

9

Alternativ (og postkolonial) motstand

Gunvor Hofmo og Yahya Hassan lest med utgangspunkt i Sara Ahmed

TRYGVE WYLLER

SAMMENDRAG Det er en betydelig religiøs arv i de ulike skandinaviske skyldtradisjonene. Pietistiske religiøse tradisjoner har spilt en viktig rolle i Skandinavia. Den norske dikteren Gunvor Hofmo og den dansk-palestinske Yayha Hassan representerer to ulike generasjoner og to ulike poetiske idealer. Den følgende analysen viser at de begge likevel vender seg mot pietismen og deler selve avvisningen av å være/føle seg skyldig. De tilhører langt mer en post-kolonial tradisjon slik den er fremstilt av den britisk-australske filosofen Sara Ahmed.

EMNEORD pietisme | skyld | gunvor hofmo | yahya hassan | postkolonial | sara ahmed

ABSTRACT There is a religious core in the different guilt traditions in Scandinavia, where pietist religious traditions have traditionally played an important role. The Norwegian author Gunvor Hofmo and the Danish-Palestinian Yayha Hassan represent two different generations and two different ways of writing poetry. Yet, as the following analysis shows, they both turn away from pietism and share the claim not to feel guilty. They rather belong to the postcolonial tradition presented by the British-Australian philosopher Sara Ahmed.

DET PIETISTISKE PROBLEM I DEN SKANDINAVISKE SKYLD/ SKAM-TRADISJONEN

Skyld og religion hører forutsigbart sammen; for mange er disse to ordene bortimot sammenfallende synonymmer. Men i artikkelen som følger, er det et poeng at fra religiøse tekster kommer også kritikk av skylden. Innarbeidete kategoriseringer av skyld slik vi finner det hos Karl Jaspers og Martin Buber (i denne bokens innledning), har derfor noen blinde flekker. De oppdager ikke at det innenfor religionene selv, både den kristne og den islamske, foregår omfattende kritiske diskusjoner om hva skyld er, hvor den skal plasseres, og om det er overfor Gud eller overfor mennesker skyld erfares eller skal erfares.

Derfor er det en viktig, men sannsynligvis ganske overraskende, forbindelse mellom den teologiske, kritiske diskusjonen av skyld og sentrale sider ved det som i dag kalles den post-koloniale vendingen. Post-kolonialisme er, som alle andre post-begreper, en omfattende kategori med en rekke kjennetegn. Men ett står sentralt og spiller en hovedrolle i måten det skal argumenteres på i det følgende: Usynliggjøringen av De Andre har altfor ofte skjedd ved at De Andre stakkarsliggjøres, stelles med og omtales med en skyldtematikk som den bærende diskurs.

Den post-koloniale vendingen betyr at De Andre gjør motstand mot orientaliseringen og bygger sin egen subjektivitet, uten skam, uten skyld. I denne bokens fire kategorier av skyld (presentert i innledningen som etterkrigstidens skyldfilosofi, psykoanalyse på kulturelt og geopolitisk plan, den affektive vendingen og fransk nyfilosofi) hører det post-koloniale med i utkanten av den affektive vendingen selv om den politiske kritikken knytter motstand mot skyld og oppmerksomhet omkring skyld sammen på en og samme tid.

Med dette utgangspunktet skal jeg i det følgende i en første del fremme et kritisk perspektiv på visse sider ved den pietistiske skyld- og skamtradisjonen i Skandinavia med utgangspunkt i et dikt av Gunvor Hofmo og noen flere av den dansk-palestinske forfatteren Yahya Hassan. Selv om Hofmo og Hassan selvsagt tolker og lever i to ulike epoker, kan man si at de begge implisitt øver tydelig motstand mot sider ved den skandinaviske skyld/skam-tradisjonen. Motstanden retter seg mot tradisjonens forventning om å påta seg skyld og sone den. Dette ønsker ikke Hofmo og Hassan å ta del i. De vil være sansende subjekter som henviser skylden andre steder. I artikkelens andre del knytter jeg derfor analysen av pietisme-kritikken sammen med en fremstilling og tolkning av den britisk-australske, post-koloniale filosofen Sara Ahmed. Med Ahmed kan vi bedre oppdage noen viktige aspekter ved livet til den som vil være subjekt og ikke først og fremst den skamfulle synderen. Hofmos og Hassans dikteriske subjekter er kroppslige, sansende

og bevegende. I dette finner de en viktig konstruktiv vei i bevegelse bort fra den pietistiske skyld/skam-tradisjonen.

Den pietistiske skyld/skam-tradisjonen i Skandinavia handler om aldri helt å være god nok for Gud. Skammen og skylden spiller her en viktig rolle for å påminne den enkelte om hennes eller hans tilkortkommenhet. Den andre siden av denne tradisjonen er selvsagt at det å vedstå seg skyld og skam samtidig er måten Gud kommer nær på, nær til «syndere». Dermed er den eksistensielle påkallelsen av egen skyld og skam aldri bare nedbrytende; det er et kapittel to der Gud tilgir og forsoner. Slik sett er den skandinaviske pietistisk-kristne skam/skyld-tradisjonen mer sammensatt enn man ofte tenker seg. Men til tross for dette er det liten tvil om at bekjennelser om synd og skam er betingelser som må innfris før Guds nærhet manifesterer seg og kan erfares av den enkelte. Teologisk er selvsagt dette en omstridt posisjon. I nyere skandinavisk teologi er motstanden mot denne formen for vektlegging av skyld/skam som forutsetning for Guds nærhet, betydelig. Navn som den danske teologen og filosofen K.E. Løgstrup og den svenske teologen Gustaf Wingren spilte en viktig rolle i siste halvdel av forrige århundre for å bidra med motstand og alternativ.

Historisk sett kan denne konflikten føres tilbake til den danske teologen N.S. Grundtvigs tenkning på 1800-tallet med det berømte uttrykk: «Menneske først, kristen så». Implisitt hos Grundtvig ligger nettopp motstanden mot pietismens tanke om å måtte eksponere synd, skyld og skam for å kunne erfare Guds verden. For Grundtvig, Løgstrup og Wingren er det en grunntanke at Gud er til stede i alt liv og i all natur, i alt det som teologer kaller skapelsen. Dette gudsnærværet er ikke alltid bare vennlig og fredelig; derfor heter en av Løgstrups viktigste bøker *Skabelse og tilintetgørelse* (1978). Men poenget er likevel at eksponeringen av subjektiv skam og skyld ikke kan settes som selve forutsetningen og det som må finne sted, før Gud erfares. Dette er et avgjørende poeng i den skandinaviske skapelsesteologien, kanskje kontrapunktet til den skandinaviske skyld/skam-tradisjonen.

GUNVOR HOFMO

Gunvor Hofmo (1921–1995) regnes som en sentral tidlig modernist. Men hun er også «kjent» for sin psykiske lidelse og sitt vennskap med den unge jødiske kvinnen Ruth Maier i Oslo i de første årene før deportasjonene av norske jøder under annen verdenskrig. Ruth Maier ble hentet og sendt til konsentrasjonsleirene, men kom aldri tilbake. Mange knytter tapet av dette vennskapet til flere av Hofmos dikt. Et av de aller mest kjente er fra diktsamlingen *Jeg vil hjem til menneskene* (1946):

Gud, hvis du ennå ser: det er ingen hverdag mer.

Det er bare stumme skrik, det er bare sorte lik

som henger i røde trær!
Hør hvor stille det er.

Vi vender oss for å gå hjem,
men alltid møter vi dem.

Alt vi fornemmer en dag
er de dreptes åndedrag!

Om vi i glemsel går:
det er asken deres vi trår.

Gud, hvis du ennå ser:
det er ingen hverdag mer. (Hofmo 1968, s. 24)

Misforholdet mellom det strengt komponerte metriske diktet og tekstens fremstilling av den sterkt omkalfatrende hendelsen «bak» diktet er iøynefallende. Diktet har metrisk full kontroll på det som i diktet nesten sies å være utenfor all kontroll: Det er ingen hverdag mer. På denne dagen, utenom hverdagene, er vi i et univers av døde: «men alltid møter vi dem / det er asken deres vi trår». Dette er livsvilkårene.

Det finnes en Gud som kan bes til: «Gud, hvis du ennå ser». Men forventningen om at Gud skal endre på situasjonen, er ikke stor. Bønnen er ikke om Guds inngripen, men om Guds kjennskap til livsvilkårene «det er ingen hverdag mer».

Per Thomas Andersen (2002) setter Hofmos diktning inn i en stor idehistorisk kontekst og hevder at mange av hennes tidlige dikt kan leses som klagesanger i tradisjonen fra Det gamle testamentet og også tyske modernister som forfatteren Günter Grass og komponisten Arnold Schönberg. Samtidig går Andersen lenger i å presisere Hofmos religiøsitet:

Det er bred enighet om at vi i hennes tilfelle står overfor et kristent forestillingsunivers. Men Gunvor Hofmo er ikke en troens dikter, hun priser sjelden sin Gud, hun ber ikke i tillit til en Gud som gir svar, hun skriver ikke salmer eller styrker det religiøse fellesskap, og i liten grad vil man hos Hofmo finne dogmatikken ivaretatt. (Andersen 2002, s. 101)

Det er en stor og betydelig kontekst Andersen her setter Hofmos univers inn i. Mitt poeng er at det kan være på tide å komme noe lenger i tolkningen enn mere bredt å plassere den i et «kristent forestillingsunivers». Andersen har rett i at dette ikke er tradisjonell teologi på vers, men det kan jo nettopp derfor være at det finnes viktige teologiske tendenser i tekstene hennes. Diktere «ivaretar» sjelden dogmatikk, men det er ofte de som flytter på nedarvede dogmatiske posisjoner. En slik posisjon er nettopp Hofmos forhold til den tradisjonelle og innflytelsesrike pietismen: Om du skal forholde deg til Gud, må din personlige skyld og skam eksponeres.

Grunnteksten for denne varianten av norsk kristendom er Gisle Johnsons *Grundrids af den systematiske Theologi: Den christelige Pistik* fra 1897. Her redegjør Johnson detaljert for menneskets fordervethet som først kan endres ved troen; det naturlige menneske har ikke tilgang til annet enn små og uviktige glimt av det sanne liv. Denne tradisjonen videreføres av professor Ole Hallesby ved Det teologiske menighetsfakultet. Hallesby publiserer og virker omtrent samtidig med Hofmo. Det er denne «dogmatikken» (Andersens formulering) som Hofmo skriver inn i og på et helt avgjørende punkt distanserer seg fra i diktet «Det er ingen hverdag mer». Hun eksponerer, slik som Johnson og Hallesby, ondskapen. Men til radikal forskjell fra dem tar hun ikke på seg skylden for den, og hun skammer seg heller ikke for det onde; det skal bare eksponeres.

Men det interessante er at det ikke ser ut til at skylden eller skammen plasseres hos noen bestemt, ikke en gang hos Gud. Døden er en tilstand som er overalt i det levende; «det er asken deres vi trår». Vi lever et liv der vi omgis av død, og der vi ikke kan vende oss noe sted uten samtidig sanselig å erfare døden. Men det finnes en skriver og et «vi». Det finnes en motstand i dette diktet fordi det humane kommer til uttrykk på uventet måte.

Det iøynefallende er jo at det lyriske «vi» (NB: ikke «jeg», det gjelder utvilsomt «alle») er i et univers der de døde er til stede og ikke bare til stede: De er i alt liv, i alle bevegelser, man kan ikke bevege seg noe sted uten at de døde er de eneste som kan sanses. Døden er blitt organisk og universell. Men svaret er ikke som i klassisk pietisme at subjektet bebreider seg selv og skammer seg og noen ganger bryter sammen og går under, og andre ganger gjennomgår en «omvendelse» og lever på den andre siden av synden. Ingenting av dette skjer i Hofmos dikt. Diktets svar er heller å vedstå seg hvordan tingene er, og likevel ikke gå under. På den måten er det en motstand mot toneangivende skyld/skam-tradisjoner.

Teksten fremhever det sanselige, hørsel («stumme skrik», «hør hvor stille det er»), syn («alltid møter vi dem»), pust («de dreptes åndedrag»), hukommelse (om vi i glemsel går). Døden sanses og tar plass i hele sansningen og er på den måten allestedsnærværende. Men det finnes en sansning, og det finnes en tekst som kan

vitne, og her ligger motstanden. Hofmos lyriske vi i «Gud, det er ingen hverdager» overskrider den pietistiske skam/skyld-tradisjonen og presenterer alternativet: en sanselig-tekstlig motstand mot fristelsen til undergang.

Den leser som kjenner den klassiske skyld/synd/skam-tradisjonen (og det er egentlig de aller fleste vokst opp i den skandinaviske kulturen inntil ganske nylig), vil se motstanden. Motstanden mot skyldtradisjonen er å ikke gå under, men dikte, sanse og observere og å håpe at Gud også ser, skjønt sikkert er det ikke: «Gud, hvis du ennå ser».

Hofmos teologiske univers er på denne måten et annet enn Johnsons og Hallesbys. Det avgjørende er å se det onde, plastisk beskrive det, men ikke bære ansvar for det. Hvis noen har ansvar, så er det kanskje Gud selv. I et av de andre berømte Hofmo-diktene går hun langt i den retningen. I diktet «Blinde nattergaler» fra 1951 heter det: «Du, Gud, er den som har / stukket vårt øye ut, / du er den smerte som blander oss / med helhet som vi engang var» (Hofmo 1968, s. 59). Mennesket er ensomt, Gud er den mørke som kanskje gjør det onde, men det sansende mennesket påtar seg nettopp ikke skylden, den må bæres av noen andre, i den mest radikale versjonen av Gud selv.

På denne måten finnes det trekk av motstand mot den tunge skandinaviske pietismen i Hofmos dikt. Mennesket lever som en fremmed, mennesket er dypt ensomt, men det har ikke skylden; den ligger et annet sted. Mennesket kan sanse, kan føle, kan dikte; der er veien ut, og der er en åpning til et liv forskjellig fra Hallesbys og Johnsons krav om å være en personlig synder før troen kan finnes. Dette er et perspektiv som synes fruktbart for den videre tolkningen av Hofmos motstand mot viktige sider ved den skandinaviske pietistiske skyldtradisjonen.

YAHYA HASSAN

På baksiden av Yahya Hassans mye leste diktsamling, *Digte* (først utgitt i København i 2013), står det: «Yahya Hassan, født 1995. Statsløs palæstinenser med dansk pas». Det er en setning som er full av mening. Hassan er en del av den internasjonale migrasjonen, bosatt i Danmark, ikke som *undocumented*, men som *documented citizen*; samtidig fremstilles han som transnasjonal, nærmest hybrid: statsløs palestiner med dansk pass.

Hassan skriver nesten 70 år etter Hofmo, og de to kommer fra ulike land og kontekster. Det er derfor ikke så merkelig at de fremtrer som ulike, både kulturelt, estetisk og sosialt. Når det gjelder den skandinaviske skyldtradisjonen som ble trukket opp ovenfor angående Hofmo, kan det likevel se ut til at Hassan inntar

samme posisjon på det samme punktet. Avvisning av selv å måtte påta seg skyld som en forutsetning for å vise seg frem i livet og i tekstene.

På denne måten reflekterer Hassan viktige sider ved det som i internasjonal forskning kalles for «the postcolonial turn». Det postkoloniale har mange ansikter, men et karakteristisk og viktig kjennetegn er den betydelige vektlegging av egen kompetanse, tradisjon og subjektivitet (Chakrabarty 2000). Som en kritisk oppfølging av Spivak (jf. denne bokas innledning) mener Hassan åpenbart at «the subaltern» *kan* snakke. Men måten han snakker på, viser at det bare er så vidt, og ofte i grenselandet mellom vold og språk. Så krevende er bruddet, og så krevende kan det være å snakke når det egentlige alternativet skulle være skyldbetyngt taushet. Det spennende er at den unge postkoloniale dikteren Hassan dermed distanserer seg fra nedarvede og paternalistiske skyldtradisjoner på en måte som har påfallende mange likhetspunkter med måten den skandinaviske skapelsesteologien avviser å se på mennesket som ren skyld på (Wyller 2017).

Det er selvsagt både vanskelig og meningsløst uviktig å vite hvor mye av den skandinaviske pietismen Hassan har møtt og blitt konfrontert med i løpet av årene i Århus' innvandremiljøer. Det viktigste er heller hvilken kulturell situasjon tekstene skrives inn i, og mottas i. Og selv om det finnes ulikheter mellom dansk og norsk offentlighet og kultur, fremstår bruddet med ansvaret for egen skyld som bemerkelsesverdig og viktig. Dette skaper en uventet likhet til Hofmo som en to generasjoner eldre representant for det samme: Glimt av post-koloniale forestillinger om at den pålagte skylden ikke skal bryte dem ned, og artikulering av dette temaet med viktige konnotasjoner til den skandinaviske skapelsesteologien. I denne antologiens fokusering på de privilegertes skyld for ikke å bære og dele de fattiges urett, fremstår (først) Hofmo og (nå) Hassan med andre stemmer: De er Andre som med eksplisitt bruk av religiøs metaforikk avviser å være del av de skandinaviske privilegertes lett narsissistiske skyldfølelse.

Hassans diktsamling består av en rekke kortere tekster og enkelte ganske lange, og tendensen er nesten hele tiden den samme: Her er et lyrisk subjekt som avviser egen skyld. Snarere skyver han den over til de andre, til foreldrene, til imamene og til «pedagogene» og til det danske velferdssamfunnet.

Det er motstanden mot og den radikale avvisningen av forventningen om å påta seg skyld som står sentralt i Hassans dikt. Motstanden kommer ofte til uttrykk som en nesten sjokkerende mangel på blygsel for uventete og ikke-passende livssituasjoner hos det lyriske jeg. Det dreier seg f.eks. ofte om en eksplisitt avvisning av at sosialklienter skal være takknemlige og føyelige. Hassans sosialklienter er ikke det. Men det handler også, og ofte samtidig, om en mostand mot at sosialklientens

liv på den andre siden dermed er et enkelt liv. Heller ikke det er tilfellet. Et instruktivt eksempel er diktet «Den nye dreng»:

PÆDAGOGEN SIGER AT DER KOMMER EN NY DRENG
 JEG SIGER
 DE NYE ER IKKE EN SKID
 HVIS DER BLIVER NOGET PIS MED HAM SÅ FÅR HAN EN TÆSK
 DET BLIVER MANDAG
 PÆDAGOGERNE I DAGFUNKTIONEN HOLDER MORGENMØDE
 VI RYGER EN JOINT OG HOLDER ØJE
 SÅ KOMMER HAN SAMMEN MED EN ANDEN PÆDAGOG
 OG BENJAMIN SIGER AT DET ER EN BABELAP LIGESOM MIG
 DET ER MIN LILLEBROR SIGER JEG
 OG VED IKKE OM JEG SKAL TILBYDE HAM ET SUG
 ELLER SMIDE JOINTEN AD HELVEDE TIL (Hassan 2013, s. 56)

Rent innholdsmessig kommer det en serie med motstandsstrategier i dette diktet: mot forventningen om å ta godt imot de nye, mot forventningen om at sosialklienter skal være rusfrie, men også, når diktet snur, mot tanken om alltid å være konsekvent og seg selv lik. Sosialklienten kan være bølle: «HVIS DER BLIVER NOGET PIS MED HAM SÅ FÅR HAN TÆSK», men han kan også være følsom og hjerteskjærende omsorgsfull, nesten samtidig: «DET ER MIN LILLEBROR SIGER JEG». Det handler om en dekonstruksjon av rådende kulturelle forestillinger om en tydelig moral og en helstøpt identitet. De som ikke har det, forventes å skamme seg. Men ikke Hassans hovedpersoner: «VED IKKE OM JEG SKAL TILBYDE HAM ET SUG / ELLER SMIDE JOINTEN AD HELVEDE TIL.»

Forhistorien til dagen da lillebror dukket opp på institusjonen, møter vi i diktet «14 år» på siden foran. Her kommer noen andre forventningsbrudd, først og fremst brudd på forventning om at ungdomskriminelle er upålitelige tvers igjennom. I «14 år» finnes det en binding mellom «jeg» og lillebror. «Jeg» kjenner ansvar for lillebror og er klart bekymret for at han har stjålet og vært voldelig:

LILLEBROR HAR RULLET EN PUSHER
 HAN HAR TAGET HANS BIL
 9000 KRONER OG 200 GRAM HASH
 PÅ RINGVEJEN BLEV HAN STOPPET AF POLITIET
 DE FANDT PLADERNE I DEN ENE LOMME
 OG PENGENE I DEN ANDEN
 HVIS NU DET VAR LYKKEDES
 HAVDE JEG SIKKERT SPURGT OM ET PAR TUSIND

OG EN SKIVE
 SENDT DIG HJEM HVOR END DET VAR HENNE
 OG KØRT BILEN UD TIL OPPHUGGEREN (Hassan 2013, s. 55)

Hassan er klart bekymret for både lillebror og andre familiemedlemmer og, senere i diktsamlingen, også for sin egen splittethet mellom forfatter og kriminell. Men akkurat som Hofmo legger han først og fremst vekt på å fremstille en annen måte å møte død, vold og oppløsning på enn å påta seg egen skyld og ansvar for at situasjonen er slik den er. Midt i den sterke ulikheten i kultur og estetikk mellom de to diktuniversene binder dette dem sammen og gjør dem til to viktige stemmer i den skandinaviske skyld/skam-tradisjonen, omtrent slik: Det er ikke min skyld. Jeg vil utfolde et liv med andre livsformer enn de som skyldtradisjonene forventer av meg.

En grunnleggende likhet mellom Hofmo og Hassan er at ingen av dem påtar seg skyld for omgivelsene. Det distanserer dem begge fra skandinavisk pietisme og fører dem nærmere dagens postkoloniale selvhevdelse. Skyld er det som De Andre påfører oss. Hofmo gjør det så og si innenfra det Andersen kaller et kristent forestillingsunivers. Den pietistiske skylden avvises uten at det kristne forestillingsuniverset avvises. Det er det radikale hos Hofmo. Hassan avviser også egen skyld og plasserer den stort sett hos alle andre. Det finnes samtidig tendenser i diktene som gjør det rimelig å si at Hassans avvisning av ansvaret for egen skyld skjer innenfor et muslimsk forestillingsunivers. Det er det radikale ved Hassan. Hos både ham og Hofmo er det en bestemt type religionskritikk som gjør dem til stemmer for en annen selvhevdelse, fortsatt innenfor et religiøst univers, men med en radikal kritikk av den religiøsitet som bare fører til avsvækkelse av stolthet og subjektivitet.

Hassans tekster er en slags narrativ poesi, og det er på kanten til uansvarlig å klippe ut noen formuleringer som står i større sammenhenger. Men noen tegn i retning av at Hassan stadig finnes innenfor sitt religiøse univers, er formuleringer som de aller siste setningene i diktsamlingen:

MIG JEG ER DEN SKØRE SØN
 MIG JEG HAR SKIFTET JOGGINGBUKSER UD
 MED CIVILISERET OG TILPAS STRAM COWBOYBUKSER
 MIG JEG BEKRIGER JER MED ORD
 OG JER I VIL SVARE TILBAGE MED ILD
 MIG JEG ER KAFIR MIG JEG ER MUNAFIQ
 MIG JEG ER HUND
 MIG JEG ER BESKIDT MIN SJÆL ER FATTIG
 OG OVENPÅ UGERNINGEN JEG DØSER HEN I FORÅRSSOLEN (Hassan 2013, s. 169)

En kafir er i islam en gudløs person, og en munafiq er en person som utgir seg for å være troende, men som ikke er det. Slik fremstiller altså det lyriske jeg seg selv mot slutten av det siste lange narrative dikt. Gjennom en rekke av diktene for øvrig dukker noe av den samme tvetydigheten opp: Foreldrene, imamene, tantene later som de er troende, men egentlig er de tvers igjennom hyklerske.

Det ligger et alvor av dyp anklagelse mot svik i diktsamlingen, samtidig som det kan synes som om bak anklagene finnes en forestilling om noe ekte, noe som er rent islam, noe som kan stoles helt på. Hovedpersonen selv våger ikke kalle seg annet enn kafir, men enhver som kaller seg det, har en forestilling om hva det vil si ikke å være kafir. På en slik bakgrunn kan man tenke seg at Hassan driver grunnleggende kritikk av islam, men på samme måte som Hofmo: Kritikken skjer innenfor religionen med en forventning om at det skal finnes en sannere, en bedre variant.

Det paradoksale er at Hassan dermed også utvikler og fornyer den skandinaviske skyldtradisjonen. Tilsynelatende er dette tekster fra en helt annen kulturkrets og fra helt andre erfaringer enn det de etnisk hvite skandinaver har identifisert seg med. Hassans verden er befolket av flyktningeforeldre, søstre med hodeplagg, imamer og foreldre som utnytter alle sosiale ordninger samtidig som de pretenderer å være strenge muslimer. Men i dagens flerkulturelle samfunn er ikke dette utenfor den skandinaviske skyldkulturen lenger; disse erfaringene hører med til den. Og det interessante er at de har viktige likhetstrekk med dem vi fremstilte via Hofmo: Det skjer som en sterk kritikk av religionen; særlig er kritikken og motstanden eksplisitt mot ethvert krav om å påta seg skyld som betingelse for å våge seg inn i en forventning om erfaring av «Gud». Det lyriske jeg er «perker» (et uttrykk ofte brukt nedsettende om folk fra Midt-Østen) og vil være det uten noen skam, uten noen beklagelse.

Disse korte glimtene inn i Hofmos og Hassans lyriske universer åpner for å se hvordan motstanden mot å bli fanget og oppslukt av kravet om selv å bære skyld er påvisbart og ganske tydelig. Hofmo distanserer seg fra den kristne pietismens forventning om å måtte fremstå som synder for å kunne møte Gud og å kunne være et selvstendig selv. Hun tillegger anonyme krefter, eller Gud, skylden. Hassan distanserer seg fra både sine muslimske omgivers, og fra «pedagogenes» forventninger om å påta seg skyld og sone for dem. Han legger heller skylden på omgivelsene av alle slag.

Det som trer frem hos både Hofmo og Hassan, i all deres ulikhet, er to sterkt sansende subjekter som ser omgivelsene og skylden, men avviser å være alene om å bære den. Slik sett representerer de begge motstand mot den klassisk-pietistiske skandinaviske skamkulturen. Implisitt knytter de an til den samme kritikken mot

den klassiske pietismen som i helt andre sammenhenger ble formulert i Grundtvigs «Menneske først, kristen så». Det er to sterkt menneskelige jeg som artikulerer seg i begge lyriske univers. Subjektene kjenner det inhumane i tilværelsen; det inhumane spiller en avgjørende rolle. Det lyriske jeg kan begge steder kjenne seg både sterkt utfordret og nesten overmannet av det inhumane omkring. Likevel fastholder de motstanden mot pietismen, enten den er klassisk kristelig som hos Hofmo, eller i et univers av ironi, muslimske tradisjoner og understatements som hos Hassan.

PROBLEMET «FETISJERINGEN» AV DET FREMMEDE HOS SARA AHMED

Analysene ovenfor peker mot en interessant tendens i Hofmos og Hassans poetiske univers: å skape en distanse til den etablerte skam/skyld-kulturen og konstruere andre identiteter enn de forventede. Det skjer en dekonstruksjon av den egne kulturens forventninger og en konstruksjon av noe nytt. Så langt har jeg pekt på at det nye kan tegnes som et alternativt religiøst univers, et alternativ til klassisk pietisme og et alternativ til en hyklersk muslimsk fundamentalisme. Men, som allerede antydnet ovenfor, kritikken som kan leses ut av både Hofmo og Hassan har, etter min mening, også en bredere horisont enn den spesifikt religiøse. Eller kanskje heller: Motstanden mot de klassisk-pietistiske tradisjonenes tendens til å kreve en selvframstilling som skyldig har også filosofiske implikasjoner.

Her handler det om kritiske drøftinger av hva det vil si å være fremmed, og hvordan fremmedhet kan fremstilles uten å bli invaderende. Den britisk-australske filosofen Sara Ahmed (Ahmed 2000), gir, etter min mening, et fruktbart bidrag til å forstå Hofmos og Hassans motstand mot, og dekonstruksjon av, pietismens skyldforventninger. Det handler om å unngå det Ahmed kaller «å bli 'fetisjert' som fremmed». Det er fristende, og kanskje til og med fruktbart, å lese Ahmeds argumenter mot «fetisjeringen av fremmede» som en filosofisk og post-kolonial parallell til Hofmo og Hassan. Det handler om likeartede prosesser.

Hassan og Hofmo avviser å bli «fetisjert» som pietismens skyldige, og Ahmed er filosofisk opptatt av det samme: Å fremstille noen som fremmed fører til at asymmetrien mellom den fremmede og «oss» blir opprettholdt og videreført. Dermed kan man se på Ahmed som en (implisitt) kritikk av mange former for filosofisk «pietisme». Den mest grunnleggende diskusjonen om dette fører Ahmed med Emmanuel Levinas' grunntanke om at det først er i møtet med den fremmede andres ansikt at vi møter oss selv (Levinas 1996).

For Ahmed er dette en måte å generalisere den fremmede andre på slik at det konkrete møtet forsvinner til fordel for et helt kontekstløst og ikke-konkret møte.

Dette innebærer at det er noe galt med selve denne konstruksjonen av den fremmede. Ahmed hevder at Levinas bidrar til en slags «fetisjering» av den fremmede andre for å få sin filosofi til å gå opp. Men på denne måten innebærer da selve «fetisjeringen» at den andre ikke møtes konkret som en annen, men alltid innebærer at man må se noen som fremmede og noen som bofaste.

Ahmed skriver i en oppsummering av sin kritikk av Levinas: «The model of hospitality based on ‘welcoming the stranger’ is to welcome the unassimilable: it hence conceals how that very act of welcoming already assimilates others into an economy of difference» (Ahmed 2000, s. 150). Bak denne komplekse filosofiske kritikken ligger en omfattende diskusjon mellom Levinas og Jacques Derrida. Ahmed mener at Derrida nettopp kritiserer Levinas for å få fram kjernen i fremmedheten, og at en virkelig gjestfrihet da egentlig ikke finner sted hos Levinas fordi Levinas’ gjestfrihet opprettholder skillet mellom gjest og vert. Det er nettopp dette skillet Ahmed (med Derrida [se Derrida 2000]) vil motsette seg.

Denne filosofiske analysen er selvsagt utviklet i en kontekst langt fra de skandinaviske skyld- og skamtradisjonene. Til tross for det virker Ahmeds kritikk av fetisjeringen av det fremmede som en høyst relevant kritikk som også treffer disse tradisjonene. Det er lett å se at de pietistiske sidene ved den skandinaviske skam/skyld-tradisjonen kan innebære en slik fetisjering som Ahmed drøfter. Men det kan være mer overraskende at en liknende avvisning finnes i Hassans univers. Da handler det ikke uten videre om «skandinaviske» skyld/skam-tradisjoner, men om en tradisjon som også finnes i den muslimsk-europeiske hybridkultur Hassan har vokst opp i og stadig er en del av.

Det vil føre for langt innenfor rammen av denne artikkelen å drøfte dette «ikke-skandinaviske» ved den skandinaviske skyld/skam-tradisjonen. Men mye kan tyde på at den delen av skandinavisk skam/skyld-tradisjon som jeg her har kalt pietisme, inngår som innflytelsesrike tradisjoner i flere kristne konfesjoner enn den lutherske og i flere religioner enn den kristne. Det handler allment sagt om varianter av fundamentalistisk religion der mennesket bare får gudserfaring og egenerfaring ved å fremstille seg (Ahmed: «fetisjere» seg) som tilkortkommet (Ahmed: fremmed). Dette kan være en god grunn til at avstanden mellom Hofmo og Ahmed ikke er så stor, til tross for de åpenbare kulturelle, sosiale og historiske ulikhetene dem imellom.

De to forfatterens tekster kan på denne bakgrunn vel så gjerne leses som en motstand mot i det hele tatt å skulle bli innlemmet i de tradisjonelle, religiøse skyld/skam-tradisjonene. Det interessante med denne observasjonen innenfor rammen av herværende bok er at tekster skrevet innenfor et religiøst univers ser ut til å bidra med kritikk av den posisjonen som står sentralt i mange av de øvrige ana-

lysene: Tanken om at «vi» bærer en nesten ubotelig skyld for privilegier og rikdom og erfarer skyld for det. Med Ahmed som leser av Hassan og Hofmo konstrueres de andres rom, der de andre selv avviser å være andre og krever rett til å være skyldfrie selv. De to forfatterens tekster kan leses som stemmer på vei vekk fra skyldtradisjonene. De vil heller åpne diskursen om et sansende subjekt forankret i en religiøsitet som ikke forsterker skylden, men holder den på avstand (Hofmo), og som en diskurs der andre livserfaringer krever respekt og likeverd, ikke skamfullhet og nedsatt selvfølelse (Hassan). Om det er en lesning med mening, så representerer disse to forfatterne interessante kommentarer til den skandinaviske skyldtradisjonen, både den religiøse forankret i pietismen og den mer sekulære som fører pietismens selvsentrering videre utenfor den tradisjonelle religionens diskurs.

Denne tolkningen styrkes om man går videre med Ahmed for å undersøke hvordan hun selv forestiller seg at fremstillingen av Andre kan skje uten at det fører til den fetisjeringen hun vil bort fra. Det interessante er at også på dette punkt er det viktige sider ved Hofmo og Hassan som følger samme mønster som det Ahmed utvikler filosofisk. Hennes tekster er publisert rett før og rett etter 2000; slik sett er de eldre enn Hassans. Og selvsagt omkring femti år yngre enn Hofmos dikt. Men det er spennende hvordan alle tre leter etter språk og praksiser som peker i en annen retning enn fetisjeringen.

Ahmeds utgangspunkt er sontringen i engelsk språk mellom «Other» og «Stranger». Det er i bruken av ordet «Stranger» (fremmed) hun mener fetisjeringen skjer, særlig hos Levinas. Men Ahmed som arbeider i en postkolonial teori-tradisjon, mener selvsagt ikke at man på grunn av fetisjeringen skal se bort fra erfaringer av å være Andre. Men poenget er at disse erfaringene må konkretiseres til kroppslige («embodied») erfaringer i konkrete møter. Derfor bokens talende tittel: *Strange Encounters*.

Utviklingen av dette resonnementet skjer særlig i en kritisk dialog med Derrida, og den er viktig nettopp for Hofmos og Hassans konkrete og sanselige språk. Ahmed hevder at for Derrida er det «å glemme» den andres konkrete fremtoning viktig for å unngå tendensen til «fetisjering». Vi må vise gjestfrihet fordi en annen banker på, ikke nødvendigvis en spesifikk annen. Men Ahmed tenker motsatt: Det er nettopp ved å fastholde det konkrete i møtet (*Strange Encounters*) at vi berøres av den andre og unngår fetisjeringen: «In contrast, what is required is a hospitality that *remembers* the encounters that are already implicated in such names (including the name of ‘the stranger’), and how they affect the movement and ‘arrival’ of others» (Ahmed 2000, s. 151).

Med utgangspunktet i det avgjørende punkt om å konkretisere møtet, bringer så Ahmed inn innsikter fra fenomenologien. Forut for det konkrete møtet er vi allerede sansende i et møte med den andre, vi sanser hennes stemme, hennes hud etc. Det er noe «før» det mer konkret empiriske møtet, og dette før er «embodied»:

The possibility of something giving – not me or you – but something giving in the very encounter between a ‘me’ and a ‘you’ begins only with recognition of the debts that are already accrued and which assimilate bodies, already recognized as strange and familiar, into economies of difference. (Ahmed 2000, s. 153)

Med denne tilnærmingen presenterer så Ahmed analyser av hvordan ulike former sanselighet forut for det konkrete møtet former og preger måten vi erfarer og anerkjenner den andre på. Et av sansefenomenene som får mest oppmerksomhet, er berøring av hud:

I suggested that we need an analysis of the skin, not as a pre-condition of exposure or touchability, but as the locus of social differentiation – the skin is touched differently by different others [...] in touching an other we are, in that very moment, touching other ‘touches’ that have already affected ‘the sensibility of the skin’. (Ahmed 2000, s. 155)

SANSELIG MOTSTAND

Dersom vi med det nye utgangspunktet i Ahmeds postkoloniale fenomenologi vender tilbake til de konkrete tekstene av Hofmo og Hassan som ble analysert i første del av denne artikkelen, kan vi se hvordan Ahmeds tilnærming fordyper lesningen av tekstene som motstand. Det er nettopp tydelige sanselige, kroppslige motiver som peker mot en annen subjektivitet enn den som forventes av den klassisk-pietistiske skyld/skam-tradisjonen. I Hofmos dikt tillegges skylden forhold utenom henne selv og i noen tilfeller Gud. Men like viktig er det at det nettopp er det lyriske jeg-ets sanselige persepsjon av omgivelsene rundt det som skaper noe av den viktige grunnstemningen i diktet: «hvis du ennå ser», «stumme skrik», «hvor stille det er» osv. Hele sanseregisteret utfoldes.

I Ahmeds kritikk av fetisjeringen av den fremmede er poenget at for å møte den konkrete andre uten å ende opp i en hierarkisk vert/gjest-situasjon, må man la seg involvere i den andres kroppslige nærvær. Dette er et nærvær som Ahmed, med fenomenologisk tenkning, forestiller seg som nærværende før subjektet uttrykker seg kognitivt. Vi har en felles delaktighet i en livsverden der det å være sanselig

nær hverandre er før bevissthet og språk. Ahmed trekker dette videre til vektlegging av hud, berøring og stemme.

Man kunne si at med den sanselige konstruksjonen av seg selv som et subjekt forskjellig fra pietismens syndsfokuserte subjekt, fremstiller Hofmo et subjekt som lar seg møte som en annen, uten å gjøre seg til en fetisjert fremmed. På denne måten er det interessant å tenke seg Hofmo som en norsk dikter med en tendens som flere tiår senere teoretiseres og presiseres av Ahmed. Ahmed er teoretisk vendt mot andre filosofiske tradisjoner enn de som var aktuelle i Hofmos egen samtid. Men berøringspunktet mellom Hofmos motstand mot skyldtradisjonene og Ahmeds vektlegging av hvordan man skal møte den andre og samtidig unngå fetisjeringen, er viktig. Det viser at diskusjonene og analysene av de skandinaviske skam/skyld-tradisjonene bør presiseres og slipes, både i forhold til etablerte teologiske tradisjoner og til sentrale samtidige teorier om å møte den andre uten å gjøre den andre til den samme.

Hos Hassan er denne tendensen kanskje enda mer tydelig. Hassan og Ahmed skriver i samtid. I innledningen til *Strange Encounters* skriver Ahmed om sine egne erfaringer med ikke å vite helt hvor «home» var. Med en familiebakgrunn fra India og mobilitet mellom Australia og Storbritannia fremstiller hun sin egen oppvekst som en tilsvarende hybrid identitet som den Hassan uttrykker. Samtidig er det markante sosiale og kulturelle (kanskje også religiøse?) ulikheter mellom de to, så man skal ikke trekke de biografiske sammenligningene for langt.

I et intervju med *Politikens* debattredaktør Tarek Omar sier Hassan: «Ser man på mit liv i dag, er jeg på en måte gået fra at være underklasseperker til at være overklasseperker. Den ene dag løber jeg væk fra politiet, den anden dag er jeg til Gyldendals efterårsreception, hvor jeg drikker vin med de store forfattere. Men perker er jeg stadig» (Omar 2013).

Både i intervjuer av denne typen og i anmeldelser i de store danske avisene da diktsamlingen ble utgitt, kan man si at konstruksjon av Hassan som innvandrerens perkeren, settes i sentrum. Hassan er den fremmede som nesten er kommet inn i varmen, i alle fall fra tid til annen, til Gyldendals «etterårsreception». I den mediale resepsjonen ser det derfor ut til at Hassan nærmest «fetisjeres» som fremmed, akkurat på en slik måte som Ahmed advarer mot. Men om det skjer, reduseres Hassan til å være akkurat det offer som diktene hans så til de grader gjør motstand mot å bli. Den innledende lesningen av noen Hassan-dikt viser jo at avvisningen av den muslimsk-pietistiske fortolkningen av ham som synder og «kafir», er nettopp den fortolkningen diktene ikke aksepterer. Det lyriske subjekt i Hassans diktsamling vektlegger det kroppslige, det sanselige, persepsjonen av alt omkring. Det lyriske subjekt er et sterkt motorisk og talende subjekt: «LILLEBROR HAR

RULLET EN PUSHER / HAN HAR TAGET HANS BIL/ [...] /HVIS NU DET VAR LYKKEDES / HAVDE JEG SIKKERT SPURGT OM ET PAR TUSIND».

Hassans sanselighet er en annen sanselighet enn Hofmos. Hun ser, lytter, berører. Hassan hører, beveger seg, svarer. Det sanselige tilhører ulike kulturelle diskurser, men begge former konstituerer et subjekt, en annen. Hassans subjekt åpner seg for en leser som kan møte det lyriske subjekt, ikke først og fremst som en fetisjert fremmed, men som en «strange encounter» med en annen. Leseren er en viktig person i resepsjonen av Hassans tekster, ikke minst i selve den performative fremføringen som Hassan selv gjør. Det er en sterkt «embodied» *performance* som knytter an til akkurat den før-språklige kroppslighet som Ahmed vektlegger og som gjør at diktene og dikteren blir en *encounter*.

Dette er en *encounter* – et møte – som for det første peker vekk fra både den gamle og den nye skandinaviske skam/skyld-kulturen. For det andre peker dette møtet på en ny forbindelse mellom den ikke-pietistiske dansk-norske skapelsesteologi og diskusjonen om hvordan fetisjeringen av det fremmede kan unngås. Begge momenter åpner for nye og viktige perspektiver på hvordan samtenkningen mellom teologi, litteratur og filosofi er en viktig og fruktbar horisont for både motstanden mot og alternativet til den skandinaviske skam/skyld-tradisjonen.

LITTERATUR

- Ahmed S. (2000) *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, New York: Routledge.
- Andersen, P.T. (2002) Gunvor Hofmo og den modernistiske trenodi, s. 99–108, i: O. Karlsen (red.) *En vei som skumrer mine bilder frem*, Oslo: Unipub forlag.
- Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, J. (2000) *Of Hospitality*, Stanford: Stanford University Press.
- Hassan, Y. (2013) *Digte*, København: Gyldendal.
- Hofmo, G. (1968) *Samlede dikt*, Oslo: Gyldendal.
- Johnson, G. (1892–1894, 1897) Grundrids af den systematiske Theologi: til brug ved forelæsninger: 1 og 2 del: Den christelige Pistik og Den christelige Dogmatik. Oslo: Dybwad
- Levinas, E. (1996) *Totalitet og Uendelighed*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Løgstrup, K.E. (1978) *Skabelse og tilintetgørelse*, København: Gyldendal.
- Omar, T. (2013) Digter: Jeg er fucking vred på mine forældres generation. *Politiken* 05.10.2013. Tilgjengelig fra <http://politiken.dk/debat/ECE2095547/digter-jeg-er-fucking-vred-paa-mine-foraeldres-generation/> [lastet ned 14.02.2016].
- Wyller, T. (2017, forventet) Recognizing the Religious-Secular Other in Scandinavian Creation Theology., i: Gregersen, N.H./ Kristensson Uggla, B. / Wyller, T. (red.) *Luther, Grundtvig and Scandinavian Creation Theology Today*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.