



Korona-kroppen: Hvordan viruset kan få oss til å tenke annerledes om oss selv

Corona bodies: How the virus can make us think differently about ourselves

Jon Rasmus Nyquist

Førstelektor, Sosialantropologisk institutt, Universitet i Oslo

Jon Rasmus Nyquist har doktorgrad i Cultural Anthropology fra University of California, Santa Cruz og mastergrad i sosialantropologi fra UiO. Han har blant annet forsket på skogbrannforvaltning og klimaendringstilpasning i Australia.

jonrnyquist@gmail.com

Sammendrag

Hverdagslige opplevelser i løpet av koronatiden kan bidra til å endre hvordan vi selv tenker om vår egen kropp. Gjennom rutiner som håndvask og spriting, avstand og munnbindbruk blir vi minnet på bestemte ting ved relasjonen mellom kroppen og våre omgivelser. Vi får erfaringer med at kroppen er porøs og distribuert, at den er involvert i interobjektive relasjoner som gjør den uforutsigbar og at den er strukket ut i tid og rom.

Nøkkelord

kroppen, temporalitet, korona, antropocen

Abstract

Everyday experiences in the Covid era can affect how we think about ourselves and our own bodies. Through routines like hand-washing and disinfection, distancing and mask use, we are reminded of certain things concerning the relation between our bodies and our surroundings. We experience the body as porous, distributed, stretched out in time and space, and involved in relations that can make it appear unpredictable to us.

Keywords

the body, temporality, corona, the Anthropocene

I begynnelsen av april 2020 sirkulerte et bilde i flere norske nettaviser. Bildet var en illustrasjon fra et forskningsprosjekt som undersøkte hvordan partikler kunne spre seg rundt joggende mennesker. Det viste hvite figurer i løpende positur som etterlot seg en liten sky av små gule, røde og oransje prikker. I de påfølgende ukene kunne kommentarfelt og sosiale medier vitne om en gryende engstelse blant folk relatert til joggere og syklister som ikke tok nok hensyn til sine kroppers risikable vedheng. Engstelsen rundt den løpende del av befolkningen avtok nokså raskt, men dette har ikke vært en enestående hendelse. Tvert imot er denne hendelsen kun en av utallige små påminnelser vi alle har fått i 2020 og 2021 om at

kroppen kanskje ikke helt er det vi trodde den var. Dette er en av mange ting det siste året som kan ha påvirket hvordan vi omgås hverandre, hvordan vi forholder oss til oss selv, vår egen kropp, og til andre kropper i verden rundt oss.

Jeg vil starte med å foreslå at kroppsbruk og rutiner kan forme hvordan man tenker. Denne måten å se på praksis og tenkning hviler på en idé om at det vi gjør i våre omgivelser kan påvirke vår «tenkestil» (Fleck, 1935). Tenkemåter er selvfølgelig kulturelt formet og historisk situert, men de er også påvirket av vår interaksjon med omgivelsene. Tenkemåter kommer blant annet via kroppen. Tanker, kunnskap og forestillinger er altså ikke bare noe som påvirker hvordan vi handler, men det kan også påvirkes av handlingsmønstre. Gjennom praktiske rutiner og måter å bruke kroppen kan man, som Helen Verran (2001) skriver, bli «slitt inn i» («worn into») tenkemåter. Litt som et gammelt par sko antar vår tanke noe av sin form fra det vi samhandler med.

Verran (2001) sitt eksempel på dette kommer fra hennes erfaringer som mattelærer i Nigeria. Etter frustrerende opplevelser med at hennes vante undervisningsmetoder ikke fungerte så godt i nigerianske klasserom, kom hun etter hvert frem til konklusjonen at tall oppleves og tenkes annerledes avhengig av hvilke praktiske rutiner oppveksten og opplæringen har vært preget av. Satt på spissen: Tall oppleves og tenkes annerledes om man har blitt skolert ved hjelp av kalkulatorer enn om man har vokst opp med kuleramme. Tall *gjøres* forskjellig og tanken formes deretter.

Andre eksempler kan indikere at omgivelsene og ikke-mennesker også har en aktiv rolle i å forme menneskers tenkemåter. Natasha Myers (2015) har skrevet om hvordan planteforskere forsøker å gjøre seg bedre kjent med planter. Gjennom planteorienterte praktiske rutiner – gjennom å forsøke å innrullere seg i plantenes verden, å leve etter plantenes rytmer, å innta plantens posisjon i verden – begynner enkelte planteforskere å tenke på «plante-aktige» (Myers, 2015) måter. Det kreves muligens en åpenhet og en vilje til å la seg påvirke gjennom praktiske rutiner, men når viljen er der, har flere påpekt, kan det også tenkes at våre ikke-menneskelige interaksjonspartnere selv kan ha en aktiv rolle i å forme hvordan vi mennesker tenker. Om vi er åpne for påvirkning¹, skriver Govindrajan (2018), vil våre forestillinger, symboler og narrativer om dyr ta form fra samhandling med reelle dyr vi omgås og deler livet med. Kyr, aper, geiter og bjørn griper aktivt inn i menneskers forestillingsverden (Govindrajan, 2018); skog kan ha en rolle i å forme den kunnskapen mennesker produserer om den (Rahder, 2020); og forsøksdyr kan være aktive deltagere i en gjensidig transformasjon mellom dem selv og forskerne (Despret, 2004). Disse ikke-menneskene er ikke bare gode å tenke med, deres preferanser og tilbøyeligheter kan også påvirke hvordan vi tenker.

For meg handler det nå om virusrutiner og virusets måter å være i verden. Kan det tenkes at både våre virus-orienterte praksiser og selve virusets tilbøyeligheter og preferanser påvirker våre tanker om oss selv i omgivelsene? Jeg er interessert i å utforske hvordan vi som nå har nye virus-orienterte rutiner i hverdagen blir påvirket til å tenke om oss selv. Hva slags tenkemåter slites vi inn i når vi strekker enda et munnbind over nese og munn, når vi hilser på en venn med albuen eller vegrer oss for å klemme eldre foreldre, når vi gjør oss smale og snur hodet vekk i det vi passerer en annen mellom trange butikkhyller, og når vi vasker hendene enda en gang?

1. Ofte er det begreper som «care» (Govindrajan, 2018; Parreñas, 2018) og empati (Despret, 2004) som brukes for å betegne denne åpenheten for å la seg påvirke.

En distribuert og porøs kropp

Jeg spriter hendene på vei inn i butikken. Vi beveger oss mellom reolene som om selve kroppen ikke stopper før en meter lenger frem. Jeg prøver å ikke ta på flere varer enn dem jeg skal ha. I kassa ser vi hverandre gjennom pleksiglass. Bak meg blir køen lang med en meter eller to mellom hver. Og selv om jeg spriter også på vei ut, er hendene tabu helt til jeg kommer hjem og får vasket dem grundig, de er risikable vedheng, blant de mest åpne kanalene inn i min kropp.

I likhet med joggeren som har med seg en sky av usynlige partikler, er håndvask og distanse-rutiner små påminnelser vi får i hverdagen om at våre kropp er porøse og distribuerte. Håndvask, spriting og distanse er små påminnelser om noe som alltid har vært tilfellet, men som det nå er kritisk at vi alle vet, nemlig at vi legger igjen litt av oss selv når vi beveger oss rundt om i verden og vi plukker opp litt av andre. Jeg er mer enn meg selv. Mange av mine celler er ikke «mine», men likevel celler som gjør meg til den jeg er. Vi er alle konstituert av vårt mikrobiom, bakterier som lever i symbiose med oss selv. Og vi huser også virus. Det er flere av «de andres» celler i våre kropp enn det er av «våre» (Sagan, 2011), og de overholder ikke det som ser ut for oss å være kroppens grenser. Jeg må nå forholde meg til deres måter å være i verden på. Jeg spiller etter deres regler, ser på verden fra deres perspektiv. Mange vil si dette er uvante måter å tenke på for mennesker i moderniteten.

Vi har ikke alltid tenkt på kroppens relasjon til omgivelsene slik vi gjør idag. Ifølge Deborah Bird Rose (2012) har vestlig moderne tanke alt for ofte tatt hendene som modell for vårt møte med omverdenen. For Heidegger (se Derrida, 1987) var hånden noe av det som definerte forskjellen mellom dyr og mennesker, noe av det som gjorde at deres livsverden var mindre rik enn vår. Ved å tenke med hånden plasserer vi oss selv på avstand fra omgivelsene, naturen blir noe vi kan gripe. Vi gjør oss selv til en autonom omformer av den eksterne virkeligheten, men dette er relativt nye antagelser. Fleck (1935) beskriver hvordan det i århundrene frem mot 1900-tallet foregikk en gradvis overgang i tenkestil innenfor vitenskapen. Den tenkestilen som moderne naturvitenskap la bak seg, var en mystisisme med røtter i middelalderen hvor det fantes andre antagelser om relasjonen mellom kroppen, sinnstilstander og omgivelsene. I et av sine eksempler trekker Fleck frem en tysk kjemiker, Joseph Löw, som på begynnelsen av 1800-tallet forsket på urin. Löw representerte den eldre tenkestilen som blant annet hadde et syn på verden som innebar at det var uløselig og grunnleggende mystiske koblinger mellom kroppslig substanser, ens eget humør og opplevelse av enten letthet eller tyngde i tilværelsen, og himmellegemers posisjon og påvirkningskraft. For Löw var det utvilsomt at «meteorisk-elektriske» fenomener i atmosfæren hadde en kolossal innflytelse på både urin og humør. Kroppens bestanddeler, tenkte han og mange med ham, hadde mystiske, men helt reelle forbindelser med tanken og omgivelsene. Menneskekroppen var broen som kunne koble planetenes krefter med jordens natur. I omtrent samme tidsperiode var miasmeteorien utbredt, en teori som innebar en tanke om at dårlig luft kunne føre til sykdom. Luften, omgivelsene, kunne «trenge inn i kroppen,» skriver Flikke (2019, 42) med referanse til Sør-Afrika hvor slike antagelser var en viktig del av logikken som lå til grunn for at mange ønsket å introdusere australske eukalyptustrær for å rense luften. Man tenkte seg at «luften inneholder spor av andre steder og personer» (Flikke, 2019, 42) og at omgivelsene, i form av luften og atmosfæren, var et felles medium som de alle levde i. Miasmeteorien sier at luften kan gjøre en syk, og den forteller samtidig at kroppen er porøs, åpen for luftens inntrengning, mottakelig for innflytelse fra omgivelsene. Den forteller også at kroppen er distribuert, at litt av kroppen, eller litt av eukalyptus-treet, kan henge igjen i luften.

Håndvask og spriting gjør at jeg handler som om jeg hele tiden står i fare for å plukke med meg deler av andre og legge igjen deler av meg selv. Jeg spriter for å unngå dette, og

spritingen er da samtidig en bekreftelse på at det hele tiden er en risiko og en mulighet for at jeg kan utveksle partikler og mikrober med omgivelsene. Spritingen er en handling som bekrefter for meg selv denne sannheten om min væren i verden. Dette er ikke lenger hender som skaper avstand, dette er ikke hender som griper en ekstern verden – disse hendene er klebrige og uregjerlige grenseflater, mottakere og invitasjoner. Like mye som de er mine hender, er de virusets veier inn og ut av kroppen.

Meterregelen gjør at jeg beveger meg i omgivelsene som om jeg er forlenget en meter ut fra meg selv. Jeg føler et lite ubehag når det kjennes som noen er i ferd med å innta min meteromkrets og jeg prøver å finne rom for å justere. Offentlige steder er som et billiardbord hvor vi er kuler som kan smelte inn i hverandre. Jeg ser for meg mennesker som mobile sfærer og hvis jeg er nødt til å komme nær noen, manøvrerer jeg slik at vi blir som venn-diagrammer med absolutt minst mulig overlapp. Jeg holder avstand for å unngå andres utstrakte kropper, og bekrefter samtidig for meg selv det faktum at vi alle er utstrakte. Disse små rutinehandlingene, dersom jeg gjør dem jevnlig over en lengre periode, kan påvirke mitt forhold til min egen kropp.

Vi kan tenke på et hvert tiltak også som en slags påstand om kroppen. Avstand og munnbind sier oss at en kropp har med seg usynlige mikrober som sprer seg rundt oss og at kroppen ikke stopper ved hudens grenser. Karantenen sier oss at det kan foregå prosesser i kroppen som vi ikke alltid får med oss bevisst, og at mens disse prosessene er usynlige og umerkelige for oss, kan de likevel påvirke andres kropper. Spriting og håndvask sier oss noe om hendene våre, om deres relasjon til omverdenen og til kroppens indre: De er åpne kanaler inn i våre kropper som kan plukke med seg partikler fra omgivelsene. Gjennom koronapraksiser kan vi bli mer og mer kjent med at kroppen er distribuert, porøs og uforutsigbar. Dette er opplevelser som kan være vanskelig å forene med en vestlig moderne kroppsforståelse preget av antagelser om individualitet, adskillelse og skarpe grenser.²

Det finnes også en annen slags kropp som kan slite oss ut av slike moderne tenkemåter, nemlig det som kan kalles antropocene kropper (se også MacKenzie, 2014; Clark, 2017). Opplevelser av antropocene kropper kommer spesielt tydelig frem i det som er skrevet om kropper påvirket av toksiner, kjemikalier, forurensning og stråling. Vanessa Agard-Jones (2013) har skrevet om menn på Martinique som får i seg kjemikaliet Chlordecone gjennom drikkevannet og gjennom det som dyrkes i den lokale matjorda. Chlordecone var lenge brukt som insektmiddel i plantasj jordbruket på Martinique, og befolkningen på øya er fremdeles utsatt for virkningen av kjemikaliet som er til stede i jorda lenge etter at bruken opphørte. I Frankrike, USA og store deler av den vestlige verden ble Chlordecone forbudt i 1976, men på Martinique, som er et fransk territorium, ble ikke reglene som skulle verne om folks helse innført før lenge etter, og her fortsatte bruken frem til ut på 90-tallet (Agard-Jones, 2013, 189). I tillegg til å være kreftfremkallende er Chlordecone en miljøgift som oppfører seg på lignende måter som østrogen i kroppen, og det er derfor Agard-Jones er

2. Antropologer har lenge kritisert moderne og vestlige antagelser om kroppen. Blant annet har Scheper-Hughes og Lock (1987) kritisert antagelsen om at kroppen og sinnet er adskilt, Bateson (1971) har fremhevet alternativer til å anta at det er individer som handler, Martin (1990) har forsøkt å denaturalisere en utbredt amerikansk tendens til å forestille seg kroppen som en slags nasjonalstat hvis strenge grenser må beskyttes og forsvarssystem kontinuerlig opprustes, og antropologi om melanesiske personbegrep, blant annet om «the dividual» (Strathern, 1988), har bidratt til å destabilisere våre antagelser om hvordan en person er sammensatt. Modernitetens forestilte subjekt er frigjort fra det materielle, noe som kommer spesielt tydelig frem i hvordan vi fremstiller de store tenkere. Da Stephen Hawking døde florerte det av meldinger på twitter som proklamerte at Hawking nå endelig var «fri,» fri fra kroppens materielle begrensninger. Den populære forståelsen av Hawking (se Mialet, 2004) – som vitenskapens mytiske geni, det autonome subjekt som kunne tenke geniale tanker kun med hjernens kraft, med en kropp som ikke var ham selv, men blott en hindring – avslører for oss utbredte moderne vestlige oppfatninger om at personer handler som individer, og at kroppen er adskilt fra tanken og fra omgivelsene.

spesielt interessert i hvordan kjemikaliet påvirker menn. Det er et såkalt «miljø-østrogen», et hormonendrende stoff, og det kan dermed få menns kropper til å føles uvante for dem, som om de er litt mindre seg selv.

Agard-Jones presenterer spesielt én informant, hennes tidligere mekaniker Marc. Hun forteller om deres diskusjoner om mat, aldring, sykdom, maskulinitet og opplevelser av egen kropp; om frykten for prostatakreft og om hva en kan gjøre for å hanskkes med kroppens uforutsigbarhet. For Marc er kroppens uforutsigbarhet knyttet til mikroskopiske ting som trenger inn i, siver inn i, og blander seg med kroppen hans. Noe utenfra blir del av ham selv. Marc og andre menn merker selvfølgelig ikke at maten de spiser og vannet de drikker har små mengder av Chlordecone i seg, men kroppen er porøs, den tar opp i seg toksiner uten at en selv er klar over det. Når kroppen føles uvant for dem, er det da i sin tur en stadig påminnelse om at kroppen er åpen. Når kroppen gjør uvante ting, minner det dem på at de har fått i seg Chlordecone uten at de merket det idet det skjedde. Den uvante kroppen er en påminnelse på at de ikke har kontroll over kroppens grenser og at det er elementer som kommer utenfra – innvevd i internasjonale handelsnettverk og koloniale relasjoner – som påvirker *hvem de er*. En antropocen kropp er porøs og den kan være uforutsigbar, den kan minne oss om kroppens åpne grenser. Antropocen-kropper, i likhet med koronakropper, er kropper som utfordrer ideer om adskillelse og klare grenser. De utfordrer grensene mellom hva som er meg og ikke meg, hva som er innenfor og utenfor, og hva som er menneske og ikke-menneske, levende og ikke-levende. De introduserer gråsoner i det mange av oss kan ha tatt for gitt som klare avgrensninger.

Min kropp er ikke helt min. Den kan også være en arena for andres interaksjon. Kroppen kan være stedet hvor Chlordecone møter hormoner og hvor viruset møter vårt mikrobiom. Det foregår andre ting i og med våre kropper enn det vi er bevisst på. Mel Chen (2011), en annen som har skrevet om kropper påvirket av det vi kan kalle antropocene globale forbindelser, betegner slike interaksjoner som våre kropper kan være arena for, som «interobjektive» relasjoner.

Dersom *intersubjektivitet* peker på hvordan vi mennesker deler tanker og assosiasjoner, på empati og enighet, på noe kognitivt eller emosjonelt, og på at vi ser hverandre og møter hverandre som subjekter; så handler *interobjektivitet* om interaksjon som fysiske og materielle møter, uavhengig av tanken. Interobjektivitet foregår blant annet, skriver Chen, gjennom innånding og fordøyelse. Når vi interagerer med hverandre foregår samtidig disse kroppslige interobjektive interaksjonene. Vi har vennsksrelasjoner, kollegarelasjoner og familierelasjoner blant mye annet, men noe som også har blitt tydelig i koronatiden er at en viktig form for relasjon vi har til andre mennesker er gjennom gjensidig innånding. Vi innånder og absorberer hverandre.

Ett av Chens eksempler handler om barn som leker med plastleker som har spor av bly. Her skjer det interobjektive gjennom svelg og absorbering. Chen tar utgangspunkt i en engstelse som bredte seg i deler av det amerikanske samfunnet i 2007 rundt kinesiskproduserte leker som kunne avgi bly gjennom fysisk kontakt – bly som kunne sive inn i blodet og pumpes mot barnas unge hjerner i utvikling (Chen, 2011, 267). De kinesiske lekene har, som Chen påpeker, en deterritorialiserende effekt. Det som påvirker barnets hjerne er et omfattende nettverk av langdistanserelasjoner. Det er vanskeligere å lokalisere trusselen – er den i det lyseblå Thomastoget, i Kina eller i manglende amerikanske reguleringer? – enn det bekymrete foreldre gjerne skulle ønske at det var. Samtidig innebærer det en interaksjon som er svært lokal. Små barn putter leker i munnen og dette setter i gang interobjektive relasjoner mellom blyet og celler i barnets kropp. Blyet «animerer» cellene, skriver Chen (2011, 272). Det kan ha virkninger på barnets kognitive utvikling. I likhet med Chlordecone og korona-

viruset er bly noe som kan trenge inn i kroppen og blande seg med oss uten at vi er klar over det mens det skjer, og i alle tilfellene kan disse stoffene endre hvordan vi opplever våre egne kropp.

Toksiner og virus kan imidlertid også bidra til å endre hva *andres* kropp er for oss. Chen bruker sine egne erfaringer som eksempel. Chen er selv sensitiv for kjemikalier og beskriver hvordan det føles å manøvrere gjennom nærmiljøet og hvordan det føles å måtte være ekstra oppmerksom på både ens egen kropp og andre kropp. Andre kropp er viktige på grunn av måten de kan påvirke Chen sin kropp. Ved siden av å være noe slikt som en nabo eller en bekjent, kan mennesker Chen treffer også være bærere av kjemikalier. En tur gjennom nabolaget krever en ustanselig oppmerksomhet rettet mot andre kropp og det de kan tenkes å bære med seg. Chen har lært seg å manøvrere i omgivelsene innstemt³ mot det kroppen vil reagere på, og har lært seg en delvis bevisst defensiv form for screening, som siler ut og fremhever for oppmerksomheten mennesker som kan tenkes å røyke eller bruke solkrem og parfyme. Chen opplever også egen kropp annerledes og noen ganger gjør kroppen ting som Chen selv ikke har initiert. «Leveren skriker hat» er slik Chen (2011, 274) beskriver opplevelsen av den interobjektive interaksjonen som foregår mellom leveren og kjemiske partikler den kommer i kontakt med. Samtidig som en kan ha en intersubjektiv relasjon med en venn, kan leveren ha en interobjektiv relasjon med kjemikalier i vennens parfyme eller sigarett.

Under koronatiden er det mange som har fått kjenne på det at de mest kritiske interaksjonene som deres kropp er involvert i, er interaksjoner som de ikke selv har initiert. Og om vi ikke har fått kjenne på det direkte, har de fleste likevel måtte konfrontere nettopp dette som en mulighet og risiko. Lik Chen og andre med kjemisk miljøintoleranse er mange flere av oss nå også mer innstemt mot omgivelsene basert på det vi frykter at kroppen kan interagere med og reagere på. Mer eller mindre bevisst scanner jeg omgivelsene for host og nys, felles berøringspunkter, mennesker som kan komme for nære og situasjoner som innebærer trengsel. Det siste året har det blitt tydelig at enhver intersubjektiv interaksjon også innebærer viktige interobjektive møter. Samtidig som jeg møter venner og familier, har jeg måtte være bevisst på at dette også kan være situasjoner som kan sette i gang en interobjektiv interaksjon mellom viruset og cellene i våre kropp.

På et vis kan agens bli forskjøvet eller desentrert av slike erfaringer med at kroppen interagerer med omgivelsene uavhengig av ens bevissthet og intensjon. I enhver samhandlingssituasjon er det nå merkbart at vi som mennesker ikke bare er handlende aktører, vi er også mellomledd for andres handlinger – vi er vektorer for viruset, kanaler for virusets spredning, våre kropp er arenaer for virusets handling og for virusets interaksjon med andre celler og mikrober. Kroppen er ikke helt min. Min kropp er også andres interaksjonsarena og spredningskanal. I noen tilfeller kan ens egen kropp oppleves fremmed for en selv. Og for mange er det nå kritisk viktig at vi er minst like oppmerksomme på den handlingen som foregår gjennom oss og med oss som arena, som vi er på de handlingene vi selv opplever at vi bevisst har initiert.

Denne slags interobjektivitet er en større og viktigere del av verden enn det jeg tror de fleste er bevisst på. Materie som sådan er langt fra passivt og livløst, men innebærer i stedet interobjektive relasjoner i en pågående prosess av tilblivelse. For Chen innebærer dette at vi bør erkjenne det faktum at blandinger, eksponering, overskridelse av grenser og gjensidig kroppslig påvirkning er uunngåelig; og at adskillelse – å holde kroppen lukket for toksiner for eksempel – er en kategorisk umulighet. Det er ikke bare slik at det er svært vanskelig å holde ting adskilt, eller at dette er noe som vi har vansker med på grunn av en menneskelig

3. «Innstemt» er mitt forsøk på en norsk oversettelse av det engelske «attuned,» eller «attunement,» som er et utbredt begrep i studier av relasjoner mellom mennesker og ikke-mennesker (se for eksempel Despret, 2004).

tilkortkommenhet, men at adskillelse rett og slett er umulig, nettopp fordi verden som sådan er skapt gjennom interobjektive relasjoner.

Gjennom toksiner, men også gjennom erfaringer med korona, kan vi kanskje bli litt mer oppmerksom på noen av de interaksjonene i verden som foregår på andre skalanivåer. I tillegg til interaksjonen som skjer mellom mennesker, kan vi gjennom koronaerfaringer få øvelse i å stemme oss inn mot interaksjoner på cellenivå, mot de interaksjoner som foregår gjennom oss og mot hvordan deler av vår kropp interagerer med mikrober i omgivelsene. Sånn sett kan en si vi har fått en mer intim forståelse og opplevelse av virusets verden, en mer intim forståelse av verden på mikrobielt nivå. Til en viss grad har vi alle måtte forsøke å bli til aktive sensorer (jf. Myers, 2017) for deler av virkeligheten som tidligere for de fleste av oss har vært stort sett skjult. Vi beveger oss rundt i verden innstemt mot potensiell mikrobiell spredning og vi konstruerer våre materielle omgivelser med tanke på hvordan viruset sprer seg. Butikken, jobben, hjemmet, og mange av praksisene som foregår på disse stedene, bærer nå preg av å være refleksjoner av våre antagelser om koronavirusets tilbøyeligheter og oppførsel.

Utstrakt i tid og rom

De interobjektive relasjonene vi er del av kan skje på mikrobisk nivå med våre kropper som arena, men de kan også være mye større. Våre koronaerfaringer kan også påvirke oss til å tenke på oss selv som del av noe svært omfattende, noe vi ikke helt er istand til å fatte. Når vi handler, handler vi som del av noe større enn oss selv. Vi er pandemien.

En pandemi er et eksempel på det filosofen Timothy Morton (2013) kaller et «hyperobjekt.» Et hyperobjekt er en ting som er distribuert, som er større enn oss, som finnes på et annet skalanivå enn det vi kan sanse direkte. Det er noe vi godt kan være en del av, men som vi likevel bare kan se små deler av. På omslaget til Morton's bok er det avbildet et isfjell. Hyperobjekter er som isfjell. Vi kan bare se tuppen, men det er hele isfjellet i sin voldsomme usynlige helhet som vi likevel interagerer med. Vi kan bare se en liten del, men det er den store helhet som gjør at vi synker.

I koronatiden handler vi som del av hyperobjektet «pandemi.» Vi kan bare se små deler ad gangen – en venn i karantene, en onkel som er syk, en graf på Dagsrevyen – men det er den store reelle helheten som gjør at det går så veldig galt. Det kan være komplisert å handle med og som del av hyperobjekter. Det er nok en uvant måte å tenke på for veldig mange. Det innebærer at man handler som del av hele isfjellet samtidig som man bare kan se tuppen. På et vis innebærer det at vesentlige deler av våre egne handlinger er skjult for oss. Vi har bare tilgang til en liten del av våre egne handlinger, samtidig som vi påvirkes av den massive helhet skapt av våre egne og andres handlinger.

Det vi gjør under en pandemi kan altså være skadelig på ekstremt indirekte måter. Det er først sammen med mange andres smittetilfeller at ens eget smittetilfelle bidrar til nedstengninger, permitteringer og selve fenomenet *pandemi*. Er min tur i butikken del av pandemien? Det avhenger av alle andre, noe som igjen avhenger av alle andre inkludert meg. Følgene av våre handlinger produseres ikke kun av oss selv. I en pandemi finnes ingen lokale og individuelle handlinger. I butikken kan jeg møte pandemien, men jeg kan også selv være del av den. I disse dager er vi både Titanic og isfjellet samtidig.

Et annet hyperobjekt som vi alle er involvert i, er Antropocen. Antropocen peker på verden i en tid hvor vår norske aftensol kan være rødere på grunn av partikler fra skogbranner i California, hvor Tsjernobyl fremdeles sitter i kroppen til sau og reinsdyr på vidda i Norge og hvor mikroplast er å finne overalt, fra toppen av Alpene til havets dypeste bunn. I tillegg

til at vise oss hvordan vi er innvevd i større helheter som strekker seg over lange distanser, viser også Antropocen oss hvordan våre liv og våre handlinger er vevd inn i dypere tid – geologisk tid. Det som definerer antropocen som konsept i geologien, er nettopp det at menneskers praksiser nå kan sies å ha avtegnet seg i jordens stratigrafiske lag (Lewis & Maslin, 2015). Våre hverdagshandlinger er i dag innvevd i den lange og dype geologiske tid.

I pandemien lever vi også i utstrakt tid, om enn ikke like dyp som den antropocene tid. Koronaerfaringer strekker ut nuet, både bakover og fremover i tid. På dagen i dag lever vi i, med og blant restene og virkningene av møter og interaksjon som foregikk for en til to uker siden. 353 smittetilfeller melder mediene om i dag. Siden det gjerne kan ta omtrent en uke fra man blir smittet til man merker symptomer og et par dager å få testet seg og få svar, er dette et tall som reflekterer noe som skjedde for en til to uker siden. De møtene og de berøringene, den innåndingen som skjedde for en stund siden, produserer sykdom, testing og tall en uke eller to senere. 85 innlagt på sykehus nå, ni opp fra i går. Interaksjoner henger igjen i en materiell forstand i kroppene våre, hvor de forsterkes, og hvor de kan avleses igjen når det har gått en liten tid.

Hva slags temporalitet er dette? Her henger kroppslige handlinger ved og interaksjoner fortsetter å leve lenge etter at de skjedde. Dette har selvfølgelig vært tilfellet før korona også, men det er nå blitt mye mer påfallende, det har tvunget seg på vår oppmerksomhet, det begynner å slite på vår tankestil. I ethvert øyeblikk lever vi fremdeles med det vi gjorde for en uke siden. Vi kan bare se virkningene av våre kollektive handlinger – både våre møter og vår isolasjon – et par uker forsinket. Nuet er også strukket ut mot fremtiden, mot en nær horisont som alltid er en til to uker frem i tid. I dag handler vi ikke for i morgen – det som former i morgen gjorde vi allerede for flere dager siden – men for å skape forholdene i samfunnet om en uke eller to. Det er som om selve nuet er forlenget, og det gir en type tid hvor det som skjer «nå», ikke først og fremst skjer nå, men som i stedet er avkommet av eller spiren til noe som skjedde for en uke siden eller som kommer til å skje om en ukes tid. Noe lignende kan også sies om antropocen tid. Vi lever i dag med de materielle avleiringene av våre egne og andres handlinger i løpet av de siste tiårene eller mer. Været slik det er i dag er ikke påvirket av bilturen jeg tok i går, men det kan være formet av flyreisene, bilkjøringen, utvinningen og alt det andre som vi gjorde i en relativt nær fortid. Både når det gjelder korona og Antropocen er det som om vi lever *med* vår egen nære fortid, en fortid som ikke er lagt bak oss, men som har avleiret seg i selve den verden vi konfronterer her og nå. Og med mange slike erfaringer kan det kanskje være at vår forståelse av nuet i seg selv endres.

Korona-kroppen kan muligens påvirke oss til å tenke med andre antagelser om tid enn de antagelsene som ligger i det «moderne tidsregimet» (Hartog, 2017). Moderne tid, har mange påpekt, er lineær, progressiv og fremtidsrettet (se for eksempel Dawdy, 2010), og nuet er gittent helt særegen kvalitet. I det moderne tidsregimet er vårt ståsted i nåtiden rettet mot fremtiden. Vi kan forestille oss, ifølge Deborah Bird Rose (2004), at moderniteten over de siste århundrene har skrumpet inn nuet, gjort det til et overgangsøyeblikk som transformerer fremtid til fortid (Bird Rose, 2004, 16) og som er vår terskel inn i det nye. Nuet er blitt til et punkt på en lineær og fremadrettet tidslinje. Nuet er blitt en hengsel mellom fortid og fremtid, som en brå disjunksjon (Bird Rose, 2004), eller en «sudden temporal break» (Dawdy, 2010). Med nuet som hengsel eller terskel blir fortiden noe som kan legges bak oss, mens fremtiden er *ny*. Nuet er annerledes enn fortiden, og fremtiden er annerledes enn nuet igjen. Nuet som hengsel og terskel kan gjøre at vi verdsetter endring og utvikling, og det kan gjøre det mulig for de makt-havende å fraskrive seg ansvar for fortidens lidelser og urettferdighet i fremskrittets navn.

Korona kan gi oss impulser til å tenke med en mindre lineær form for tid. Koronatid er heller en tid hvor en nær fortid fremdeles er med oss på reelle merkbare fysiske måter, og

hvor nåtidens handlinger først og fremst er viktige for den nære fremtiden de legger til rette for. Nåtiden er produsert av det vi gjorde for en uke siden, og vi vet at det vi gjør nå ikke har merkbare virkninger før om en uke eller to. Nuet blir strukket ut. Nuet forsvinner i det som kommer og det som var, og det er kroppene som er ansvarlige for denne utstrakte tiden. Kroppen er en tidsmaskin som kan fange opp et øyeblikk og gjøre det om til virkeligheten vi må leve i en uke senere. Nuet er ikke lenger en hengsel, og fremtiden blir vanskeligere å forestille seg som fullstendig ny. Mens det moderne tidsregimet blant annet har blitt omtalt som en «kult for det nye» («a cult of newness,» Dawdy, 2011), er koronatid orientert rundt det som vedvarer, rundt en fortid som forsterker seg selv. Heller enn en hengsel er nuet som et kvikksandsøyeblikk som vi strever med å komme oss ut av og som vi står i fare for å synke dypere og dypere inn i. Heller enn å være preget av noe nytt er fremtiden i disse koronatider i stedet en manifestasjon av en nær fortid: Neste uke er produsert av det vi gjorde for en uke siden. Vi skal nok få en dag i måra, men rein og ubrukt vil den ikke stå.

Vi kjenner koronavirusets direkte kroppslige effekter relativt godt etter hvert. Hvordan viruset kan påvirke vår tenkestil er blant koronavirusets bieffekter og er langt mindre omtalt. Når vi spriter hender og holder avstand så setter det seg noe i oss. Når vi gjør det over lengre tid kan det forme våre måter å tenke på. Vi «slites inn i» nye tenkemåter.

Jeg tror imidlertid det også ligger visse spenninger i de nye måtene å oppleve kroppen, og jeg vil avslutte med å si litt om disse. For det første kan det se ut som vi blir trukket i to forskjellige retninger samtidig: på den ene siden i retning av kroppen som utstrakt og distribuert i tid og rom, og på den annen siden mot en forpliktelse til separasjons- og adskillelsespraksiser. Vi har praksiser som samtidig forutsetter separasjonens nødvendighet og dens umulighet, praksiser som er bygd på det faktum at våre kroppene er porøse og forlenger seg forbi hudens grenser, men som også er avhengig av en forpliktelse til separasjon og avstengning. Vi erfarer at noe grunnleggende ved kroppen er dens åpenhet, samtidig som vi lærer hvor viktig det er å prøve å holde kroppen lukket. Grunnen til at så mange av oss er isolert, er nettopp at kroppen har denne grunnleggende tilbøyeligheten til å overskride grenser, og vi blir på et vis nødt til å prøve å benekte og samtidig anerkjenne en grunnleggende tilbøyelighet ved kroppen. Vi må forplikte oss til noe vi må erkjenne som en umulighet – å holde kroppen lukket for omverdenen. Dette er ingen enkel spenning å leve i!

Det finnes også en annen spenning: Vi prøver å holde viruset på avstand, å fjerne det fra våre liv, men dette skjer gjennom prosesser som på mange måter fører oss nærmere viruset. Separasjonspraksiser er også tilkoblingspraksiser. Avstand til viruset, å frakoble oss virusets innflytelse, må skje gjennom former for nærhet. Det ligger en nærhet til viruset i våre avstands- og separasjonspraksiser. Det ligger en nærhet i at vi gjør oss oppmerksomme på virusets måter å være i verden, at vi lar våre praktiske hverdagsrutiner formes av virusets tilbøyeligheter, og at vi konstruerer våre materielle omgivelser som en refleksjon av våre antagelser om hvordan viruset oppfører seg. I munnbindet, karantenen, avstanden, håndvaskingen og pleksiglasset på Rema ligger det altså nærhet. Vi lever i et samfunn som er virussentrert. Vi åpner oss selv, våre liv, våre handlinger og vår tanke for påvirkning fra viruset, og kanskje er dette en erfaring som er verdt å ta med seg fra koronatiden: en erfaring med å la oss påvirke, og med at det er nettopp ved å la oss påvirke av verden at vi selv kan påvirke den. Vi har fått erfaringer med hvordan det er å la våre liv, våre kroppene og vårt samfunn gjøre seg fleksible i møte med en ikke-menneskelig aktør. Og kanskje er det nettopp denne erfaringen vi kan overføre til vårt forhold til verden i den antropocene tidsalder.

Referanser

- Agard-Jones, V. (2013). Bodies in the System. *Small Axe*. 17 (3), 182–192. <https://doi.org/10.1215/07990537-2378991>
- Bateson, G. (1971). The Cybernetics of “Self”: A Theory of Alcoholism. *Psychiatry*. 34 (1), 1–18. <https://doi.org/10.1080/00332747.1971.11023653>
- Bird Rose, D. (2004). *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Bird Rose, D. (2012). Cosmopolitics: The Kiss of Life. *New Formations*, 76, 101–113. <https://doi.org/10.3898/NEWF.76.07.2012>
- Chen, M. (2011). Toxic Animacies, Inanimate Affections. *GLQ*. 17 (2–3), 265–286. <https://doi.org/10.1215/10642684-1163400>
- Clark, N. (2017). Anthropocene Bodies, Geological Time and the Crisis of Natality. *Body & Society*. 23 (3), 156–180. <https://doi.org/10.1177/1357034X17716520>
- Dawdy, S.L. (2010). Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity. *Current Anthropology*. 51 (6), 761–793. <https://doi.org/10.1086/657626>
- Derrida, J. (1987). *Geschlecht II: Heidegger’s Hand*. i J. Salis (Red.). *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- Despret, V. (2004). The Body we Care for: Figures of Anthro-po-zoo-genesis. *Body and Society*. 10 (2–3), 111–134. <https://doi.org/10.1177/1357034x04042938>
- Fleck, L. (1935). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Flikke, R. (2019). Atmosfærer: Luft, lukt og stemning som antropologisk forskningsfelt. *Norsk antropologisk tidsskrift*. 30 (1), 41–59. <https://doi.org/10.18261>
- Govindrajan, R. (2018). *Animal Intimacies: Interspecies Relatedness in India’s Central Himalayas*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Hartog, F. (2017). *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. New York, New York: Columbia University Press.
- Lewis, S. & M. Maslin. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature* 519, 171–180. <https://doi.org/10.1038/nature14258>
- MacKenzie, A. (2014). Having an Anthropocene Body: Hydrocarbons, Biofuels, and Metabolism. *Body and Society*. 20 (1), 3–30. <https://doi.org/10.1177/1357034X13506470>
- Martin, E. (1990). Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State. *Medical Anthropology Quarterly*. 4 (4), 410–426. <https://doi.org/10.1525/maq.1990.4.4.02a00030>
- Mialet, H. (2012). *Hawking Incorporated: Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Myers, N. (2015). Conversations on Plant Sensing: Notes from the Field. *NatureCulture*, 3, 35–66.
- Myers, N. (2017). Becoming Sensor in Sentient Worlds: A More-than-natural History of a Black Oak Savannah. i G. Bakke & M. Peterson (Red.). *Between Matter and Method: Encounters in Anthropology and Art*. (73–96). New York: Bloomsbury Academic.
- Parreñas, J. (2018). *Decolonizing Extinction: The Work of Care in Orangutan Rehabilitation*. Durham and London: Duke University Press.
- Rahder, M. (2020). *An Ecology of Knowledges: Fear, Love, and Technoscience in Guatemalan Forest Conservation*. Durham & London: Duke University Press.
- Sagan, D. (2011). The Human is More than Human. *Cultural Anthropology: Fieldsights*. <https://culanth.org/fieldsights/the-human-is-more-than-human-interspecies-communities-and-the-new-facts-of-life> (lastet ned 01.12.2020).
- Scheper-Hughes, N. & M. Lock. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. 1 (1), 6–41. <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of Chicago Press.
- Verran, H. (2001). *Science and an African Logic*. Chicago and London: University of Chicago Press.