty to forty-five phonemes. Via repetitive exposure and eventual pattern recognition, the brain builds neural networks that learn to detect individual phonemes and then a combination of phonemes. We begin with “da” and progress to daddy and Dada. From the very beginning of this trial-and-error process of language acquisition is the need for a suitable reward. Whether it’s a pat on the head, a mother’s smile, or “Yes, Virginia, that is a Z,” the *feeling of knowing* becomes an integral and inseparable feature of the most basic neural networks for the recognition of letters, symbols, and phonemes.»

(ibid. s. 121–122)

George Lakoff og Mark Johnson forklarer mer detaljert om denne læringsprosessen og dens kroppslige betingethet. Gjennom kroppslig interaksjon med omgivelsene kategoriseres og språkliggjøres disse fysiologisk som en direkte konsekvens bare av *å være* (Lakoff og Johnson, s. 19). Å tilegne seg språk og å organisere liv og oppførsel etter dette språket er ikke

valgfritt. Gjennom erfaring etablerer språkmønstre seg:

«Certain neural connections between the activated source- and target-domain networks are randomly established at first and then have their synaptic weights increased through their recurrent firing. The more times those connections are activated, the more the weights are increased, until permanent connections are forged.»

(ibid. s. 57)

Gjennom en slik prosess blir språk- og tankemønstre habituelle over tid. Styrket av gjentakelse, fastkobles nettverk for assosiasjon og tolkning. Her bør det nevnes at «fastkobles» er et litt unøyaktig ord – det er så vidt denne oppgaven bekjent ikke grunnlag for å hevde at hjernens plastisitet svekkes over tid. Det er heller ikke et argument her. Det denne grove og forenklete oppsummeringen av nevrobiologiske prosesser vil fram til er kun at språk- og tankemønstre unndrar seg oppmerksomhet ved å bli vane, hvilket skjer gjennom erfaring (altså kroppslig tilstedeværelse), og opprettholdes utenfor bevissthet.

Lakoff og Johnson demonstrerer hvordan kroppslighet former alt fra «basic-level categories» til kompleks abstrakt tenkning. Disse grunnleggende kategoriene – som «bord» og «bil» – defineres av å være det høyeste nivå på en over- til underkategoriskala (et eksempel på en slik skala i tilfellet «bil» vil være «fremkomstmiddel – bil – sportsbil») der ett enkelt mentalt bilde kan representere hele kategorien; der det som inkluderes i kategorien har mer eller mindre lik form; og der interaksjon med det som inkluderes i kategorien benytter tilnærmet like motoriske bevegelser og handlinger. Disse er kategoriene det meste av vår generelle kunnskap er basert rundt (ibid. s. 27–28). Med utgangspunkt i disse kan man utvikle en forståelse for relasjoner mellom kategorier, og da spesielt mellom kropp og ting, slik som «i», «på», «foran», «under». Videre dannes et stort omfang av hva Lakoff og Johnson kaller *primære metaforer*, som for eksempel «more is up», «time is motion» og «knowing is seeing» (ibid. s. 51–53). Disse er sammenhenger mellom kvalitativ og sensomotorisk erfaring som dannes fra og med tidlig utvikling:

«Whenever a domain of subjective experience or judgment is coactivated regularly with a sensorimotor domain, permanent neural connections are established via synaptic weight changes. Those connections, which you have unconsciously formed by the thousands, provide inferential

structure and qualitative experience activated in the sensorimotor system to the subjective domains they are associated with.»

(ibid. s. 57)

Med andre ord: samtidig som man lærer betydningen av språkets ord og uttrykk, utvikler man en kroppslig følelse for den samme betydningen som gir den et meningsfullt innhold. Primære metaforer kombineres og blir komplekse metaforer og abstrakte konsepter, som «a purposeful life is a journey» (ibid. s. 60) og «love is a journey» (ibid. s. 63). Lakoff og Johnson konkluderer med at slike komplekse metaforer er kroppslige på tre nivåer: de kombinerer sensomotorisk erfaring med kvalitativ opplevelse, strukturen av logiske slutninger er hentet fra sensomotorisk erfaring, og slutningsprosessen er biologisk forankret i kroppens og hjernens fysiologi. Dette er byggeblokkene for resonnering som i det store og hele eksisterer og virker utenfor bevissthet (ibid. s. 73). Språk henter med andre ord sin subjektive betydning – det som gjør språket meningsfullt for enhver mottager av språket – fra den fysiske opplevelsen av å være i verden. Det er med utgangspunkt i en slik kroppslig forståelse av språk det lar seg gjøre å diskutere tro som en somatisk prosess som påvirker og blir påvirket av sosial virkelighet.

2.2 Somaestetikk

Den kroppslige organiseringen av sensoriske inntrykk som foregår utenfor bevissthet blir av Robert A. Burton kalt «the hidden layer», av Lakoff og Johnson «the cognitive unconscious». Richard Shusterman kaller det *bakgrunn* (når «bakgrunn» i denne teksten skrives i kursiv, refererer det til «the Background» – et begrep Shusterman henter fra John Searle som har klare likheter med «the hidden layer» og «the cognitive unconscious»). I hva han kaller *somaestetikk* – en egen vitenskapelig tverrfaglig disiplin med utgangspunkt i estetisk filosofi – er Shustermans fokus rettet mot kroppen som klangbunn for det kognitive (for å bruke en forhåpentligvis passende estetisk metafor). Han gjengir et sitat fra Wittgenstein som også er verdt å gjengi her: «"The purely corporeal can be uncanny ... Perhaps what is inexpressible (what I find mysterious and am not able to express) is the background against which whatever I could express has its meaning"» (Shusterman 2012: 50). Sett i sammenheng med Lakoff og Johnsons analyse av språkets kroppslige dimensjoner, som viser at språket henter sin betydning – sin mening – fra kroppslighet, fremstår dette ikke så mystisk allikevel. Wittgensteins tanke hinter mot at meningen i en ytring ikke eksisterer i språket, men i en

korporlig bakgrunn som tillegger ytringen mening. Shusterman fortsetter:

«Meaning relies on a network of practices, competencies, and activities that provide the necessary contextual background for making sense of things and actions and for making language meaningful; and this network of practices, competencies, and activities has a salient somatic dimension.»

(ibid.)

Shustermans somaestetikk er oppdelt i tre grener: *analytisk*, *performativ*, og *praktisk* somaestetikk. Her vil jeg fokusere på den analytiske delen av det somaestetiske prosjektet, da det er herfra denne oppgaven har hentet deler av sin målsetting. Analytisk somaestetikk er navnet Shusterman har gitt den teoretiske og beskrivende delen av disiplinen; i hans egne ord er målet for denne grenen av somaestetikk å forklare «the nature of somatic perceptions and comportment and their function in our knowledge, action, and construction of the world» (ibid. s. 42). Shusterman vender seg til opprinnelsen av estetikk som akademisk disiplin når han viser til dets antonym *anestesi* for å minne om disiplinens formål innen sanselig erkjennelse (ibid. s. 3), eller «lavere erkjennelseslære» som Alexander Gottlieb Baumgarten kalte det på midten av 1700-tallet (Baumgarten 2008: 11). Den sanselige erkjennelsen av sosial virkelighet – som så ofte ikke blir uttrykt i ord og i stedet absorberes av individuelle kropper med uforutsigbar effekt – setter sine spor som kommer til uttrykk på alternativt vis og lar seg analysere deretter. I det som følger vil Shustermans diskusjon av *bakgrunn* brukes som utgangspunkt for å relatere sosial teori med somatisk erkjennelse og slik få frem de ulike måtene *følt sosial virkelighet* manifesterer og reproducerer seg selv.

2.3 Bakgrunnen

Shustermans konseptualisering av *bakgrunn* er sentral for hans somaestetikk og fortsetter en tendens i nyere tid til å fokusere på kroppslighet og bryte ned kropp og sinn-distinksjonen nedarvet fra filosofisk tradisjon. Her er han på linje med Lakoff og Johnson, som kritiserer den første generasjonen forskere innen kognitiv vitenskap på 1950- og 60-tallet for å ha akseptert den filosofiske tradisjonen som hevder at sinnet kan studeres og forstås gjennom introspeksjon alene:

«It accepted without question the prevailing view that reason was disembodied and literal—as in

formal logic or the manipulation of a system of signs. ... Accordingly, it seemed natural to assume that the mind could be studied in terms of its cognitive functions, ignoring any ways in which those functions arise from the body and brain.»

(Lakoff og Johnson, s. 75)

Shusterman, i likhet med Lakoff og Johnson, sporer denne tendensen i filosofisk tradisjon til Descartes' ontologiske skille mellom kropp og sinn, som på sin side forstås som en videreføring av et platonisk ideal i å kjenne sin sjel og sitt sinn for å bedre kontrollere kroppens lidenskaper, ønsker og følelser (Shusterman, s. 73). Judith Butler oppsummerer kroppssynet et slikt ontologisk skille etterlater en med som «a mute facticity, anticipating some meaning that can be attributed only by a transcendent consciousness, understood in Cartesian terms as radically immaterial» (Butler 2007: 176). Det er opp mot og i kontrast med et slikt kroppssyn Shusterman definerer sitt *soma* – «the living, sensing, dynamic, perceptive, purposive body» (Shusterman, s. 47) – og sidestiller dette *soma* med sinnets bakgrunnsaktiviteter i eksisterende teorier innen bevissthetsfilosofi.

Som allerede nevnt henter Shusterman konseptet om *bakgrunn* fra John Searle, som hevder det er en nødvendig forutsetning om våre sinnsfunksjoner skal forstås:

«Guiding the interpretation of linguistic meaning and perceptual content (which requires a framing and disambiguating context), the background ... structures consciousness and gives experience a meaningful narrative organization. The background, moreover, underlies the coherence of our motives and attitudes, our readiness to deal with certain situations rather than others, and our behavioural dispositions.»

(ibid. s. 52)

Shusterman kritiserer Searle for å begrense sin *bakgrunn* kun til en nevrofysiologisk kausal funksjon for produksjonen av intensjonale objekter (altså objekter for bevisstheten) og dermed ignorere andre måter kroppen er aktivt medvirkende i bevissthetsprosessen. Lakoff og Johnson har demonstrert hvordan hele kroppens fysiologi er meningsskapende, og Johnson utdyper sin kritikk mot bl.a. Searle i det han kaller en «embodied theory of meaning». Johnson hevder at Searle ikke er i stand til å forklare hvordan metaforer får sin mening ettersom disse, i følge Johnson, baserer seg på en kroppslig meningsproduksjon, og Searle holder fast på en språkteori som hevder at mening kun eksisterer i språket og de

syntaktiske reglene som dikterer det (Johnson 2008: 196–197). Denne språkteorien er hva Johnson kaller «the conceptual-propositional theory of meaning», en dominerende språk teori som Johnson har utviklet sin egen «embodied theory of meaning» i opposisjon til. Disse gjengis her i Johnsons formuleringer. Han oppsummerer «the conceptual-propositional theory of meaning» som følger:

«Sentences or utterances (and the words we use in making them) alone are what have meaning. Sentences get their meaning by expressing propositions, which are the basic units of meaning and thought. Propositions typically have a subject-predicate structure. Our language and thought are thus meaningful to the extent that they express propositions, which allow people to make assertions about the way the world is and to perform other speech acts, such as asking questions, issuing commands, pleading, joking, expressing remorse, and so on. Our capacity to grasp meanings, and our capacity for reasoning, depends on our conscious use of symbolic representations in the mind that somehow can relate to things outside the mind. These symbolic representations (usually thought of as concepts) are organized into meaningful propositional structures via formal rules of syntax, and then the propositions are organized into thoughts and arguments via formal rules of logic. According to this objectivist semantics, neither the syntactic rules, nor the logical relations, nor even the propositions themselves have any intrinsic relation to human bodies.»

(ibid. s. 8)

Opp mot denne teorien for hva mening er og hvordan det oppstår i bevisstheten, formulerer Johnson sin «embodied theory of meaning»:

«Human meaning concerns the character and significance of a person’s interactions with their environments. The meaning of a specific aspect or dimension of some ongoing experience is that aspect’s connections to other parts of past, present, or future (possible) experiences. Meaning is relational. It is about how one thing relates to or connects with other things. This pragmatist view of meaning says that the meaning of a thing is its consequences for experience—how it “cashes out” by way of experience, either actual or possible experience. Sometimes our meanings are conceptually and propositionally coded, but that is merely the more conscious, selective dimension of a vast, continuous process of immanent meanings that involve structures, patterns, qualities, feelings, and emotions. An embodied view is naturalistic, insofar as it situates meaning within a flow of experience that cannot exist without a biological organism engaging its environment. Meanings emerge “from the bottom up” through increasingly complex levels of organic activity; they are not the constructions of a disembodied mind.»

På tross av å være helt sentral for bevissthet, har kroppen i følge Johnson en unik evne til å unndra seg oppmerksomhet – altså holde seg selv utenfor bevissthet samtidig som den bringer omgivelsene inn i bevissthet. Dette foregår gjennom «focal disappearance» eller «background disappearance» av arbeidet kroppen gjør for å sanse og hente mening fra sine omgivelser, slik at all oppmerksomhet kan rettes ut mot hva som er «der ute» (ibid. s. 4). Både Johnson og Shusterman henter inspirasjon fra John Dewey, som hevder at bevissthet struktureres av en kontekstuell helhet som ligger i bakgrunnen. Denne helheten beskrives som en umiddelbar nærhet og tilstedeværelse; følt, men utenfor bevissthet (Shusterman, s. 58–59). Dewey beskriver denne bakgrunnen som «the “subconscious” of human thinking»: en rekke føyte kvaliteter som veileder tenkning og oppførsel (ibid. s. 57), og det er verdt å bruke et øyeblikk på å se hva begrepet «subconscious», underbevissthet, betyr for kropp- og sinn-dualismen og hvordan det spiller inn på de to ulike teoriene for meningsproduksjon Johnson presenterer.

Om den tradisjonelle distinksjonen mellom kropp og sinn grovt sett innebærer en transcenderende bevissthet med en iboende evne til å fatte informasjonen sanseapparatet sender til den i form av symbolske representasjoner (lingvistiske og ikke-lingvistiske), og om en slik konseptualisering av bevissthet er avhengig av en *bakgrunn* – slik representanter for begge teorier for meningsproduksjon kan være enige om – vil det å kalle denne *bakgrunnen* for «underbevissthet» knytte den opp mot et sinndomene allerede dypt investert i dualismen som en slik *bakgrunn* avslører som ikke lenger holdbar. Et slikt syn vil dermed konseptualisere *bakgrunnen* som lik bevissthet slik vi tradisjonelt kjenner den, men skjult; altså de samme prosessene for rasjonell overveielse av proposisjoner og konsepter som foregår i bevissthet, med samme formelle regler for syntaks og logikk, bare denne gang utenfor bevissthet i en skjult underbevissthet som er lik bevissthet på alle måter – men ukjent og ukjennelig. Den kroppslige dimensjonen av meningsproduksjon forblir dermed oversett til fordel for et bakgrunnsbegrep som ikke forstyrrer en tilvent dualistisk tenkemåte. Bevissthet fortsetter å tilhøre sinn, samtidig som kroppen forblir «a mute facticity» med behov for en transcenderende bevissthet for å animeres.

Om det ikke er et transcenderende sinn som animerer kroppen – og denne dualismen har vist

seg lite holdbar – blir det nødvendig å se nærmere på hvordan kroppen animerer seg selv. Lakoff og Johnson har vist hvordan bevissthet oppstår som en reaksjon på omgivelsene og gis sitt innhold og betydning av kroppslig interaksjon. Perseptuelle kategorier og konsepter oppstår gjennom erfaring i samspill med følelser for betydning som gir dem sitt innhold, hvilket betyr at disse kroppslige følelsene danner en forståelse for kategoriene og konseptenes konsekvenser for potensiell og faktisk erfaring, jf. Johnsons «embodied theory of meaning». For å vende tilbake til somatisk tro, begynner det nå å bli klart hvordan kroppen skaper seg en forståelse av sine omgivelser ved å, gjennom gjentatt sanselig erfaring, skape kategorier og konsepter som bringes inn i bevissthet som representasjoner og videre organiseres i et språklig system. Relasjonene disse i mellom, betydningen konseptene og deres representasjoner har for hverandre, etableres i habituelle emosjonelle mønstre som ikke alle språkliggjøres, men like fullt eksisterer som somatiske tendenser og disposisjoner klare for å aktiveres i møte med sanseinformasjon lik den som har formet dem.

Dette er altså *bakgrunnen* slik den opererer i relasjon til somatisk tro; en biologi programmert av sine omgivelser, av sanselig erfaring, som sanser og føler ustanselig – ukritisk og ubevisst – før den velger ut hva som sendes videre til bevissthet ut fra relevans for eksisterende somatiske vaner og konseptuelle kart. Språket som kommer denne biologien i møte, som gjør tilgjengelig en verden utenfor og forbi de umiddelbare omgivelsene, sanses slik gjennom samme prosess: en følelse for hva språk er og hvordan språk fungerer ledsager tolkningssituasjonen, for å gi formuleringer sitt meningsinnhold. Når språket allikevel ikke opererer etter forutsigbare og faste betydninger, kommer dette av den somatiske troens reaksjon på språk som handling – handling utført av individer med uforutsigbar konstitusjon, som bruker språket på uforutsigbart vis.

2.4 Den affektive nomos og «the bodily doxa»

Som det kommer fram av Johnsons kroppslige teori for meningsproduksjon, vil den kulturelt situerte kroppen utvikle forståelse for språklig betydning basert på sine unike, individuelle forutsetninger og sin «situasjon» – forstått både som sin biologiske egenart og sin plassering i tid og rom med de konsekvenser for egen kulturell erfaring denne plasseringen innebærer. Judith Butler skriver om «kroppen som situasjon» at den er både *situasjonen å være en materialitet som kulturelt fortolkes*, og *situasjonen å være en materialitet som selv tolker og viderebringer disse fortolkningene*: «No longer understood in its traditional philosophical

senses of 'limit' or 'essence', the body is a *field of interpretive possibilities*, the locus of a dialectical process of interpreting anew a historical set of interpretations which have become imprinted in the flesh» (Butler 1986: 45). Kroppen som situasjon er således såpass egenartet at komplett sosialisering inn i felles betydninger er i all praktisk forstand ikke mulig. Dette poenget ble framsatt av Peter L. Berger da han argumenterte imot muligheten for total sosialisering inn i felles betydninger:

«The success of socialization depends upon the establishment of symmetry between the objective world of society and the subjective world of the individual. If one imagines a totally socialized individual, each meaning objectively available in the social world would have its analogous meaning given subjectively within his own consciousness. Such total socialization is empirically non-existent and theoretically impossible, if only by reason of the biological variability of individuals.»

(Berger 1990: 15)

Biologiske likheter i hvert individs fysiologi gjør at alle mennesker har en god del fellesnevner i sin erfaring av verden og muliggjør idéen om «objektiv virkelighet» – bedre forstått som kollektiv, eller sosial, virkelighet. Når erfaringen og betydningen av denne sosiale virkeligheten allikevel *ikke* er kollektiv men i stedet høyst omstridt, følger det av den biologiske ulikheten som oppstår fra kroppen som situasjon; individuell erfarings påvirkning på hver enkel fysiologi og nevrobiologi i kombinasjon med genetisk ulikhet.

Berger argumenterer for at konstruksjonen av sosial virkelighet gjennom språket er en *nomiserende*, altså organiserende, aktivitet (ibid. s. 20). Ved å gi erfaringer et språklig uttrykk stabiliseres de ved å objektiveres *som* akkurat hva det språklige uttrykket beskriver i henhold til definisjon. De blir kommuniserbare, kollektive erfaringer og del av sosial virkelighet. Slik omgjør persepsjonen erfaringsmessig *flux* til stabile enheter. Mark Johnson argumenterer for at stabile perseptuelle kategorier og konsepter – det som utgjør empirisk og målbar virkelighet – bedre kan forstås som mønstre i «organism-environment interactions»:

«An object ... should not be thought of as if it were a fixed entity with inherent properties existing entirely independent of creatures who interact with it. Objects, as we experience them, are actually stable affordances for us—stable patterns that our environment presents to creatures like us with our specific capacities for perception and bodily action. Many objects are so stable that for nearly

all intents and purposes, they appear to us to have fixed essences and to be observer-independent givens.»

(Johnson, s. 47)

Fysiske objekter, i følge Johnson, er dermed «stable events, or stable patterns in interactive perceptual and motor processes» (ibid.). Som en naturlig konsekvens har også språk, i tale og i skrift, som auditive og grafiske objekter, mer eller mindre stabile somatiske tolkningsmønstre som gjør språket gjenkjennelig og forståelig. Biologisk likhet blant mennesker gjør at disse personlige mønstrene i «organism-environment interactions» har gjenkjennelige, kommuniserbare kvaliteter: «qualities experienced and shared by other people, who have bodies like ours and who inhabit the same kinds of physical environments that we do» (ibid. s. 25). Dermed viser det seg at den kroppslige opprinnelsen av språklig betydning tilsier at språkets betydning har følte kvaliteter som overskrider den felles, sosiale betydningen språket har i sin praktiske bruk.

Johnson advarer mot å bortvise de følte betydningene som oppstår av kroppens interaksjon med omgivelsene (og med det de følte betydningene av kroppens møte med språk-som-objekt) til et subjektivt og kun personlig relevant følelsesdomene. Nettopp fordi de er kvaliteter ved «organism-environment interactions», er disse følte betydningene kvaliteter ved og i verden like mye som de er kvaliteter i og ved det individuelle *soma* (ibid.). Denne følte betydningen utgjør det jeg her, i fortsettelse av Bergers *nomos*, vil kalle *den affektive nomos* – altså følt sosial virkelighet. Berger skriver om den nomiserende tendensen at den forsøker å inkludere i sin orden alt som lar seg objektivere lingvistisk (i praksis en umulig oppgave) (Berger, s. 20). Den nevnte overskridelsen av betydning som kroppen produserer, som inngår i enhver språklig tolkningssituasjon, vil være såpass individuelt egenartet at noen språkliggjøring av denne ikke alltid er mulig. Det kan heller ikke tas for gitt at slik språkliggjøring er nødvendig eller ønskelig. Like fullt er de følte kvalitetene reelle, og det finnes gode grunner for å hevde at de inngår i den felles *nomos* på tross av å ikke objektiveres lingvistisk. For å inngå i sosial virkelighet er objektivering en nødvendig forutsetning, men ved å fokusere kun på lingvistisk objektivering overser Berger de andre måtene den sosiale verden produserer og opprettholder sin *nomos* på alternativt vis – blant annet gjennom formspråklige uttrykk, stil, og det Butler kaller «the tacit performativity of bodily “speech,” the performativity of the *habitus*» (Butler 1997: 142). Dette siste vil jeg komme tilbake til,

men for øyeblikket er det tilstrekkelig grunn til å hevde at Bergers *nomos* viser en tilhørighet til «the conceptual-propositional theory of meaning» – en tilhørighet som begrenser rekkevidden og kompleksiteten av den felles *nomos* på uheldig vis. Når Berger snakker om «kunnskap» er det alltid forstått som noe som eksisterer i det ordbaserte språket. Dette kommer fram når han diskuterer legitimeringer av den sosiale orden, og formene de tar i hans eksempler alltid er språklige i en snever forstand: fra maksimer og ordspråk, til myter og legender, og videre til institusjonaliserte kunnskapstradisjoner (Berger, s. 31–32).

Den affektive *nomos* inkluderer på sin side individuelt erkjent kunnskap som ikke nødvendigvis er sosialt objektivert på noe vis – altså erfaringsbasert kunnskap, opplevd gjennom affekt, om omgivelsenes relasjon til og betydning for det individuelle *soma*. Denne individuelt erkjente kunnskapen relaterer til den felles *nomos* på to vis: for det første inngår disse følte kvalitetene i internaliseringen av sosial virkelighet, og for det andre legger den affekterte internaliseringen føringer for hvordan individet fortsetter å leve ut, opprettholde og forandre samme sosiale virkelighet – hvordan individet eksternaliserer og objektiviserer sine individuelle, personlige betydninger og erfaringer. Den affektive *nomos* har dermed, i tråd med Bergers *nomos*, både en subjektiv og en objektiv virkelighet. Der Bergers *nomos* er objektiv i den betydning at den er en *nomos* bygd på objektivisering, objektiviseres den affektive *nomos* på ikke-språklig vis. Denne objektiverte *nomos* internaliseres og tar sine subjektive former i individuell erkjennelse, også på ikke-språklig vis.

Den kroppslige kunnskapen som inngår i denne *nomos* i utvidet forstand beskrives av Pierre Bourdieu som en konsekvens av kroppens eksponering for omverdenens «regulariteter» – ikke ulikt hva Johnson kaller «stable events» og «stable patterns». Slik eksponering utvikler seg til å bli en kroppslig kunnskap og praktisk forståelse som Bourdieu, med henvisning til Jacques Bouveresse, hevder at iverksetter ikke-konseptuelle, ikke-språklige former for organisering (Bourdieu 2000: 136):

«Having acquired from this exposure a system of dispositions attuned to these regularities, it is inclined and able to anticipate them practically in behaviours which engage a *corporeal knowledge* that provides a practical comprehension of the world quite different from the intentional act of conscious decoding that is normally designated by the idea of comprehension.»

(ibid. s. 135)

Dette er da Bourdieus *habitus*: «a system of dispositions» som kroppsliggjør sosiale normer som personlige væremåter. Effekten av dette blir at kroppen i seg selv utgjør, gjennom dens *habitus*, et sett med objektiverte meninger som tar del i den felles *nomos* ved å leve ut i og gjennom kroppslig eksistens. Ritualiserte disposisjoner for handling animerer legemet i møte med enhver situasjon, altså i møte med omverdenens regulariteter, og i den grad slike ritualiserte disposisjoner formes likt i like biologier, blir mennesker gjennom sine væremåter og oppførsler forståelige for hverandre. Den ritualiserte dimensjonen av slik felles oppførsel og væremåte skaper forståelsen av at man *er* og handler i tråd med en norm eller regel. *Habitus* er slik sett den ubevisst tillærte oppførselen som gjør seg gjenkjennelig ut fra dens korrelasjon med slike normer og regler – hvor tydelig eller korrekt (naturlig) den «siterer» normen.

Dette er hvordan mennesker framstår som uttrykk for sosiale normer, som kroppslig objektivert sosial virkelighet, og det er hva Butler refererer til når hun snakker om «the performativity of the *habitus*»: Ved å leve ut ritualiserte konvensjoner for sosial væremåte, tar individet del i en «citational chain» hvor det som siteres er den sosiale virkeligheten som opprettholdes gjennom slik sitering og dermed skjuler sin opprinnelse i oppførselen som konstituerer den (Butler 1997: 155). «Det performative» er for Butler en sitering av ritualiserte konvensjoner som hun har brukt som verktøy for å analysere kjønn som sosial konstruksjon. Hun beskriver performativitet som «not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body» (Butler 2007: XV). Kjønnsuttrykk er dermed performative fordi de gjennom å sitere kjønn via dets rituelle konvensjoner, produserer og konstituerer kjønnsidentiteten de gir inntrykk av å være uttrykk for (ibid. s. 34). Slik blir det performative en kroppslig legitimering av sosial orden som jobber i samspill med blant annet medisinske og juridiske definisjoner for å befeste sin virkelighet:

«Gender is, thus, a construction that regularly conceals its genesis; the tacit collective agreement to perform, produce, and sustain discrete and polar genders as cultural fictions is obscured by the credibility of those productions—and the punishments that attend not agreeing to believe in them; the construction “compels” our belief in its necessity and naturalness. ... As in other ritual social dramas, the action of gender requires a performance that is *repeated*. This repetition is at once a

reenactment and reexperiencing of a set of meanings already socially established; and it is the mundane and ritualized form of their legitimation.»

(ibid. s. 190–191)

Kjønn forstås som «a corporeal style» (ibid. s. 190) som plasserer deg i den sosiale orden, gir deg mening og gjør deg forståelig både for deg selv og for andre. Kjønn-som-stil blir en objektivert meningstradisjon man siterer gjennom ritualiserte væremåter. Internalisert kjønn, som et aspekt av «the tacit performative», skaper dermed «a practical sense for the body, not only a sense of what the body is, but how it can or cannot negotiate space, its “location” in terms of prevailing cultural coordinates» (Butler 1997: 159–160). Hva det vil si å være en mann eller en kvinne forstås som evnen til å leve ut de sosiale normene disse kategoriene representerer gjennom affektiv internalisering og performativ sitering. Slike internaliserte normer utgjør hovedvekten av hva Butler kaller «the bodily *doxa*, that lived and corporeally registered set of beliefs that constitute social reality» (ibid. s. 159). Her må «beliefs», tro, forstås i sin somatiske forstand – som habituelle og ubevisste mønstre for meningsproduksjon som finner sitt uttrykk gjennom «the tacit performative»: det aktive, animerte *soma*.

«The tacit performative» blir en kroppslig sitering av sosiale kategorier som gjør mennesket meningsfullt og forståelig – en hele tiden pågående væremåte som utgjør det man forstår som ens identitet og som leses i relasjon til allerede sosialt etablerte identitetskategorier. Slike identitetskategorier, hentet fra den objektiverte *nomos*, inneholder i sin konseptualisering en forståelse for sosiale posisjoner i relasjon til hverandre: Å finne sin identitet innebærer ifølge Butler å posisjoneres sosialt og diskursivt. Identitet er allikevel i liten grad noe man «finner», men noe man plasseres inn i gjennom ulike former for «interpellasjon» – et begrep Butler henter fra Louis Althusser for å beskrive hvordan sosiale påkallelser og anrop plasserer, og slik former, individet som subjekt:

«Interpellations that “hail” a subject into being, that is, social performatives that are ritualized and sedimented through time, are central to the very process of subject-formation as well as the embodied, participatory *habitus*. To be hailed or addressed by a social interpellation is to be constituted discursively and socially at once.»

(ibid. s. 153)

Gjennom interpellasjon skapes sosial identitet; ved å gjenkjenne seg selv som adressaten av en språkhandling – som den det snakkes til eller om – konstitueres ens identitet som tilhørende den eller de sosiale kategoriene interpellasjonen påkaller. Butler argumenterer for at slike interpellasjoner ikke nødvendigvis må være eksplisitt uttrykt. Som et «social performative», er interpellasjon en sitering av konvensjon som utføres som en underforstått virkelighet i ens omgang med andre – den sosiale virkeligheten som underbygger væremåten «the tacit performativity of the *habitus*» utgjør. *Habitus* slik forstått tar form i «a bodily stylistics» som uttrykker en sosial virkelighet i sin væremåte og visker slik ut skillet mellom det sosiale og det lingvistiske ved å bli uttrykk for et kroppslig formspråk (ibid. s. 153). Som uttrykk for ens egen sosiale posisjon, vil *habitus* også posisjonere andre gjennom implisitt og eksplisitt interpellasjon – implisitt gjennom holdning (f.eks. gjennom arroganse eller ydmykhet), eksplisitt ved henvisning til sosiale kategorier som om de var deskriptive heller enn normative. Slik tildekkes interpellasjonens konstituerende funksjon:

«[Interpellation] seeks to introduce a reality rather than report on an existing one; it accomplishes this introduction through a citation of existing convention. Interpellation is an act of speech whose “content” is neither true nor false: it does not have description as its primary task. Its purpose is to indicate and establish a subject in subjection, to produce its social contours in space and time.»

(ibid. s. 34)

Interpellasjon skaper dermed et subjekt – ikke i form av et erkjennende «jeg», men i form av et sosialt leselig og forståelig individ. Det etablerer hvordan individet inngår i den sosiale ordenen, hvordan individet kan relateres til og behandles av andre, og hvilket handlingsrom individet har for seg selv i sin sosiale situasjon. Denne praktiske kunnskapen om individets sosiale posisjon (både egen og andres) inngår i det Bourdieu kaller «corporeal knowledge» og Butler kaller «the bodily doxa» – en praktisk sans basert på habituelle kroppslige tolkninger og reaksjoner på ritualiserte sosiale væremåter. Så lenge denne kroppslige kunnskapen er effektiv i å aktivere disposisjoner for handling i møte med den sosiale verdens «regulariteter», må den forstås som gyldig og legitimert i kraft av sin effektivitet. Den må ikke entre bevissthet men kan eksistere som habituelle handlingsmønstre i det som kalles *bakgrunnen* eller «the hidden layer» – hvilket gjør denne kunnskapen nettopp kroppslig. At kunnskapen derimot ikke alltid er effektiv, gjør det mer naturlig å snakke om den som en form for tro: somatisk tro.

2.5 Leselighet, leseevne, agens

Om evnen til å forstå andre mennesker baserer seg på en somatisk tro bestående av habituelle emosjonelle mønstre som aktiveres i møte med gjenkjennelige sosiale kategorier representert av rituelle væremåter, vil en slik evne være sterkt betinget av eksponeringen for slike sosiale kategorier i ens personlige biografi – ikke bare eksponering for væremåtene i seg selv, men også for de mange interpellasjonene som former slike sosiale kategorier i det offentlige rom. I den grad ens væremåte utgjør et kroppslig formspråk – et uttrykk for en sosial virkelighet og ens posisjon innenfor denne – blir forståelighet et spørsmål ikke bare om *leselighet*, men også et spørsmål om *leseevne*.

Hva er det som gjør et individ leselig? Som allerede argumentert for, utgjør ens oppførsel, med alle språkhandlinger inkludert, en form for «bodily speech» som Butler kaller «the performativity of the *habitus*». Å være forståelig er å være meningsfull etter Johnsons «embodied theory of meaning»: Det som forstås er individets relasjoner til sosial virkelighet, og, med det, individets konsekvenser for erfaring. Slik sett er individet leselig så lenge det retter seg etter kjente handlingsmønstre for sin sosiale kategori. At *habitus* utgjør et formspråk har som konsekvens at enhver lingvistisk språkhandling utføres av «a speaking body» som uttrykker et tillegg av mening som inngår i lesningen av denne:

«In speaking, the act that the body is performing is never fully understood; the body is the blindspot of speech, that which acts in excess of what is said, but which also acts in and through what is said. That the speech act is a bodily act means that the act is redoubled in the moment of speech: there is what is said, and then there is a kind of saying that the bodily “instrument” of the utterance performs.»

(Butler 1997: 11)

Et slikt tillegg av mening må ikke nødvendigvis resultere i at språkhandlingen i sin helhet blir uforståelig, så lenge individet som uttrykker noe er leselig etter de sosiale konvensjonene i spill. Hva vil det da si å ikke være leselig? Om *habitus* er leselig oppførsel, hvordan skal man forstå oppførsler og væremåter som bryter med konvensjon – som innehar en flertydighet som konvensjonell lesning ikke er i stand til å plukke opp? For å klargjøre hva lesning i en slik sammenheng består av, menes her den somatiske troen på at et individ er tilstrekkelig forstått til å aktivere disposisjoner for handling i tråd med den sosiale situasjonen man

befinner seg i – tro konstruert av erfaring med det aktuelle individ, eller, oftere, erfaring med den eller de sosiale kategoriene individet er forstått å tilhøre enten gjennom andre individer likt kategorisert eller gjennom utbredte representasjoner og interpellasjoner av slike kategorier. Leselighet og leseevne er dermed kroppslige egenskaper som omgår bevissthet men like fullt dikterer sosial interaksjon.

Sosiale kategorier er av nødvendighet reduktive. Det individuelle overskuddet av mening som produseres gjennom «the tacit performative» – det av et individ som ikke lar seg redusere til kjente sosiale kategorier – kan dermed ofte tilskrives konsepter som «individualitet», «personlighet», «stil»: en lesning som relegerer forståelsen av konvensjonsavvikende oppførsel som, innen visse grenser, i all hovedsak irrelevant for leseren og dens internaliserte *nomos*. Som en konsekvens av dette kan «personlighet» brukes til å problematisere den avvikende personen heller enn den *nomos* gjennom hvilket individet er avvikende konstituert. Betingelsene for leselighet er allerede satt idet man entrer sosial virkelighet gjennom interpellasjonene som eksisterer i den objektiverte *nomos*. Dette får Butler til å konkludere med at betingelsene for leselighet formuleres av og innenfor allerede eksisterende maktstrukturer som strukturerer individet til å forme seg deretter (ibid. s. 134). Man «snakker» (både kroppslig – i oppførsel – og lingvistisk) etter mønstre for forståelighet, sosialt tillært, som opprettholder ens sosiale posisjon – mønstre beskrevet av Butler som en form for sensur eller, i en intensjonell misappropriering av Lacan, «foreclosure»:

«The subject's production takes place not only through the regulation of that subject's speech, but through the regulation of the social domain of speakable discourse. The question is not what it is I will be able to say, but what will constitute the domain of the sayable within which I begin to speak at all. To become a subject means to be subjected to a set of implicit and explicit norms that govern the kind of speech that will be legible as the speech of a subject.»

(ibid. s. 133)

Her vil «the domain of the sayable» bestå av de mønstre for meningsproduksjon som utgjør den objektiverte *nomos* gjennom deres rituelle fremtredelse. Denne sensuren betinger leseevne så vel som leselighet, ettersom ingen individer erfarer helheten av den objektiverte *nomos* og kun kan internalisere de elementene av denne *nomos* en selv har blitt gjentatt eksponert for. Hva som utgjør «the domain of the sayable» er dermed individuelt variabelt,

ens evne til å lese andre kulturelt og sosialt betinget.

Berger oppsummerer den sosiale konstitusjonen av identitet som at man blir den identiteten interpellasjon tilskriver en: «the individual becomes that which he is addressed as by others» (Berger, s. 16) – men, om en interpellasjon inkluderer en forståelse for, og, med det, en begrensning av, «the domain of the sayable» for identiteten som påkalles så kan man også hevde at enhver interpellasjon inneholder en potensielt undertrykkende funksjon så lenge ulike forståelser er i spill for hva som utgjør dette feltet. En interpellasjon kan «sette deg på plass», hevder Butler (Butler 1997: 4) – diktere, gjennom normativ bruk som utgir seg for å være deskriptiv, hva som er ditt handlingsrom. At den som uttrykker interpellasjonen selv ikke nødvendigvis er klar over språkhandlingens normative funksjon, skyldes at prosessen som etablerer assosiasjonene mellom identitet og oppførsel også skaper en underliggende somatisk tro på interpellasjonen som deskriptiv. Interpellasjonen er del av en allerede internalisert sosial virkelighet, en virkelighet som tas for gitt i språkhandlingen, som muliggjør og initierer språkhandlingen i utgangspunktet.

For å forstå meningsoverskuddet som produseres av «the tacit performative» – det som gjør et individ til mer enn bare «the sedimentation of speech acts by which it has been constituted» (ibid. s. 155) – er det nødvendig å se på hvordan individers handlingsrom begrenses av den implisitte og eksplisitte sensuren som den sosiale verden utfører. Om denne sensuren, en sensur som foranlediger forståelighet, består av et sett med normer som gjør individet forståelig med referanse til normens opphav i sosialt ritual og konvensjon, blir meningsoverskuddet som «the tacit performative» produserer (det ukonvensjonelle i oppførsel) fortsatt gjenstand for tolkning, men omstridt tolkning, med konsekvenser for individets sosiale posisjon.

For å gjenta hva som utgjør dette meningsoverskuddet: Kroppen uttrykker i sin væremåte en internalisert sosial virkelighet beskrivende for «kroppen som situasjon» – et personlig betinget, individuelt tolkningsmønster av den tilgjengelige (og tilgjengelighet er også individuelt betinget) objektiverte sosiale virkeligheten. Dette tolkningsmønsteret utgjør en somatisk tro som gir handlingsrom til legemet og avgjør hva som for legemet er forståelig og formålsnyttig handling til enhver tid – en individuell, kroppslig forståelse av den felles *nomos*. Fordi individuell, vil individers kroppslige uttrykk avvike fra hverandre i ulik grad.

Dette avviket utgjør meningsoverskuddet fra «the tacit performative».

Kroppslige uttrykk har ikke som formål å etablere felles, sosial virkelighet – de etablerer felles, sosial virkelighet som en konsekvens av likheter i væremåte som gjentas i handlingsmønster og dermed framstår som objektive normer man kan organisere samfunnet etter ved å tilrettelegge for. Slik får samfunnets institusjoner også en interpellierende funksjon – ved å være tilrettelagt for partikulært konstituerte individer, behandles individer som om de er (og skal være) konstituert på slikt vis. Å avvike fra normen slik den uttrykkes institusjonelt skaper dermed et utenforskap der ansvaret for utenforskapet overføres til de ekskluderte for ikke å innrette seg etter samfunnets normer og regler. Slikt utenforskap oppfattes som en følt, undertrykkende sosial virkelighet som, så lenge den ikke artikuleres og kun eksisterer som en individuell affektiv *nomos*, finner sitt utløp i oppførsel og væremåte – kroppslige uttrykk – som videre bidrar til å delegitimere individet som politisk subjekt:

«If the subject speaks impossibly, speaks in ways that cannot be regarded as speech or as the speech of a subject, then that speech is discounted and the viability of the subject is called into question. The consequences of such an irruption of the unspeakable may range from a sense that one is “falling apart” to the intervention of the state to secure criminal or psychiatric incarceration.»

(ibid. s. 136)

Om «the performativity of the *habitus*» er en kroppslig siteringspraksis som uttrykker den affektive *nomos* slik en selv opplever det, og *habitus* kun er gjenkjennelig i relasjon til normen som siteres, finnes en rekke oppførsler og væremåter som har til gode å tillegges mening – blant annet fordi de kan være underkommunisert eller lite utbredt. For å returnere til Johnsons argument om de føyte kvalitetene ved «organism-environment interactions»: Om et individ er genetisk og fysiologisk (gjennom erfaring) konstituert på slikt vis at opplevelsen av sosial virkelighet – den kroppslige meningsdannelsen – til en viss grad motstrider utbredte objektiverte meninger, og dette avviket uttrykkes gjennom språkhandlinger, gester og fakter som for omverden betyr annet enn det gjør for det uttrykkende individet, er det nettopp slike føyte kvaliteter som lett kan avskrives som de subjektivt føyte betydningene til et irrasjonelt individ. Dette på tross av at den meningsdannende prosessen er den samme som det er for et individ konstituert på mindre avvikende vis. Fordi disse føyte betydningene fortsatt er

mønstre i «organism-environment interactions», vil det i mange slike tilfeller være andre individer, likt konstituert, som deler en felles under- eller ukommunisert affektiv *nomos*.

Butler viser til et eksempel på en slik følt virkelighet når hun diskuterer den sosiale og institusjonelle opprettholdelsen av binært kjønn. I en oppsummering av Monique Wittigs argument for at binært kjønn opprettholder en tatt for gitt heteroseksualitet ved å organisere samfunnet etter en kjønnsinndeling som først og fremst har som formål å effektivisere heteroseksuell praksis (om enn det er for reproduksjon eller for nytelse), hevdes det at usynliggjøringen både av andre kjønnsidentiteter og av annen seksualitet som denne kjønnsinndelingen utgjør, innehar en undertrykkende funksjon i og med at den gjør språkbrukeren uleselig og flytter ansvaret for uleseligheten over på språkbrukeren ved å gjøre denne medskyldig:

«Discourse becomes oppressive when it requires that the speaking subject, in order to speak, participate in the very terms of that oppression—that is, take for granted the speaking subject's own impossibility or unintelligibility. This presumptive heterosexuality, she argues, functions within discourse to communicate a threat: “you-will-be-straight-or-you-will-not-be.”»

(Butler 2007: 157)

Å ikke eksistere som lingvistisk subjekt, ikke «passe inn» i en identitetskategori, er den implisitte sensuren som den sosiale verden utfører – en «foreclosure» som usynliggjør måter å være på, som gir avvikende individer et konstant forklaringsbehov, med de psykiske og fysiske belastninger det måtte medføre. Den eksplisitte sensuren utføres gjennom kriminalisering, diagnostisering, politisk og sosial delegitimering og voldsutøvelse mot de væremåtene som implisitt sensur bidrar til å skape. Dette er den nevnte trusselen, en trussel som krever at ulike former for avvik må holdes skjult ved å selvregulere egen adferd og dermed bidra til ens egen uleselighet ved å usynliggjøre en selv.

Utfordringen som oppstår blir hvordan man kan bringe innenfor leselighet individer som befinner seg utenfor og dermed inkludere og tilrettelegge for, heller enn å ekskludere og antagonisere, et større utvalg sosiale identiteter:

«[A]s we think about worlds that might one day become thinkable, sayable, legible, the opening

up of the foreclosed and the saying of the unspeakable become part of the very “offense” that must be committed in order to expand the domain of linguistic survival. The resigni-fication [sic] of speech requires opening new contexts, speaking in ways that have never yet been legitimated, and hence producing legitimation in new and future forms.»

(Butler 1997: 41)

For å møte denne utfordringen – utvide «the domain of the speakable» og gi legitimitet til flere ulike væremåter – blir det nødvendig å se nærmere på hvordan sosiale identitetskategorier oppstår og opprettholdes. I del 2 av denne oppgaven vil jeg diskutere hvordan mennesker som deler en underkommunisert affektiv *nomos* finner sammen og utgjør en gruppe eller et folk gjennom performativ opprettholdelse av et formspråk representativt for den affektive *nomos* de har til felles. Akkurat som det er umulig å si noe om hva det betyr å være norsk uten referanse til norsk formspråk – forstått som norsk kulturhistorie og kulturelle praksiser – vil andre former for identitet, gjerne uten juridisk definisjon og anerkjennelse, oppstå gjennom delte formspråk beskrivende for spesifikke måter å oppleve verden på. Utgangspunktet for tilhørighet er en somatisk tro som posisjonerer individet sosialt og dermed skaper handlingsmønstre og væremåter, her forstått som kroppslige formspråk. Det språklige i slike væremåter oppstår idet de blir objekt for gjenkjennelighet for andre individer i tilsvarende sosiale posisjoner, med tilsvarende affektive *nomoi*. Slik kommuniseres en kroppslig legitimering som knytter individer sammen og befester den somatiske troen på deres felles *nomos* – legitimering som, slik objektivert og kommunisert, lar seg sitere og utvikle seg til å bli den ritualiserte siteringspraksisen som Butler kaller «the performativity of the *habitus*».

3 Religion og tilhørighet

I del 1 av denne oppgaven ble begrepet *somatisk tro* etablert for å beskrive den kroppslige kunnskapen som produseres av erfaring, et integrert aspekt av kroppslig handling og tilstedeværelse som danner grunnlaget for ens sosiale tilblivelse, altså ens posisjonering av selv og andre i meningsfulle relasjoner der «meningsfull» viser til slik posisjonerings konsekvenser for erfaring gjennom ritualiserte mønstre for handling og affekt. Trosbegrepet defineres som *en måte å tro på*, altså en fysiologisk prosess for meningsproduksjon som danner et verdensbilde beskrevet her som en affektiv *nomos*: en katalogisering av inntrykk ikke basert på et «dette er», men på et «slik føles».

Blant motivasjonene for å introdusere dette begrepet var å bedre kunne definere religiøs tro i den somatiske troens motbilde. Like sant er det da at somatisk tro er blitt definert i den religiøse troens motbilde, der utgangspunktet har vært en religionsforståelse hentet fra Danièle Hervieu-Léger (2006) som også tar utgangspunkt i *måter å tro på* for å definere religiøs tro. Disse trosforståelsene er allikevel ikke ment som gjensidig utelukkende kategorier. Dette burde være tydelig nok i og med den somatiske troens definisjon som en fysiologisk nødvendighet. Å ikke ha somatisk tro lar seg ikke gjøre. Religiøs tro må dermed sameksistere med somatisk tro om disse troskategoriene skal inneha noen form for funksjonalitet – en sameksistens som også gjør at disse ulike måtene å tro på sammenblandes på uheldig vis. Denne sammenblandingen skjer også hos Hervieu-Léger, noe som i denne delen av oppgaven vil bli diskutert i lys av den somatiske troen redegjort for i oppgavens første del for å på denne måten komme fram til en mer anvendelig forståelse av tro og dens utøvelse.

Jeg vil i denne delen av oppgaven foreta en analyse og sammenligning av to bokutgivelser som på hvert sitt vis belyser religiøs tro slik det her blir forstått. Bruno Latours *Rejoicing – Or the Torments of Religious Speech* (2002) og Susanne Christensens *En punkbønn – Musikk og aktivisme i Russland og Nord-Amerika* (2015) er begge til dels personlige beretninger om forfatternes tilhørighet til formspråk: I Latours tilfelle er det hans tilhørighet til kristendommen som gjennomgår en selvransakelse, hos Christensen er det hennes leting etter

et «jente-vi» gjennom musikk og aktivisme som er tema. Sentralt for begge er identitetsdannelsen som skjer i og gjennom formspråklige uttrykk – en prosess som jeg her vil hevde dikterer den praktiske utøvelsen av tilhørighet og former en *habitus* fra slik utøvelse.

Disse bøkene er valgt fordi de begge presenterer utfordringer for tradisjonell religionsforståelse generelt og for Hervieu-Légers religionsteori spesielt. Som personlige førstehåndsberetninger, er bøkene konkrete egenbeskrivelser av individuell meningsproduksjon som også demonstrerer hvordan slik meningsproduksjon knyttes opp mot og relateres til bredere sosiale og historiske grupperinger. Om man ser på religion som en utøvende konsekvens av slik sosial meningsproduksjon, noe denne oppgaven hevder det vil være naturlig å gjøre, åpner religionskategorien seg opp til å inkludere fenomener som ikke tradisjonelt regnes som primært – eller i det hele tatt – religiøse. Derfor vil religion her forstås som utøvelsen av sosial identitet, eller performativ identitet, innenfor rammene skapt av sosiale og institusjonelle interpellasjoner. Slik opprettholdes en viss avgrensning av religionsbegrepet, samtidig som en analyse av individuell meningsproduksjon i det tidlige stadiet av å omdannes via formspråklige uttrykk til sosialt objektiverte meninger (og slik inngå i den objektiverte *nomos*) fortsatt blir relevant for å forstå hvordan sosiale og institusjonelle interpellasjoner oppstår og opprettholdes.

Nye sosialpolitiske konfigurasjoner vil til enhver tid kreve nye formspråk for å kunne gi resonans i det individuelle *soma*. Formspråk som lykkes i å skape slik resonans blir dermed en stil det lar seg gjøre å samle seg rundt, kopiere, videreutvikle, konsumere og diskutere og slik bidra til økt synlighet og leselighet for mennesker som deler den affektive *nomos* som formspråket gir resonans innenfor. Å opprettholde et slikt formspråk blir ikke bare et spørsmål om estetiske preferanser, men også et nødvendig politisk utløp for å beskrive undertrykkende aspekter ved sosial virkelighet som vil benektes og holdes utenfor den objektiverte *nomos*, utenfor sosial virkelighet, om ikke for nettopp slike utfoldelsesmuligheter.

Fordi formspråk har egenskapen å kunne objektivere affektive *nomoi*, åpner de også for muligheten til å påvirke og endre leseligheten av det individuelle overskuddet av mening som

produseres av «the tacit performative» – som eksisterende normer for leselighet har relegert til det kun personlig relevante følelsesdomenet og til «personlighet» – og muliggjøre tolkning av dette som sosial identitet framfor idiosynkrasi. Gjennom sosial bekreftelse av den affektive *nomos* virkeliggjøres denne og inngår i ens somatiske tro som en effektiv og gjeldende posisjonering av selv i relasjon til samfunnet for øvrig. I tillegg, for konvensjonsavvikende individer, blir formspråket en anerkjennelse for at deres avvik ikke er kun personlige, men utbredte, sosialt konstruerte avvik og dermed legitime utgangspunkt for politisk aktivisme for å bedre tilpasse og tilrettelegge samfunnet for individer slik konstituert.

Jeg håper å her gjøre tydelig at formtro siteringspraksis slik forstått undergraver og avslører som uholdbar moderne sekularitets forsøksvise skille mellom religion og sekularitet, og dermed også moderne sekularitets forsøksvise skille mellom religion og politikk.

3.1 Religionsdefinisjoner

Hvor relevant er det å snakke om religion? Når det her forsøkes å gjøre rede for tro og dens utøvelse, er det i en generell forstand – uavhengig av hvorvidt den klassifiseres som religion eller ikke. Det er ikke et mål å finne ut av hva religion er eller ikke er, derimot er det et mål å nøste opp i hvordan religionskategorien brukes innenfor sekularitet og konsekvensene dette har for tro og livsførsel. Ettersom religionskategorien brukes på veldig ulike måter av ulike mennesker, er det allikevel nødvendig å ha en bestemt religionsteori å jobbe med. Når jeg her velger å ta utgangspunkt i Hervieu-Légers religionsteori blant alle som finnes innen religionsforskningen, er det tre grunner til dette. For det første er det en religionsteori som godt beskriver et utbredt religionssyn innenfor sekularitet; for det andre reproducerer den en falsk distinksjon mellom troende og ikke-troende som privilegerer sekularisme på måter denne oppgaven har som sitt formål å kritisere; for det tredje virker det fornuftig å konsentrere diskusjonen rundt den franske konteksten, da sekularisme her tydelig framstår og formuleres som en ideologi som har gjennomgått sterk grad av institusjonalisering.

Hva er da religion ifølge Hervieu-Léger? Som allerede nevnt fokuserer hun på religion som *en måte å tro på*. Hun følger Jean Séguys lesning av Max Weber, der Séguys hevder religion i moderniteten kjennetegnes av «metaforisering»: En måte å tro på som overtar og opprettholder tradisjonen, men fyller den med nytt meningsinnhold. Séguys tar utgangspunkt i

Webers forståelse av religion som referanse til det overnaturlige (Hervieu-Léger 2006: 70), og forsøker å utvikle en teori som kan forklare hvorfor, i modernitetens intellektualisering og rasjonalisering av kunnskap, religion fortsatt overlever (ibid. s. 69). Spørsmålet i seg selv, og Séguys forsøk på å finne et svar, kritiseres av Hervieu-Léger for å holde fast på Webers utdaterte, substansielle definisjon og mislykkes dermed i å si noe om religion i moderniteten annet enn at den er utdatert og på vei til å forsvinne:

«Séguys analysis ... suggests that metaphorical religion marks a transitional phase between a cultural world where to invoke supernatural forces is self-evident or plausible, and a world – the disenchanted world of modern rationalism – where such an appeal has become improbable, if not impossible.»

(ibid. s. 70)

Ved å beholde en substansiell definisjon av religion som tro på det overnaturlige, klarer Séguys ifølge Hervieu-Léger ikke å utnytte potensialet i konseptet han selv har introdusert med «metaforisk religion» – et potensial til å bedre forstå moderne rekonstruering av tro som en transformering av religion heller enn religion i ferd med å opphøre (ibid. s. 71). For Hervieu-Léger blir «metaforisk religion» en måte å tro på;

«a specific mode for articulating belief in the cultural world of modernity, a way of believing which exercises its pull on the historic religions, cast as they are in the premodern world of tradition. The operation of spiritualization and intellectualization whereby they are reshaped from within does not empty them of their religious authenticity; rather, it is the means whereby they are able to remain pertinent, and hence survive in modernity, in a form that has been recast.»

(ibid. s. 70–71)

Denne relasjonen mellom form og meningsinnhold separerer hun fra den omtrent teleologiske modellen som hevder at endring i slik relasjon signaliserer en endring fra «religion» til «sekularitet» – altså religionens opphør – og hevder i stedet at relasjonen mellom form og meningsinnhold er dynamisk, noe som krever at definisjonsspørsmålet må innebære en desubstansiering av religion «so as to allow ... that a religious way of believing relates

neither to particular articles of belief, nor to specific social observances, nor even to original representations of the world» (ibid. s. 75):

«Therefore I propose to abandon the traditional markers – the content and function proper to religious belief – and concentrate on the type of legitimation applied to the act of believing, in order to attempt to specify religious believing itself. The assumption I shall make is that there is no religion without the authority of a tradition being invoked (whether explicitly, half-explicitly or implicitly) in support of the act of believing.»

(ibid. s. 76)

Når religiøsitet for Hervieu-Léger kjennetegnes av en måte å tro på, er det dermed snakk om en bestemt måte å legitimere tro på, nemlig i en tradisjons autoritet. Når det kommer til hva som legges i selve trosbegrepet, inkluderer Hervieu-Léger det som jeg her har beskrevet som somatisk tro. Å tro betyr å utøve sin tro:

«If one here talks of believing rather than belief, it is in order to include not merely beliefs in the accepted sense, but all the resources of observance and language and the involuntary action which such belief in its multiple forms displays: believing is belief in action, as it is experienced.»

(ibid. s. 72)

Troen som utøves forstås dermed ikke bare som «beliefs in the accepted sense», nærmere beskrevet som «formalized, rationalized beliefs of which people are mindful and from which they consciously draw practical implications for their lives» (ibid.), men innebærer også den kroppslige kunnskapen utredet av Pierre Bourdieu: «anything which is a product of ‘what appears to be self-evident in the experience of living’ belongs to the sphere of believing» (ibid.). Hva man tror, og hvordan denne troen produseres og oppstår, er dermed ikke hva som kjennetegner religiøs tro – derimot er det en eksplisitt eller implisitt appell til tradisjon for å legitimere troens utøvelse i de formene utøvelsen tar som gjør utøvelsen til et religiøst uttrykk for (somatisk) tro, altså religiøs tro.

Fra hvor henter tradisjonen autoritet? Hervieu-Léger skriver om tradisjon: «What defines

tradition (while, in fact, it serves present interests) is that it confers transcendent authority on the past» (ibid. s. 86). Videre forstår hun tradisjon som «the body of representations, images, theoretical and practical intelligence, behavior, attitudes and so on that a group or society accepts in the name of the *necessary* continuity between the past and the present» (ibid. s. 87) – altså alt som kan beskrives som sosialt meningsbærende former i stand til å repeteres av stadig nye generasjoner på en måte som oppfattes av disse som tradisjonelt kontinuerende og som praktiseres og opprettholdes av den grunn. Etersom disse formene til enhver tid kan fylles med nytt meningsinnhold gjennom metaforisering, blir den fysiologiske, meningsskapende prosessen – hvordan troen oppstår – for Hervieu-Léger irrelevant og sammenhengen mellom form, meningsinnhold og tilhørighet stort sett arbitrær.

Spørsmålet om autoritet er sentralt ettersom det er et spørsmål om hvorvidt religion oppfattes som strukturelt bundet til å opprettholde undertrykkende kulturelle praksiser. I Hervieu-Légers forståelse er tradisjon de kulturelle praksiser som oppfattes som nødvendige for å opprettholde kontinuitet med en fortid, gjerne imaginær – en både individuell og kollektiv oppfatning av nødvendig kontinuitet, beskrevet som «religiøs hukommelse» (ibid. s. 125). Denne oppfattede nødvendigheten produseres ifølge denne teorien innenfor og av allerede eksisterende autoritet:

«The sifting and the shaping by means of which this heritage becomes a norm for the present and future are theoretically carried out by those in the group or society who are invested with the power to do so and/or dispose of the instruments of physical, ideological and symbolic coercion to have them carried out.»

(ibid. s. 87)

Konsekvensene av en slik religionsteori er et syn på religiøs tilhørighet som overser dynamikken i hvordan denne tilhørigheten oppstår og dermed framstiller tilhørighet som valgfritt i den grad det oppfattes som et unødvendig tillegg til sosialt liv, og samtidig påtvunget i den grad konservative religiøse krefter utnytter eksisterende maktrelasjoner til å opprettholde tradisjonell trosutøvelse. Det er et religionssyn som til dels misforstår relasjonen mellom tro og utøvelse, altså hvordan utøvelse er og blir somatisk meningsfull. Dette blir tydelig når hun beskriver tilhørighet som et bevisst valg – ett alternativ blant mange mulige

for å konstruere sosial identitet i en modernitet kjennetegnet av fragmentering og relativisme:

«Given such a context, the deliberate choice of invoking the authority of a tradition, by becoming incorporated into a continuing lineage, constitutes one possible, post-traditional way of constructing self-identity among others, all of which call upon an individual's affectivity and are fed on his or her search for community, and his or her memories and longings.»

(ibid. s. 165)

Som argumentert for i del 1, er identitet ikke noe man konstruerer og velger for seg selv, men noe man blir plassert inn i gjennom sosiale interpellasjoner. Her er det viktig å poengtere at en slik påstand ikke betyr at man er fastlåst i en identitet som tradisjon og samfunn pålegger en. Derimot innebærer det at hva enn et individ oppfatter som å «snakke til en» har en interPELLerende effekt. Biologi og biografis konstituerende samspill former disposisjoner for affekt som aktiveres i møte med ulike formspråk, men hvilke disposisjoner for affekt som aktiveres i møte med hvilke formspråk er ikke nødvendigvis forutsigbart. Å formes av sitt samfunn betyr dermed ikke at man vellykket sosialiseres inn i samme samfunn. Å inkorporeres i en tradisjon blir dermed ikke et valg. Appellen til tradisjons autoritet følger av at tradisjonen oppfattes som autoritativ – et resultat av at tradisjonen (formspråket) snakker til individet og på den måten inkorporerer det.

Den sosiale autoriteten som kreves for kulturell arv å bli normativ må forstås som en strukturell forming av individuell affekt til å ønske en tradisjons opprettholdelse – en forståelse som Hervieu-Légers teori ser ut til å fremme i og med at hennes beskrivelse av denne prosessen innebærer påvirkning og forming gjennom ikke bare fysisk, men også ideologisk og symbolsk makt. Slik formativ makt er ikke nødvendigvis undertrykkende da individer er formet til å hente mening og tilfredsstillelse fra praksisen som samtidig former dem. En slik prosess er da også i Peter L. Bergers forståelse helt grunnleggende for all sosialisering (Berger, s. 15). Tradisjon kan sies å få autoritet og legitimitet av sin egen troverdighet for de som vellykket sosialiseres inn i den. Det som derimot kjennetegner denne prosessen slik den opererer i religiøsitet er, i følge Hervieu-Léger, legitimeringen av praksis i ingen autoritet annen enn kontinuitet med fortiden, og, med det, legitimering av maktrelasjonene allerede i posisjon til å hevde slik kontinuitet – uavhengig av hva selve

praksisen er og innebærer (de spesifikke «articles of belief ... social observances ... original representations of the world»). Religion blir praksis som ikke kan legitimeres på annet vis enn «by the legitimizing exclusiveness of reference to tradition» (Hervieu-Léger, s. 100).

Den strukturelle formingen av individuell affekt som utføres av allerede etablerte sosiale maktrelasjoner beskrives i nærmere detalj av Bourdieu. Autoritet og kompetanse signaliseres i individuelle væremåter som leses nettopp som slike kvaliteter grunnet ritualiserte lesningsmønstre. Som argumentert for i del 1, er *habitus* en ubevisst tillært oppførsel som gjør seg gjenkjennelig ut fra hvor tydelig eller korrekt den siterer det som oppfattes som normer for oppførsel – da spesielt normer for autoritativ og kompetent oppførsel og væremåte. For Bourdieu blir autoritet en arvelig egenskap ettersom autoritet vurderes ut fra hvor naturlig man innehar en væremåte som gjenkjennes som autoritativ. Hvor naturlig man innehar en slik væremåte avhenger av hvordan den er tillært – dermed lar det seg gjøre å skille mellom de som har lært væremåten fra barnsben av og de som har vært nødt til å aktivt tilegne seg slik væremåte senere i livet. Å tilegne seg en fremmed *habitus*, tilegne seg en væremåte som ideelt skal framstå som ubevisst og naturlig, fører dermed lett til at en blir fremmed i egen kropp, utilpass, usikker, og mister autoritet (Bourdieu 1989: 95).

Denne prosessen for å sosialiseres inn i et makthierarki produserer slik en somatisk tro på hierarkiets legitimitet, en tro som utøves i normert oppførsel og kulturell produksjon. Dette er hvordan trosutøvelse finner legitimitet i sin egen troverdighet for de som vellykket sosialiseres inn i den – trosutøvelse som ikke krever appell til tradisjon for sin legitimitet og som dermed ikke faller innunder Hervieu-Légers religionsdefinisjon. At religionsdefinisjonen dermed blir blind for undertrykkende kulturelle praksiser utført innenfor og av sekularisme er et poeng som vil diskuteres mer omfattende, men for øyeblikket er det verdt å nevne at disse sekulære praksisene følger direkte av et religionssyn som sekularisme definerer og forstår seg selv som en motsetning til – et religionssyn jeg har forsøkt å gjøre rede for her (med det forbehold at sekularisme ikke opererer med et homogent religionssyn – men religionspolitiske avgjørelser tas i sekularismens navn, og slike avgjørelser har et religionssyn som ligger til grunn som korresponderer med et slikt religionssyn).

Avslutningsvis ønsker jeg å gjøre to observasjoner om dette religionssynet. 1) Som et verktøy

for å framheve problematiske aspekter ved det vi fra før kjenner som religion, eksempelvis konservativ opprettholdelse av praksiser som er uforenlige med nyervervet kunnskap og med nye samfunnsformer som har utviklet seg i hva enkeltindivider eller grupper av mennesker ser på som uønskede retninger, er det en religionsteori som godt beskriver nettopp slike problematiske aspekter. Når denne religionsforståelsen blir avlest mot Bruno Latours utredning om egen religiøsitet, vil avlesningen vise seg å gi legitimitet til Hervieu-Légers teori. 2) Samtidig vil det vise seg at å overse den meningsskapende prosessen som religiøs tilhørighet utvikler seg fra, fører til et religionssyn blindt for den potensielt frigjørende og konstruktive kraften det religiøse formspråket kan ha og dermed et religionssyn som undervurderer hvordan lojalitet til slikt formspråk kan oppleves som en personlig nødvendighet mer enn et fritt valg. Denne observasjonen følger fra en kritikk Judith Butler framsetter mot Bourdieu – en kritikk som også må rettes mot Hervieu-Léger. Ved å se på sosialisering som en prosess styrt «ovenfra og ned», i og med at formingen av individuell affekt foregår innen en maktstruktur som opprettholder seg selv, overser de meningsoverskuddet som produseres av «the tacit performative» redegjort for i del 1:

«Bourdieu's view . . . presupposes that the body is formed by the repetition and acculturation of norms, and that this forming is effective. What breaks down in the course of interpellation, opening up the possibility of a derailment from within, remains unaccounted for. Bodies are formed by social norms, but the process of that formation runs its risk. . . . By claiming that performative utterances are only effective when they are spoken by those who are (already) in a position of social power to exercise words as deeds, Bourdieu inadvertently forecloses the possibility of an agency that emerges from the margins of power.»

(Butler 1997: 156)

I følge Butler har Bourdieu dermed et syn på sosial makt som er «structurally committed to the status quo» (ibid.), et syn på sosial makt som også ligger til grunn for Hervieu-Légers religionsteori. Nettopp hvordan agens kan oppstå i og gjennom kulturelle formspråk forblir innen denne teorien uoppklart, med uheldige konsekvenser for hvordan teorien ser på relasjonen mellom religiøs trosutøvelse og makt.

3.2 Tilhørighet i Bruno Latours «Rejoicing – Or the Torments of Religious Speech»

Bruno Latours bok *Rejoicing – Or the Torments of Religious Speech* består av en serie

refleksjoner, et tankestrømresonnement, som utreder hans personlige religiøsitet. Som et eksempel på selverklært religiøsitet kan boken legitimere sentrale aspekter av religionssynet som så langt har blitt presentert. Samtidig utfyller den dette religionssynet ved å sette ord på den meningsskapende prosessen som oppstår i møte med det han regner som sin kulturarv. Latours formål i denne teksten, heller enn å si noe av religionsvitenskapelig karakter, er å gjøre religion personlig meningsfullt tross alle utfordringene som oppstår innenfor en sekulær samfunnsutvikling for hva Hervieu-Léger kaller «religiøs hukommelse».

Latour etablerer tidlig at religiøsitet for ham ikke er et spørsmål om tro – noe som også gjør ham tvilende til om han selv er troende. Han ønsker å kunne si at han uttaler seg som ikke-troende, skriver han, men legger så til at en slik påstand ville vært falsk ettersom å identifisere seg som troende eller ikke-troende er å være enig i at en slik distinksjon gir mening:

«this belief in belief is something that those inside share with those outside – it's actually how they manage to distinguish the inside from the outside. If there's one thing both sides agree on, it is that this line can be drawn to mark their difference: 'You believe in it, I don't believe in it.'»

(Latour, s. 3)

Ute av stand til å identifisere seg med verken av disse posisjonene, men fortsatt investert i religion, blir problemet for Latour at han ikke tror på *tro* i den forstanden disse posisjonene antyder. «Å tro», i religiøs betydning, må bety noe annet – og her er Latour på linje med Hervieu-Léger – noe som ikke kan handle om sannhetsverdien i trosartikler. En ny klassifisering trengs, en som ikke setter skillet mellom troende og ikke-troende men som skiller de som aksepterer premisset fra de som ikke gjør det. Å være religiøs er for Latour fortsatt meningsfullt, nettopp fordi han fortsatt kan finne mening i religiøst språk – men ikke mening i den forstand som et religionssyn som sentraliserer trosartikler vil antyde.

Som for Hervieu-Léger, oppfatter Latour et problem i religionens møte med vitenskap – selv om problemet for ham er noe annerledes. Hervieu-Léger mener religiøs tro og vitenskapelighet ikke lar seg forene:

«[T]he scientific attitude ... imposes the need to go beyond the kind of fidelity to forerunners that is self-justifying. It implies the need at any moment to break such fidelity should it contradict the rationality which is proper to the scientific process. ... The dynamic nature of scientific knowledge ... is at bottom radically incompatible with the need to put an exclusive value on tradition.»

(Hervieu-Léger, s. 100)

Latour har på sin side, i og med sin posisjon innenfor vitenskapssosiologi heller enn religionssosiologi, sett med bekymring på en lik tilnærming til vitenskap der «blind tro» er like dominerende (Latour, s. 24), som vil forhøye «vitenskapene», i flertall, til «Vitenskap» (ibid. s. 22) – en størrelse til forveksling lik skremmebildet Latour tegner opp som hva han tenker at de som frykter en «retur til religion» ser for seg;

«the return of the old amalgam that mixed up peoples, administrations, moral codes, economies, laws – in short, a total and often totalitarian life-form – in the search for a complete world, a harmonious cosmos that demanded that it satisfy them completely, without any gaps and without any residues, without any cracks and without any opposition.»

(Latour, s. 152–153)

Hervieu-Léger skal ikke beskyldes for en slik tilnærming til vitenskap – også hun advarer mot å tro religiøst på vitenskapelig tradisjon (Hervieu-Léger, s. 100) – men det er en alvorlig forskjell i tilnærming til religion hos Latour og Hervieu-Léger. Selv om de kan være stort sett enige i at det eksisterer et problem i møtet mellom religion og vitenskap, og også i brede trekk være enige om hva problemet innebærer, kan Hervieu-Léger sies å gjøre dette problemet til et definerende trekk ved religion. For Latour, som ser i religion noe mer verdifullt, er det heller ønskelig å ekskludere dette problematiske fra religionsforståelsen.

Denne forskjellen i tilnærming kan spores til Hervieu-Légers manglende fokus på den meningsskapende prosessen – en overseelse som fører til at hun ikke tar i betraktning at religiøst språk kan være meningsskapende på et annet vis enn vitenskapelig språk; at religiøst

språk har et, for Latour, helt annet formål. Han demonstrerer dette formålet ved å sidestille religiøst språk med språket som deles mellom to elskende:

«Imagine a lover who answered the question ‘Do you love me?’ with this sentence: ‘Yes, but you already know that, I told you so last year.’ (We might even imagine he recorded this memorable sentence on a tape recorder and that, as his only answer, he’s happy just to press the *replay* button to produce the indisputable proof that he truly loves . . .). You’d be hard pressed to find more decisive evidence that he has stopped loving in earnest.»

(Latour, s. 25)

Formålet med denne sammenligningen er å vise at det finnes typer kommunikasjon som får sin betydning ikke fra hva ordene i seg selv betyr, men fra hvordan de blir brukt og framført. Det er *tonen, maneren*, som avgjør om ordene har den ønskede effekten: En effekt som ikke handler om å overføre informasjon, men om å forme en virkelighet:

«No information is conveyed by the sentence and yet she, the woman who loves, feels transported, transformed, slightly shaken up, changed, rearranged, or not, or the opposite, alienated, flattened, forgotten, mothballed, humiliated.»

(ibid. s. 25)

Religiøst språk er for Latour dermed ikke en form for ytring som handler om ordlyder som refererer, men om ordlyder som effektuerer sitt meningsinnhold; «Words that do what they say and are called, for this reason, sacramental» (ibid. s. 131). Et kroppslig ønske om å gjennom en kroppslig ytring vekke en sansbar materiell effekt – ideelt sett snakker religiøst språk gjennom, og til, det *korporlige*. Betinget som det er av et her og et nå – i en virkelighet i konstant endring – vil forhåndsdefinerte betydninger oppfattes meningsfattige. Kravet til religiøst språk er å gjøre betydningen virkelig, på nytt, hver gang den ytres (ibid. s. 48). Om vitenskapelig kunnskap handler om nyttige generaliseringer, overførbare fra ett fenomen til et annet og deretter til mange, så snakker religiøst språk om det helt spesifikke, betydninger som bare kan oppfattes i øyeblikket de ytres ettersom situasjonen alltid aldri ikke lenger er den samme. Det disse ytringene gjør er dermed ikke å kommunisere kunnskap eller informasjon, men å skape nærhet og tilstedeværelse (ibid. s. 28).

Hvordan lykkes i en slik oppgave? Et problem som denne formen for religiøst språk har skapt for seg selv, mener Latour, kommer fra å hevde å være beskrivende på samme måte som vitenskapelig språk er beskrivende. Dette har ført til en lang rekke absurde utbroderinger av religiøse utsagn for å opprettholde et skinn av hva det vitenskapelige språkregimet – heller enn det religiøse – regner som sannhetsverdi (ibid. s. 27):

«We will say, for instance, that ‘Jesus is risen’. If already we can no longer understand those words, it is very tempting to ask ourselves the common sense, yes common sense, question: ‘So then, the tomb must have been empty?’ Before we know it we’re adding an episode to a story that has accordingly become both more reasonable – since a *connecting passage* has been added – and more unreasonable – since the initial lack of understanding over the sense of the word ‘risen’ is now capped by a second lack of understanding over the empty tomb episode.»

(ibid. s. 90)

For Latour ligger sannhetsverdien i et utsagn som «Jesus er oppstått» i dets resonans heller enn i noen virkelighet utsagnet er ment å peke mot. Når kirken da bruker disse ordene for å hevde at de sier noe sant, peker mot en virkelighet, så får de mindre resonans enn noen gang. Problemet var aldri at utsagnet var irrasjonelt; det fungerte som det skulle på tross av, eller til og med på grunn av, sin irrasjonalitet. Det er den overdrevne rasjonaliseringen av det religiøse budskapet som gjør at ordene – akkurat som et opptak av budskapet «Jeg elsker deg» avspilt igjen og igjen – skaper distanse heller enn nærhet (ibid. s. 93). Rasjonalisering gjør religiøse tekster apokryfe – det *anestoserer* det religiøse språket (ibid. s. 91).

Betydningen av de spesifikke ordene som tas i bruk er dermed av underordnet betydning – men på ingen måte betydningsløst. Ordets konvensjonelle betydning – det som følger fra dets dagligdagse, referensielle bruk – danner et utgangspunkt for meningsproduksjon. Dette ble beskrevet i Mark Johnsons «embodied theory of meaning» som sier at mening oppstår i et kroppslig møte med omgivelsene informert av lignende møter i individets fortid. Judith Butler beskriver det som at konvensjonalisert betydning oppstår i ritualisert praksis (Butler 1997: 25): Jo oftere ordet repeteres til å bety en spesifikk ting, dess sterkere fester denne betydningen seg i et somatisk tolkningsmønster. I selve ytringen kan det derimot være flere konvensjoner i spill: konvensjoner for uttale, intonasjon – det Latour kaller *maneren* i ordets framførelse. Dermed defineres tolkningssituasjonen av en viss uforutsigbarhet; en mulighet, eller en risiko, for at ordet i ytringen kan komme til å bety noe annet og noe mer enn det som

er sagt.

Den type språk Latour regner religiøst språk for å være er sammenlignbart med det Butler, etter J. L. Austin, kaller *illokusjonære* talehandlinger. Disse er ytringer som, ved å uttrykkes, effektuerer det som ytringen kommuniserer at er virkelig. Butlers fokus er på hatytringer, men virkemåten som hatytringer opererer etter har betydelige likheter med religiøst språk slik Latour forstår det. Dette er nettopp «ord som gjør som de sier», men transformasjonen de utfører er mer problematisk. Butler skriver om hatytringer:

«The argument that hate speech is illocutionary, that it produces the subject in a position of subordination, approximates the view that the subject is interpellated by an anterior voice, one that exercises a ritual form. In hate speech, the ritual in question appears to be that of subordination. Indeed, one of the strongest arguments in favor of the state regulation of hate speech is that certain kinds of utterances, when delivered by those in positions of power against those who are already subordinated, have the effect of resubordinating those to whom such utterances are addressed.»

(ibid. s. 26)

Hatytringer volder dermed skade nettopp ved å være et instrument for opprettholdelsen av undertrykkende praksiser. Som alt annet språk henter de sin betydning fra konvensjoner, men hvilke konvensjoner som spiller inn i ytringen og tolkningen av den er uoversiktlig. For å forstå og forutsi effekten av en illokusjonær språkhandling må man etter Austins forståelse være kjent med hele ytringssituasjonen – alt som spiller inn – men Butler argumenterer for at en slik kjennskap vanskelig lar seg oppdrive; hvem som utfører ytringen, hvem ytringen er rettet mot, situasjonen ytringen framsettes i, de sosiale posisjonene – maktforholdet – i ytringssituasjonen, m.m. – å avgrense hva som utgjør «the total speech act» er i praksis en håpløs oppgave (ibid. s. 3). Langt mer enn bare stil og maner for uttale – illokusjonære språkhandlinger må historiseres skal man forstå alt som spiller inn i effektualiseringen de utfører.

Nettopp dette kravet om å historisere den illokusjonære ytringen kan sies å ligge til grunn for dilemmaet Latour finner seg selv i når det kommer til religiøst språk – dilemmaet som plasserer ham i «det religiøse språkets pinsel». Det er et dilemma som følger av motstridende lojaliteter: på den ene side lojalitet mot språkformene, på den andre side lojalitet mot det han

ser på som språkformenes formål. Som et eksempel drøfter han ordet «Gud»:

«the word ‘God’, which once served as the premise of all arguing, could have been translated, when ways of life changed, as ‘indisputable framework of ordinary existence’ so that we could continue to really see that what was thereby designated was merely the preliminary and prelude to a conversion of meaning.»

(Latour, s. 8)

«Gud» blir dermed forstått som en språkform som tiden løp fra – den virker ikke lenger; «repeating the term ‘God’ would amount to paraphrasing and rehashing, since we’d have lost the sense of what was once meant» (ibid. s. 17). Deretter setter tvilen inn:

«if I abandon word-for-word repetition of the same terms, if I let go of the solid support of the handrail, how can I be sure that the *transformation* I’ve performed has kept the meaning *intact*? What if I’ve lost the meaning along the way, dropped the substance for the shadow, mislaid the spirit every bit as much as the letter?»

(Latour, s. 18)

Problemet Latour finner seg selv i er at det var nettopp disse ordene, *dette* religiøse språket, som ga mening for ham – en mening som oppsto i dets irrasjonalitet, dets paradokser, usammenhengende sammenhenger. Disse ledet ham til å lese språket estetisk, finne en følt betydning som på sin side vekket det han tolker som en innsikt om illokusjonære språkhandlinger; at det finnes måter å bruke språk på som henter en kraft til å forme og befale virkeligheten – et språk som tildeler agens på et personlig, individuelt plan, og som på et nivå henter denne kraften fra en formtro siteringspraksis, altså fra tradisjon. Ved å benytte seg av følte betydninger – ved å aktivere disposisjoner for affekt skapt av ritualiserte meningsmønstre – skaper det religiøse språket ifølge Latour en tilstedeværelse; det plasserer deg i et her og et nå hvilket du kan handle ut fra ettersom det har gitt deg en sterkere forståelse av hvem og hvor du er.

Denne lesningen av religiøst språk – som Latour innrømmer at handler kun om hans lesning av en spesifikk religionstradisjon: «the one elaborated little by little around endlessly revived commentary on the Word and the Spirit» (ibid. s. 120) – er en lesning åpen for ham nettopp

fordi det er hans språk. Interpellasjonen den kristne tradisjonen gjennomfører ved å snakke til ham, her, nå, plasserer ham sosalt *i* nettopp denne tradisjonen. Den skaper en plass for ham å være hjemme i, og en sosial virkelighet han kan forme etter eget forgodtbefinnende. At han ikke ser andre språkformers evne til å gjøre det samme, avsløres når han lister opp det religiøse språkets «felicity conditions» – hva han definerer som sannferdighet i det religiøse språket – og kun gjør et halvhjertet forsøk på å overføre disse til andre estetiske språkformer.

Latour lister opp fem sannferdighetskrav (ibid. s. 54–55). For at det religiøse språket skal være sannferdig må det 1) være forståelig for den som språket snakker til – det må være han eller hennes språk, 2) det må snakke til nåtiden, 3) det må være et språk som evner å bringe nært det som i informasjonsbærende språk framstår fjernt, 4) språket må ha en effekt – å vekke historien til live for å åpne opp en ønsket framtid (en motgift til det å tynges ned av historisk determinisme; historien utnyttes for å forme nåtid og framtid), og 5) språket må samle og skape et folk, reformert i det religiøse språket.

Om religion i dag mislykkes i å oppfylle disse kravene – og Latour mener dette i stor grad er tilfellet – så betyr dette ikke at religion slik vi (han) kjenner det må forkastes. Det er ikke bare fordi disse språkformene kan vekkes til live om de på nytt uttrykkes rett, men også fordi det for Latour ikke er noe likeverdig alternativ til den kristne tradisjonen; ingen språkform med den nødvendige institusjonelle tyngden til å kunne gjenopplive budskapet i de fem sannhetskravene med samme kraft som hva akkurat disse fjerne ordene fra fortiden kan oppnå:

«You can abhor the pretensions of a clan, a sect, a Church, a religion with a universal empire, but then you'd need to discover other conduits, other interpreters, other orderings, other conclaves as closely bound in the same presence, contemporary with the same event, united by the same revelation of Scriptures till then obscure. Maybe we were wrong about the meaning of that monstrous saying in the name of which so many crimes were committed, so many stakes lit, so many crusades preached, but it remains no less true that *it has no opposite* since, by definition, what we call 'salvation' can only happen by tapping into those strata of words that are all untruthful, by rediscovering for ourselves what makes them all apt. The Church does better than being the incontestable repository of the truth: it is the *contested* repository of lies, elaborations, selections, revivals. It is on its machine for producing and discriminating that we need to learn to make connections.»

(ibid. s. 162)

Hva er det som tillater Latour å føle slik som han gjør om de religiøse ordene? Når de snakker til ham er de inkluderende; de spiller på hans (nettopp hans) emosjonelle register, de påkaller en historie som inkluderer ham og de signaliserer en orden som vil ham vel. Mønstrene for affekt som aktiveres er formet av hans personlige biografi og sosialisering. Selv om den religiøse tradisjonen kun makter å oppfylle hans sannhetskrav i små drypp, eller til og med på grunn av det, mener han man har alt å vinne på å delta i tradisjonen – redde den ved å uttrykke den rett – og lite å tape. Problemet er at om tradisjonen skal reddes, altså engasjeres med og endres til en bedre form, trengs en autoritet som avgjør hva som er en akseptabel grad av endring. Et subtilt skifte i lojalitet oppstår fra litterære språkformer, fra nedskrevne og uttrykte ord, til institusjonelle former som kan ivareta og utrede språkformenens formål; språkformer som deretter ikke lenger behøver å sentraliseres fordi fokuset ikke lenger er på spesifikke ord, setninger og historier, men måter å snakke på:

«The felicity conditions, the tone, the tonality and the rhythm are *almost* completely independent of the form employed, since what matters is something else entirely which points to itself obliquely, through the discrepancies, the implausible details, the cracks in the message. In religion, as in tone, anything goes.»

(ibid. s. 156)

Det spesifikke i det religiøse språket, det som snakket til Latour, personlig, her og nå, er da ikke lenger religionens objekt. Det som til å begynne med var måter å uttrykke veldig spesifikke ord og historier, må vike for en institusjonell opprettholdelse av måter å uttrykke kraftfulle ord, en opprettholdelse som bare kan forekomme ved at institusjonen bruker nettopp disse ordene for inget annet formål enn å opprettholde seg selv. Religion har blitt noe som Latour tidligere i sin tankestrøm advarte mot: «the lowest common denominator of all religions, ripped from the specificities of time and place, is no longer addressed to me, right here, right now, but to anyone, anytime, anywhere» (ibid. s. 62). Det gjør allikevel ingenting, for det eneste som trengs – så lenge tradisjonen er opprettholdt – er å uttrykke tradisjonen på nytt, på rett måte (ibid. s. 57–58).

Latours religiøsitet har dermed funnet sin plass i Hervieu-Légers religionsteori:

oppretholdelse av selvlegitimerende tradisjon, med trosartikler kjennetegnet av metaforisering i håp om å kunne snakke til noen, noensteds; trosutøvelse som utelukkende legitimeres i tradisjonens autoritet og som ikke er fremmed for å benytte seg av sosial makt for å legge press på, utstøte, og undertrykke individer som ikke passer inn i institusjonens totaliserende verdensbilde. Det Latours tankestrømresonnement allikevel demonstrerer er hvordan denne autoriteten finner sin overbevisningskraft. Ved å være et verktøy for sosialisering, klarer den religiøse institusjonen å forme individer som mottar det estetiske språket institusjonen benytter seg av gjennom affektive mønstre som, avhengig av biologi og biografi, er tilfredsstillende og meningsskapende. Det som også implisitt demonstreres, men som Latour derimot aldri tar opp, er hvordan den kraften som denne måten å snakke på innebærer også kan ramme og skade; hvordan språket kan være meningsskapende på dypt traumatiske måter.

La oss overføre de fem sannhetskravene til hatytringer. 1) Hatytringen bygger på en interpellasjon som krever at mottageren gjenkjenner seg selv i den – det er mottagerens språk i den forstand at mottageren er kjent med det. Mottageren vet hva hatytringen betyr, dermed er ytringen forståelig og det første sannhetskravet er innfridd. 2) Språket må snakke til nåtiden: Hatytringer gjør dette ved å påkalle og gjeninnsette samtidsmessige sosiale relasjoner. 3) Språket må skape tilstedeværelse og nærhet: Hatytringer vekker til live kroppslige reaksjoner, den sosiale virkeligheten som gjeninnsettes av hatytringen føles på kroppen, intimt og tilstede; «it does what it says and it does what it says it will do to the one addressed by the speech» (Butler 1997: 77). 4) Det religiøse språket må vekke historien til live: For den som uttrykker en hatytring, utnyttes ytringens historie for å fastsette og opprettholde en ønsket nåtid og framtid; «injurious names have a history, one that is invoked and reconsolidated at the moment of utterance» (ibid. s. 36). 5) Det religiøse språket må skape et folk. Hatytringen er en interpellasjon som plasserer individet sosialt og diskursivt. Den skaper sosial identitet og skaper slik et folk, men kanskje enda viktigere for å innfri dette sannhetskravet i Latours forståelse av det er at den skaper et fellesskap for den som uttrykker hatytringen – et fellesskap av andre som uttrykker og har uttrykt hatytringen, som strekker seg fra nåtiden og bakover i tid (ibid. s. 49).

Det som avsløres i en slik sammenligning av hatytringer og religiøst språk som Latour definerer det, er hvordan denne type språk brukes og er i effekt langt utenfor religiøse

institusjoners virkningsområde. Ritualiserte språkhandlinger har en virkelighetseffekt som føles ulikt for ulikt konstituerte individer avhengig av hvordan det partikulære språket adresserer og interPELLerer individer slik konstituert. Som ble argumentert for i del 1 så skaper det partikulære språket som brukes til å organisere verden og samfunn individer som deler felles u- eller underkommuniserte affektive *nomoi* – individer som opplever den objektiverete *nomos* annerledes enn de som vellykket sosialiseres inn i og internaliserer dette. De følte betydningene av artikulerte ordener institusjonaliseres med individuelt ulike konsekvenser; «Language assumes and alters its power to act upon the real through locutionary acts, which, repeated, become entrenched practices and, ultimately, institutions» (Butler 2007: 158); de partikulære interpellasjonene som uttrykkes gjennom institusjoner, kroppslige uttrykk, og lingvistisk, oppretter og opprettholder mønstre for affekt som treffer, som rammer, og som i tur former en *habitus* som dominerende lesningsmønstre kan kategorisere i delegitimerende oppførsel- og personlighetsbeskrivelser, fra smakløst og irrasjonelt til kriminelt og psykotisk. Slik kan avvikende konstituerte individer holdes unna politisk makt og innflytelse.

Denne grove oppsummeringen av argumenter så langt diskutert i denne oppgaven er ment å gi en forståelse for affekter og kroppslig betingethet sin rolle i den type artikulering som Chantal Mouffe og Ernesto Laclau definerer som hegemoniske praksiser:

«We call ‘hegemonic practices’ the practices of articulation through which a given order is created and the meaning of social institutions is fixed. According to this approach, every order is the temporary and precarious articulation of contingent practices. Things could always be otherwise and every order is predicated on the exclusion of other possibilities. Any order is always the expression of a particular configuration of power relations. What is at a given moment accepted as the ‘natural order’, jointly with the common sense that accompanies it, is the result of sedimented hegemonic practices. It is never the manifestation of a deeper objectivity that is exterior to the practices that brought it into being. Every order is therefore susceptible to being challenged by counter-hegemonic practices that attempt to disarticulate it in an effort to install another form of hegemony.»

(Mouffe 2013: 2)

Om den politiske orden holdes på plass institusjonelt, er institusjonene konstruert – artikulert – av og for spesifikke affektive *nomoi*. Den objektiverete *nomos* er summen av artikulerte *nomoi*, men politiske maktkonfigurasjoner åpner ikke nødvendigvis opp for å tilrettelegge for

alle. Dermed skaper de hegemoniske praksisene «outsidere», som – for å skape et samfunn også de kan føle seg hjemme i, som også de kan forme etter eget forgodtbefinnende – tvinges til kontrahegemonisk reartikulering. Dette er demokratisk politikk slik Mouffe ser det: et politisk system som tillater konflikten mellom hegemonisk artikulering og kontrahegemonisk reartikulering uten å fastsette noen orden som umuliggjør slike artikuleringsspraksiser (ibid. s. 17). Spørsmålet blir, hvilke former kan slik reartikulering ta? Mouffe framhever den sentrale rollen affekter innehar i disse artikuleringsspraksisene idet hun velger å gjøre kunstneriske praksiser det sentrale rammeverket for å forstå kontrahegemonisk reartikulering. Langt fra å være en separat og distinkt sfære fra politikk, konseptualiserer hun kunstnerisk praksis ut fra dens virkning innenfor hegemoniske/kontrahegemoniske praksiser:

«There is an aesthetic dimension in the political and there is a political dimension in art. From the point of view of the theory of hegemony, artistic practices play a role in the constitution and maintenance of a given symbolic order, or in its challenging, and this is why they necessarily have a political dimension. The political, for its part, concerns the symbolic ordering of social relations, and this is where its aesthetic dimension resides.»

(ibid. s. 91)

Estetiske uttrykks evne til å spille på affekt – det som så langt i denne oppgaven har blitt beskrevet som formspråkets resonans – har et unikt potensial (alltid allerede i virkning) til å forme nye politiske identiteter og subjektiviteter: «If artistic practices can play a decisive role in the construction of new forms of subjectivity, it is because, in using resources which induce emotional responses, they are able to reach human beings at the affective level» (ibid. s. 96). I en slik forståelse av kunstneriske uttrykk er disse i stand til å forme et folk på lik linje med religiøst språk slik Latour beskriver det. Latour diskuterer også likheter og forskjeller mellom religiøst og kunstnerisk språk, men for ham er dette to veldig ulike ytringsregimer. Religiøst språk bringer nært det som er fjernt. Kunstnerisk språk peker, ifølge Latour, mot det hinsidige; «it ... turns our over-accustomed gaze towards the remote, towards the distant, towards the foreign» (Latour, s. 105). Som resultat er kunstneriske ytringer, i motsetning til religiøse, ikke i stand til å forme og skape et folk.

Latour lar muligheten passere til å gjøre en grundigere sammenligning av religiøse og kunstneriske ytringer. Slik som med hatytringer, har estetiske uttrykk slik de tegnes opp av

Mouffe en potent sosial og politisk dimensjon som Latours forhastede avskrivning stopper ham fra å se rekkevidden av. De individene som opplever underkommuniserte affektive *nomoi* finner sammen i subkultur og i motkultur som har reartikulering gjennom formspråklige uttrykk som sitt eksistensgrunnlag. Dette kommer tydelig fram i Susanne Christensens bok *En punkbønn – Musikk og aktivisme i Russland og Nord-Amerika*.

3.3 Latours fem sannhetskrav i Christensens punkkultur

Hvordan kan kunstneriske ytringer, ved å appellere til affekter, bidra i å skape nye subjektiviteter slik som Mouffe hevder de kan? Identitet konstrueres diskursivt gjennom representasjon, skriver hun: Gjennom representasjon skapes kollektive politiske subjekter (Christensen, s. 125–126). Som uttrykk for underkommuniserte affektive *nomoi*, kan kunstneriske uttrykk gi representasjon – og dermed også leselighet og legitimitet – der dette er fraværende. I *En punkbønn* skisserer Christensen den feministiske punkbevegelsen Riot Grrrls utvikling og sosiale påvirkningskraft. Hun skriver i bokens forord: «I en ideell punkkultur blir [konsertsalen] et sted der kroppsliggjort politikk utøves» (ibid. s. 10). Punkkultur forstås dermed som en arena for politisk aktivisme gjort mulig ved å samle individer rundt et formspråk som har resonans i en felles affektiv *nomos*. Christensen søker, i hennes egne ord, «etter et slags ‘vi’ – en gruppe, et *band*, et bånd» (ibid. s. 116). Dermed blir det passende å igjen overføre Latours sannhetskrav for religiøst språk til musikkulturen som Christensen skildrer.

Første sannhetskrav er forståelighet. Språket må uttrykkes i en for mottageren forståelig form. Christensen skriver om egen oppvekst:

«Det ga høy status å være fysisk sterk, den som hadde høyest status i gatene, var den som kunne løpe raskest, og det var jeg. Da kroppen endret seg, følte det som en degradering ... Det som gjorde meg verdt noe i andres øyne, var det som satte grenser for min kraft ... Det som var jeg, skulle respondere på blikkene ... Dette var ikke lett for noen av jentene, alle fikk spiseforstyrrelser i ulik grad, selv gjemte jeg meg i klærne og løp om nettene, jeg prøvde å løpe bort fra alle disse begrensningene, bort fra denne veien – det å bli til en jente – som så ut som en blindvei. ... Vi tolket det slik at vi ble presset til å velge, vi måtte avstå fra noe – kanskje selve livskraften – for å bli til jenter.»

(ibid. s. 73)

Dette er tolkningsbakgrunnen, erfaringene, som Christensen senere tar med seg i møte med musikken. «Musikk er en impuls som får kroppen til å danse», skriver hun; «Musikken ga meg en ny kropp å gå inn i, jentekroppen kunne bevege seg som en guttekropp» (ibid. s. 75). Kroppsspråket som hun hadde mistet, kommer tilbake i møte med artister som Calvin Johnson og Kathleen Hanna; de «påkaller et ungdommelig kroppsspråk; energien er *pre-teen*, utemmet» (ibid. s. 76). Disse artistene snakker, og snakker til, hennes kroppsspråk.

Hannas band Bikini Kill omtales som å dyrke «klassisk, snerrende punklyd» (ibid. s. 80). De uttrykker «dyrisk begjær», «brøler til jorda skjelver» i låten «Girl Soldier» om vold i hjemmet: «på dette tidspunktet [1992] er det i liten grad noe man kan snakke om i offentligheten» (ibid. s. 81). Riot Grrrl-bandet Heavens to Betsy «låner ... stemmen sin til de undertrykte og stemmeløse: serveringsdamen ('Waitress Hell'), voldtektsofferet ('Stay Away')» (ibid.). Gruppen Bratmobile har «en blåøyd DIY-ånd», de «dyrker profan latterliggjøring» (ibid.). Det er musikk med noe på hjertet, og budskapet mottas og forstås.

Det andre sannhetskravet: Språket må adressere nåtiden, adressere «oss» her og nå. Christensen skriver om Sex Pistols anno 1977, om Londons punkgenerasjon; «barn av etterkrigsgenerasjonen, de har lært at kunst og musikk kan være farlig for makten» (ibid. s. 55) – men det var der, da. På nittitallet, i Washington DC, er situasjonen en annen:

«På dette tidspunktet er punkens scenerom forbeholdt de ekstra sterke og ekstra kompetente; det er vanskelig å begripe at det faktisk mumles dødstrusler blant publikum (overhørt av Hanna) når det som oppfattes som 'svake' jenter uten musikalsk kompetanse, inntar scenen og skriker ut sjelene sine. Kjolene deres og de altfor sårbare stemmene blir helt åpenlyst lagt for hat av et hardcorepublikum som har kjempet med, tilbudt og idealisert aggressive mannsfigurer siden starten av åttitallet.»

(ibid. s. 82–83)

Dette er nittitalls-virkeligheten Riot Grrrl-bevegelsens feministiske aktivisme snakker til. Unge punkaktivister, jenter på 14-16 år, møtes «for å snakke om hvorfor det er så vanskelig å innta scenerommet, hvorfor salen bare gir plass til guttekropper som herjer og uttrykker raseri og glede» (ibid. s. 78). De lager fanziner, hjemmelagde tidsskrifter som deles ut ved konserter, byttes, sendes i posten til de som ber om det. Fanzinemediet blir et

kommunikasjonssystem for et adspredt, landsomfattende punkmiljø. Christensen skriver om Johanna Fateman, som både laget flere forskjellige fanziner og spilte med Kathleen Hanna i bandet Le Tigre:

«[hun] ser det flyktige i fanzinemediet ... i tråd med sekstitallets fluxuskunst og mailart. I forordet til *The Riot Grrrl Collection* skriver hun: 'Fanziner, kopiert opp i små opplag og distribuert på uformelt vis, ble laget for å tale til et øyeblikk eller bygge opp en scene – ikke for å tåle tidens tann.'»

(ibid. s. 94–95)

I korrespondanse med Jenny Hval skriver Christensen om Patti Smith at hun «forsto rocken som religion og punkerne som profeter» (ibid. s. 173) og at en slik forståelse «gjør at en performance blir ladet med noe, at det er noe som vedrører publikums hverdag»; konserten blir «en rituell samling, en veldig spesifikk form for ekstase som historisk sett har reist langt til nettopp denne kvelden, denne konsertsalen» (ibid. s. 174). Hval responderer med at Smiths selvbiografi *Just Kids* «forholder seg til det tapte ... alle kunstreferanser er til noe dødt, tapt, innpakket og solgt i nostalgikapitalmaskinen» (ibid. s. 182) samtidig som Kristin Hersh fra bandet Throwing Muses, i sin bok *Paradoxical Undressing*, «går inn i det superlevende og forvridde musikkuniverset sitt i et farlig her-og-nå-perspektiv» (ibid.). Det som kommer fram er at ikke bare snakket og snakker punkkulturen til et her og et nå – både musikken og fanzinene gjennom hvilke kulturen ble artikulert var designet for å snakke til et her og et nå – men i tillegg blir det tydelig at Latours andre sannhetskrav formuleres og regnes som en egen verdi også i denne samtalen om punkkultur.

Tredje sannhetskrav: Språket, idet det snakker til et her og et nå, skal også bringe det *nært*. DIY-holdningen og estetikken som på så mange måter informerer og definerer punkbevegelsen, inneholder i følge Christensen en «autentisitetsslengsel, drømmen om umediert kontakt, menneskelig berøring, på sitt mest ekstreme en kommunikasjon like ren og ubesmittet som barnet i mors liv» (ibid. s. 83). Om artisten Cat Power skriver Hval:

«Det er et menneske med store gjennomføringsproblemer, og på samme tid et *virkelig* menneske, man får se med Cat Power, en som ikke er den som kan *gjenta* det hun har skrevet og spilt inn, men det mennesket som kunne *skrevet* de låtene hun framfører. På Blå spilte hun Nirvanas 'I Hate

Myself And I Want To Die', men det føltes ikke som om hun spilte den, det hørtes ut som hun faktisk SA det. Vondt, for det føles som om vi utnytter henne, men også en stor opplevelse.»

(ibid. s. 180)

Opplevelsen slik som Hval beskriver den er sammenlignbar med Latours to elskende; i stedet for å trykke *play* på et opptak av «Jeg elsker deg» («*gjenta* det hun har skrevet og spilt inn»), sies et allerede framført budskap («I hate myself and I want to die») i et her og et nå, framført og uttrykt med overbevisning. Christensen skriver om hva hun følte som tenåring i møte med musikken til Sonic Youth:

«Kraften i musikken var ustoppelig. Sanger som 'Rain on Tin' og 'Incinerate' ga styrke til dagene mine som ingen medisin har maktet å gjøre. Sanger som 'Free City Rhymes' og 'Sweet Shine' hensetter meg i en meditatív tilstand, jeg husker sanseligheten, som da øynene, ørene, og nesen merket verden for første gang. Den sanselige verden påkalles og *skjer*. Den er *her*.»

(ibid. s. 191–192)

Det fjerde sannhetskravet: I det religiøse språket må historien, fortidens vekt, vekkes til live og effektivt tas i bruk. I Riot Grrrl-bevegelsen påkalles historisk kvinneundertrykkelse. Christensen tegner opp et «jente-vi» bakover i historien til å kontekstualisere sangtekster og bandnavn som påkaller hva det betyr, og hva det alltid har betydd, å være jente. Hun beskriver hvordan Riot Grrrl i media «redueres til et motespørsmål: dette evige splittende blikket på jenters pene ytre (attråverdig) og stygge indre (ikke attråverdig), som kan skape sorg i jenters liv, inntil det oppleves som en slags fysisk smerte etter slag» (ibid. s. 80). Bikini Kills tekster i «Girl Soldier» vitner om historisk likegyldighet til kvinners situasjon («*After all only girls were dying! The war! At home! It's here! Today! This crowd! Your house! Always!*») (ibid. s. 81)). Bandene Bratmobile og Huggy Bear «mobiliserer en ... primal jenteenergi» (ibid. s. 201). Bandet The Slits, med sitt navn som kan referere både til det kvinnelige kjønnsorganet og til sår og kutt, spiller på en situasjon et av bandmedlemmene opplevde av å bli rispet nedover ryggen med kniv av en fremmed mann på gaten som samtidig roper «*Here's a slit for you!*» (ibid. s. 219). Bandnavnet påkaller alle jenter som er blitt rispet, risset, voldet og skadet for ingen annen grunn enn å være jente, for ingen annen grunn enn å ha en vagina.

Christensen kobler disse nittitallsuttrykkene til en lang historie jenter som ikke slipper ut av sine rom (i både bokstavelig og overført betydning). Riot Grrrls fanziner settes i sammenheng med Camilla Collett og Emilie Diriks håndlagde publikasjon *Forloren Skildpadde* fra 1837 – «Norges første *grrrlzine*»:

«I en tid hvor kvinner satt isolert i ektemennenes stuer og knapt hadde lov til å signere artikler og romaner med eget navn, var den slags småpublikasjoner med på å etablere et jente-vi. Langt senere skriver den eldre Collett med stor smerte og presisjon om omkostningene ved å ytre seg i offentligheten. Følgende setning, som innleder essaysamlingen *Fra de Stummes Lejr* (1877) viser ned til minste detalj hvordan det å publisere i eget navn endrer den skrivende og setter henne fri fra en påtvungen identitet: ‘Den som sender disse Blade ud i Verden, idet hun med Bæven sætter sit Navn derpaa, er ikke den mere, som hun engang var, eller synes at være, det vil sige maatte være.’ ... Collett vet at hun ikke bare kjemper for seg selv, hun lever og ånder for et jente-vi.»

(ibid. s. 86)

Med en historie og et jente-vi således tegnet opp ser Christensen på situasjonen i 2014 gjennom spørreundersøkelsen Ungdata:

«De unge fremstår ikke lenger som en negasjon av foreldregenerasjonen, en gruppe som viser tegn på selvstendighet, som danner subkulturer, rom hvor de kan være for seg selv. ... [P]sykiske helseplager brer om seg, særlig hos unge jenter. ... Det finnes ikke noe jente-vi som kan ta til orde mot loven, som kan analysere og mobilisere mot de betingelsene vi underlegges.»

(ibid. s. 103)

Med Riot Grrrl-bevegelsen nå i fortiden, spør Christensen – med sterke ekko av Latour: «klarer vi å reaktivere viktige innsikter fra fortiden?» (ibid. s. 104). Svaret avhenger av om det lar seg gjøre å reaktivere et jente-vi basert på den felles historien i formene den ble uttrykt, altså det femte sannhetskravet til Latour: En identitet, et fellesskap, et folk finner seg selv reformert i det religiøse språket. «En punker var på åttitallet en sosial outsider, og det var unikt at outsiders kunne danne fellesskap» (ibid. s. 171), skriver Christensen i korrespondansen med Hval, som svarer:

«Dette får meg til å tenke på, er ikke dette et fellesskap, er ikke denne teksten *togetherness*, med potensial for kaos og restrukturering? ... Jeg husker [Nicole Brossard] fortalte om åtti- og

nittitallets mange konferanser med feministisk innhold, og at etter de tok slutt, ble det ikke lenger så mye sammenkomster og reising for hennes del.»

(ibid.)

Treff og workshops, i tillegg til konserter, samlet Riot Grrrl-bevegelsen: «For noen er bevegelsen et springbrett til en kunstnerisk karriere, for andre er det første steg på veien til et livslangt engasjement i lokal aktivisme» (ibid. s. 95). Fanzinene dannet nettverk:

«[Sara] Marcus forteller at hun nesten gikk glipp av den gryende bevegelsen, men at en avisartikkel satte henne på sporet. Jenter skriver på huden med tusj, leser hun; på denne måten kan de revolusjonært innstilte individene gjenkjenne hverandre. Men det går flere år med intens leting før hun finner en adresse hun kan skrive til, en kontakt som fører til at hun får fanziner tilsendt i posten, sammen med en adresse til hovedkvarteret i Washington DC, et hus hvor punkaktivistene Positive Force holder til. ... Jentene lager fanziner som distribueres fra person til person ... og de danner grupper i flere større byer: Langsomt dannes et jente-vi.»

(ibid. s. 77–78)

Bevegelsen sprer seg til Sovjetunionen: «Sensurerte publikasjoner reproduseres og går fra hånd til hånd» (ibid. s. 47); «Kommunikasjonsformen er hjemmelagde fanziner og hardcore punk» (ibid. s. 48). Politisk-aktivistiske miljøer danner seg rundt musikken. Blant disse er Pussy Riot, som modellerer seg selv etter Riot Grrrl-bevegelsen; «slik plasserer de seg selv i forlengelsen av en feministisk-aktivistisk kanon» (ibid. s. 47). Deres punkbønn i Frelserkatedralen 21. februar 2012 beskrives av Christensen:

«Punkbønnen deres er todelt, den virrer mellom to ytterpunkter, to forskjellige tempi: De ber til Jomfru Maria ('Jomfru Maria, jag Putin vekk / ... Jomfru Maria, bli feminist'), denne delen av sangen er inderlig og akkompagnert av from korsang. I de raskere, sinte delene av sangen forbannes Putin og de uhellige alliansene mellom staten og kirken samt sistnevntes paradoksale materialisme».

(ibid. s. 33)

Punkbønnen gjør ifølge journalisten Natalja Zajtseva at feminisme igjen «kan aksepteres som et ståsted i debatter – det var ikke mulig før punkbønnen deres» (ibid. s. 55). Det feministiske fellesskapet har gjenoppstått i offentligheten. Denne overføringen av Latours sannhetskrav til

en musikkultur i Christensens skildring av den kan avsluttes med hennes anekdote om å være i Berlin i november 2013. Hun skal intervjuer Ian F. Svenonius, en musiker med sterke tilknytninger til Riot Grrrl-miljøet:

«Ian er i Berlin for å vise en liten film med tittelen ‘What Is A Group?’, laget av ham og noen venner fra Washington DC. Vi har en intervjuavtale, men motet mitt svikter. Ian lyser opp i rommet som et innslag av magisk realisme i den berlinske vinteren. Han er ikke vanskelig å få øye på, men jeg gir meg ikke til kjenne. Hva er en gruppe, et band, et bånd, en *chain gang*? Vi går inn i det tilstøtende lokalet og ser *What Is A Group?* Mens jeg ser den ekstremt DIY-pregede, morsomme filmen, muterer spørsmålet til et svar: *This is a group*. Jeg ler, latteren får brystkassen til å åpne seg, jeg føler meg lett, jeg flyter sammen med menneskene i salen: *This is a group*. Utenfor kommer jeg i snakk med folk, latteren og lettheten er fremdeles i meg, jeg kan snakke om alt med alle nå.»

(ibid. s. 135)

3.4 Slutninger

Hva avsløres i sammenligningen av religiøse og kunstneriske ytringsregimer som denne oppgaven har utført? Det ble sagt i introduksjonen at formålet var å forklare overbevisning og sterk affeksjon tilknyttet former for levesett som oppfattes av enkeltindivider og grupper av mennesker å ha gyldighet for flere enn dem selv – en type overbevisning som like gjerne kalles «religiøs tro» som «politisk overbevisning». Det sentrale spørsmålet er dermed hvilken retorisk effekt det har å kategorisere tro og overbevisning slik det gjøres i politiske sammenhenger. Hvilken orden artikuleres gjennom slik kategorisering, og av hvem? Hvem er et legitimt politisk subjekt, og hvordan utnyttes religionskategorier i konstruksjonen av politiske subjekter?

Spørsmålsstillingen er hentet fra Russell McCutcheons forståelse av religionsvitenskapen som en kritisk disiplin for å analysere maktrelasjonene i religionsretorikk generelt, og utfordringene i å oppnå genuin religiøs pluralisme spesielt. Hvordan overkomme uoverkommelige forskjeller og uenigheter, eller nærmere bestemt, hvordan unngå at resolusjon alltid blir en resolusjon på den dominerende partens betingelser og dermed ikke en resolusjon basert på genuin pluralisme (McCutcheon 2001: 163)? Videre baserer problemstillingen seg på Chantal Mouffes argumenter for at overgangen fra uholdbar antagonisme til holdbar agonisme er nødt til å ta i betraktning affekter sin rolle i

konstitusjonen av politisk identitet.

Den metodologiske tilnærmingen til problemstillingen er hentet fra Edward Saids *Orientalismen*. Han skriver:

«My principal methodological devices for studying authority here are what can be called *strategic location*, which is a way of describing the author's position in a text with regard to the Oriental material he writes about, and *strategic formation*, which is a way of analyzing the relationship between texts and the way in which groups of texts, types of texts, even textual genres, acquire mass, density, and referential power among themselves and thereafter in the culture at large.»

(Said 2003: 20)

Begrepet *somatisk tro* er introdusert for å demonstrere hvordan individer formes av sine omgivelser for deretter å uttrykke den sosiale virkeligheten som har formet dem gjennom det Judith Butler omtaler som *performativitet*. Med tanke på den metodologiske tilnærmingen som Said beskriver, blir hvert individ dermed en forfatter som ubevisst «skriver» gjennom kroppslig artikulering av en bestemt sosial virkelighet. Slik inngår de i å forfatte en objektivert *nomos* som alltid inngår i en hegemonisk/kontrahegemonisk dynamikk. All menneskelig oppførsel er slik forstått politiske trosuttrykk.

Om dette er tilfelle, hvilken nytte gjør det å opprettholde en distinksjon mellom religiøs troende og ikke-troende slik som Danièle Hervieu-Léger mener? Hun hevder distinksjonen er nyttig for å analysere en spesifikk form for legitimering av oppførsel i tradisjonens autoritet – altså en spesifikk relasjon mellom politisk oppførsel og sosial makt. Ved å sentralisere denne relasjonen defineres religion som et problem som bør holdes utenfor politikk, og religiøs tilhørighet blir i seg selv grunn nok til å delegitimere ethvert politisk subjekt.

Det første problemet med en slik definisjon er at tilhørighet ikke er valgfritt, men resultat av en lang rekke sosiale interpellasjoner som former individet og skaper en *habitus* som signaliserer tilhørighet på måter som deretter både leses og feilleses i videre sosial interaksjon. For å formulere det etter Said: Individene er de tekstene som de samtidig forfatter. Spørsmålet om å være leselig forstås som et spørsmål om synlighet og representasjon – altså hvordan individer opparbeider seg «mass, density, and referential

power» som tekst. Å feilleses følger av å være språklig underrepresentert ved å enten aldri tillates å snakke for seg selv, eller ved å uttrykke en ukjent affektiv *nomos* – snakke et språk som ingen kan.

Det andre problemet med en slik definisjon av religiøsitet oppstår dermed ettersom veien ut av dominerende feillesning er økt offentlig synlighet og tilstedeværelse som på sin side leses som en «retur til religion» i sin verste form, da religiøs identitet også er politisk identitet. At disse problemene ikke bare er hypotetiske, teoretiske problemer, men høyst aktuelle i nåtidig sekulær religionspolitikk skildres overbevisende blant annet av Mayanthi L. Fernando i boken *The Republic Unsettled – Muslim French and the Contradictions of Secularism* (2014). Det som kommer fram i denne oppgavens sammenligning av religiøse og kunstneriske ytringsregimer er hvordan disse, på tross av sterke likheter, opplever en radikalt annerledes lesning som resultat av ulike affektive lesningsmønstre for kunst og religion. Ulike formspråk snakker til ulike mennesker som formes deretter. Ved å forhåndsdefinere enkelte formspråk som å inneha en spesifikk rolle og funksjon innenfor hegemonisk artikulering, skjules hvordan slik forhåndsdefinering i seg selv er en hegemonisk artikulering og opprettholdelse av somatisk tro – en artikulering som flytter fokus vekk fra de faktiske maktforholdene spørsmålet om religionsdefinisjon var ment å analysere.

Litteraturliste

- Baumgarten, Alexander G. 2008. «Fra *Aesthetica* (1750)» i Bale, K. & Bø-Rygg, A. (red.). *Eстетisk teori – En antologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Berger, Peter L. 1990. *The Sacred Canopy – Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *Distinction – A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. California: Stanford University Press.
- Burton, Robert A. 2008. *On Being Certain – Believing you are right even when you're not*. New York: St. Martin's Griffin.
- Butler, Judith. 1986. «Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex» i *Yale French Studies* nr. 72: s. 35–49.
- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech – A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2007. *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Christensen, Susanne. 2015. *En punkbønn – Musikk og aktivisme i Russland og Nord-Amerika*. Oslo: Forlaget Oktober.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2006. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Fernando, Mayanthi L. 2014. *The Republic Unsettled – Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham: Duke University Press.
- Johnson, Mark. 2008. *The Meaning of the Body – Aesthetics of human understanding*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakoff, George og Johnson, Mark. 1999. *Philosophy in the Flesh – The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books.
- Latour, Bruno. 2013. *Rejoicing – Or the Torments of Religious Speech*. Cambridge: Polity Press.
- McCutcheon, Russell T. 2001. *Critics Not Caretakers – Redefining the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Mouffe, Chantal. 2013. *Agonistics – Thinking the world politically*. London: Verso.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Shusterman, Richard. 2012. *Thinking through the Body – Essays in Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.