

# DYADE

Dobbelnummer (4-5/1983)

Løssalg kr. 35,—

## Europa møter 3. verden

Salman Rushdie,  
London/India



Stein Mehren, Norge



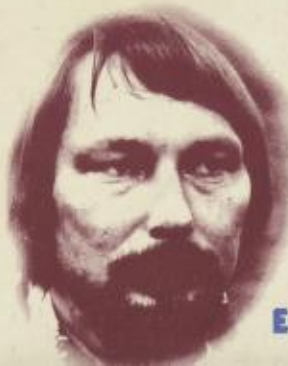
Tor Edvin  
Dahl,  
Norge

Jan Myrdal, Sverige



Carl Henrik  
Grøndahl,  
Norge

Rolf  
Brandrud,  
Norge



Espen Haavardsholm, Norge

-6. JUNI 1984



# DYADE

Dyade drives på idealistisk basis. Ingen mottar økonomisk godtgjørelse for bidrag. Eventuelt overskudd går til organisasjonen Acems arbeide for menneskelig vekst.

---

**Dobbelnummer:****Nr. 4-5 1983 15. årgang****Tidsskrift for kultur, filosofi,  
psykologi, samfunn.**

Utgitt av Dyade forlag med støtte fra  
Norsk Kulturråd.

Adresse: Postboks 6721 St Olavs  
Plass Oslo 1  
Telefon: (02) 20 29 59  
Postgiro: 2094 233

Utkommer med seks nummer i året.  
Abonnement koster kr. 100,- og løper  
til skriftlig oppsigelse foreligger. Etter-  
trykk bare etter avtale med redak-  
sjonen.

I redaksjonen: Carl Henrik  
Grøndahl, Torbjørn Hobbøl  
(ansv.), Are Holen og Anders  
Lindseth

Med i dette nummer:  
Rolf Brandrud

I administrasjonen: Inger Lise  
Nesvold, Marianne Salvesen og  
Viktor Roddvik

Dyade er trykket hos  
S. Bern. Hegland, Flekkefjord.

---

**I dette nummer:**

HVEM ER VI SOM MØTER DEN TREDJE VERDEN? av Rolf Brandrud .....	s. 4
HAR EUROPAS INTELLEKTUELLE SVIKIT TREDJE VÆRLDEN? av Jan Myrdal .....	s. 12
DET NATURLIGE URMENNESKET OG DEN KINESISKE UTOPI Romantiske drømmer hos to generasjoner norske radikalere av Espen Haavardsholm .....	23
IMPOTENS OG UTOPI Noen tanker om norske romanskikkelser de siste 15 år av Carl Henrik Grøndahl .....	s. 34
Å LÆRE AV KULTURER OG KOLLIDERE MED DEM Refleksjoner etter en reise i Kina av Tor Edvin Dahl .....	s. 46
INDRE FEDRELAND Å være indisk forfatter i England av Salman Rushdie .....	s. 57
REISEN FOR Å FINNE SEG SELV Reisen som idé, selvforståelse og virkelighet av Stein Mehren .....	s. 69

---

# Europa møter

## 3. verden

Det var en gang. Europa satt på toppen av kloden og skuet stolt ut over sine besittelser i den 3. verden. I de tider var det best her hjemme: Gud, Kongen og Fedrelandet var absolutte verdier få betvilte. I de underlagte områdene – Asia, Amerika, Afrika, Australia – bodde mennesker som ikke var som oss. Vi var bedre på alle vis, hadde intet å lære. Vestens kultur ble lite forandret i møte med en annen verden.

Langt inne i dette århundre besto denne forestilling for folk flest: Det er best hos oss, og de vi beundret var våre egne. Men noe var på gang. Kanskje skjedde det mer enn et drap den dagen for 20 år siden da John F. Kennedy ble skutt. Det ble også en symbolsk hendelse: Da forsvant en av de siste helter fra vår egen kultur vi fullt ut kunne stole på og legge forhåpninger inn i.

Noen år senere traff Dag Solstad spikeren på hodet da han klager i sin maoistiske konverteringsroman *Arild Asnes, 1970*: «Det er likevel umulig. Jeg må bort herfra». Heltene flyttet han langt ut av vårt eget samfunn og kultur. Til kulturrevolusjonens Kina. Solstad var ikke alene om å finne helter i 3. verden. Vestens ubestridte ledere ble nå geriljasoldater fra Sør-Amerika, kommunistledere i Asia og guruer fra India. Populærmusikkens afrikanske og latinamerikanske rytmer er kanskje også et pek i samme retning. Vi dro ut for å finne det vi selv ikke hadde.

Overlegenhetsfølelsen hos Europas intellektuelle ble avløst av en slags idealisering av det fremmede. Mye galt og umoralskt hadde den hvite mann tidligere gjort overfor andre kulturer og raser. Den oppvoksende generasjon arvet den dårlige samvittighet for alle overtrampene. Her hos oss var nå alt ille – det var ingen å stole på. Sagt med Jan Myrdal: Det oppstod mange illojale europeere.

Imperialistene dro ut for makt og ære – og for å befeste og spre sin egenart. Vi reiser for å fornye oss selv, skriver Tor Edvin Dahl i dette nummer av *Dyade*. Han tar opp et sentralt problem: Hjemme i hverdagen er det lett å sløves ned. Vi mister perspektivet og gleden ved livet. Kommer vi til en annen kultur, våkner vi opp: andre mennesker, lukter, landskap, hus, lyder – alt er litt annerledes. Våre sanser begynner å leve på nytt. Men det eksistensielle problem er hvordan vi kan unngå nedsløving hjemme i hverdagen. Det å bli mer tilstede i vår egen virkelighet, er kanskje det beste utgangspunkt for respekt og klarsyn når det gjelder det som er annerledes. Er interessen for 3. verden først og fremst styrt av egen frustrasjon over livets tilstand – det være seg sløvheter eller skyld –, da kan nok vårt engasjement i fremmede land og kulturer lett bli uten kontinuitet og moralsk medfølelse. Vi kan forbruke, forkaste og skifte interessefelt ut fra egne



*Innlederne på Acem litteraturseminar høsten 1983. Fra venstre: Salman Rushdie, Rolf Brandrud, Stein Mehren, Jan Myrdal, Espen Haavardsholm, Carl Henrik Grøndahl og Tor Edvin Dahl. Seminaret ble arrangert på Acem skole og kultursenter i Asker utenfor Oslo.*

behov. For den 3. verden blir vårt engasjement upålitelig. Flere artikler i bladet berører dette problem.

\*

Hvordan møter Europa 3. verden i dag? På initiativ fra Rolf Brandrud, redaktør for Bokkafeen i NRKs P2, innbød Acem til internasjonalt litteraturseminar om kulturbrytninger en weekend høsten 1983. Sentrale kulturpersonligheter fra inn- og utland innledet. Artikkene i dette dobbeltnummer av Dyade har utgangspunkt i foredrag holdt på seminaret.

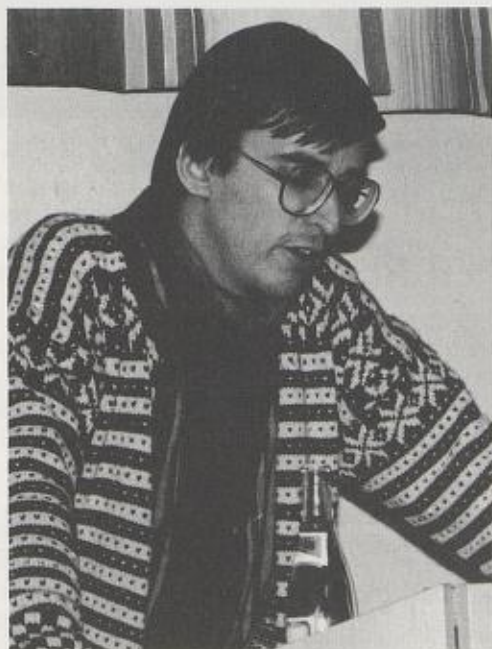
Dyades redaksjon er glad for å kunne trykke innleggene, og takker for all velvilje fra skribentene. Vi er overbevist om at tankene i bladet vil vekke interesse og diskusjon.

*Torbjørn Stabel*



# Hvem er vi som møter den tredje verden?

Av Rolf Brandrud



Rolf Brandrud

er redaktør for den litterære programposten Bokkafeen i NRKs Program 2. Tidligere har han redigert et tolvbindsverk av Mikkel Fønhus' etterlatte manuskripter. Han har deltatt aktivt i Acems meditasjonspedagogiske arbeid siden 1973 og er initiativtager til Acems litteraturseminarer.

Nan-in, en japansk Zen-mester fra 1800-tallet, fikk en gang besøk av en universitetsprofessor som kom for å spørre om Zen. Nan-in serverte te. Han fyllte gjestens kopp og bare fortsatte å skjenke. Professoren satt og så på hvordan det rant over inntil han tilslutt ikke klarte å holde seg lenger: – Den er overfylt, det er ikke rom for mer!

– Som denne koppen, sa Nan-in, – er du full av dine egne spekulasjoner og meninger. Hvordan kan jeg vise deg Zen om du ikke først tømmer koppen din?

Som professoren vil vi alltid møte fremmede kulturer med en ballast av fordommer, myter og forestillinger. Bildet vi danner oss, preges ofte mer av hva vi venter, ønsker eller frykter å se – enn av hvordan forholdene faktisk er. Dette kan gjelde enten vi er journalister på jakt etter godt stoff, turister som gjerne skulle opplevd noe spennende eller vi er forfattere med en reiseroman på beddingen. Uten innsikt i hvordan vår subjektivitet er med på å forme vårt bilde av det fremmede, blir det vanskelig å forstå dynamikken i Europas møte med den tredje verden.

Litteraturforskeren Inger Elisabeth Hansen var inne på dette i en avisdebatt om norske forfatters forhold til Latin-Amerika som gikk i Dagbladet våren 1983. «Det møtet med den tredje verden som Jon Michelet etterlyser i norsk litteratur, er hittil stort sett blitt et møte med norske forfatters fantasi om den tredje verden», skrev hun i en kronikk hvor hun hevdet at særlig Erling Gjelsvik har tendens til å bruke den tredje verden bare som kulisser for egne fantastiske opplevelser i sine romaner. «Men la oss ikke forveksle kulisser med virkelighet», poengterte Inger Elisabeth Hansen, «det er oss dette handler om, ikke om *dem*».

Dette skal handle om oss – om de roller vi som europeere og nordmenn er disponert for å oppleve den tredje verden ut fra. Disse rollene har sin historiske opprinnelse i et nettverk av påvirkninger. En av dem er triviallitteraturen, Inger Elisabeth Hansen nevner f.eks. hvordan hun fikk sine tidligste inntrykk av Latin-Amerika gjennom Donald Ducks møte med naivt lykkelige inkaindianere og bildet av usympatiske meksikanerskurker i B-westernfilmer. Mediakulturen som daglig bringer bilder av geriljakriger, hungersnød og undertrykkelse inn i stuene våre, er en annen. Jeg vil se litt nærmere på en tredje påvirkningskilde: den seriøse litteraturen hvor vi kan få et bilde av hvordan tenkende europeere har sett på vår kulturs posisjon i forhold til den tredje verden opp gjennom det siste hundreåret – og dermed få et innblikk i den historiske bakgrunnen for dagens tredje verdenforestillinger.

### Oppdrageren

Dette er en kjent rolle som skriver seg fra de siste tiårene av forrige århundre hvor Europa var på toppen av sin makt og innflytelse – og hvor den kulturelle selvfølelse var like stor som makten. Man tok på seg det Rudyard Kipling kalte «the White Man's Bur-

den»: det var europeerens kall å bringe kristendom, opplysning og dannelselse ut til de hedenske primitive som levde i mørke. Vi europeere var de overlegne som hadde noe å bringe ut, den tredje verdens folk var de underlegne som var avhengige av vår hjelp for å komme videre. I Norge som aldri ble noen kolonimakt, var dette bl.a. misjonsforeningenes selvpplevelse og det er vel gjennom dem nordmenn flest har hatt den største kontaktflaten med den tredje verden hittil. Tor Edvin Dahl nevner f.eks. at han har fått sitt Kinabilde formet av hjemkomne kinamisjonnærs beretninger fra misjonsmarken. Bildene av Biafrabarnas nød som florerer i massemedia og innsamlingsbrosjyrer for noen år siden, understøtter også et slikt forhold til den tredje verden. Rent litterært finner man i Norge en parallell til Kiplings oppdragerholdninger hos Bjørnstjerne Bjørnson som ville «kle fjellet» og formidle kultur og dannelselse til den norske bonde – som sto minst like fjernt for ham som den tredje verdens folk gjør for oss idag.

### Eventyreren

Om eventyreren ser på sin egen kultur som overlegen, så opplever han den også som frihetsdrepende. Han må ut og vekk fra det moderne samfunn med alle dets begrensninger for å kunne få frihet til å utfolde seg. Livet utenfor samfunnet – i villmarka – eller i den tredje verden blir for ham et frihetsparadis hvor ingen begrensninger finnes. Det fremste eksemplet er Jack London som skapte en veritabel villmarksbølge i kjølvannet etter suksessboka «Når villdyret våkner» like etter århundreskiftet. Hans forfatterskap preges av forestillinger om kulturen som et fengsel og naturen som et frihetsparadis hvor mennesket kan utfolde seg like fritt som villdyret.

På norsk grunn finner vi en lignende eventyrertradisjon knyttet til navn som Fridtjof Nansen, Roald Amundsen,

Helge Ingstad og Thor Heyerdahl – en tradisjon som favner mannebragder i Arktis, pelsjegerliv i Canada, storviltjakt i Afrika og farlige sjøferder på verdenshavene. Guttedømmene om cowboylivet i den lille vesten har også noe av dette eventyrerskjæret over seg. En helt annen variant er sosialantropologiens frihetsdrøm representert ved Margaret Mead og Bronislaw Malinowski fra 1920-tallet av – hvor sydhavsøya ble frihetsparadiset med seksuell frihet, andre kjønnsroller, fri barneoppdragelse osv. Med rette eller urette så man dem som kulturer som ennå ikke var kuet under sivilisasjonens strenge victorianske seksualnormer, men hadde et fritt og naturlig forhold til seksualiteten.

Eventyreren er altså den som må ut av vår kulturs fengsel for å kunne utfolde seg. I samtidslitteraturen er hovedpersonen Jørn i Erling Gjelsviks roman «Den som lever ved sverd» et typisk eksempel.

### Pilgrimen

Enda lenger i distansering fra egen kultur går pilgrimen. For ham er vårt moderne vesterlandske samfunn ikke bare et fengsel, men også noe råttent, amoralsk og destruktivt. Han vender seg bort og søker andre steder etter noe ekte, rent, rettferdig eller hellig som kan hjelpe ham til å leve et meningsfylt eller – med Dag Solstads ord – anstendig liv.

I norsk litteratur er Mikkel Fønhus en interessant overgangsskikkelse mellom eventyreren og pilgrimen. Han slo igjennom som en norsk Jack London med Vassfar-romanen «Der villmarka suser» (1919). Men de leserne som hadde latt seg begeistre av medrivende skildringer av jegerens frihet og livsutfoldelse i jaktrusen, kom ganske snart til å bli skuffet over Fønhus. Allerede i «Trollelgen» (1921) ble det tydelig at han var langt mer opptatt av hvordan natur og dyreliv lider under menneskers overgrep – enn av

menneskers lyst til å gi sine drifter fritt utløp i naturen. Og når han senere gjorde adskillige reiser i den norske eventyrertradisjonens kjøl vann – til Arktis, Canada og Øst-Afrika – var Fønhus alltid opptatt av å verne det eventyrerne drømte om å overvinne og drepe. Han var fra 1920-tallet en pilgrim på valfart til uberørt natur som han opplevde som noe hellig mennesker ikke har rett til å krenke.

### Mikkjel Fønhus

*er en interessant overgangsskikkelse mellom eventyrer og pilgrim. Hans tredje verden var villmarka. I sin ungdom prøvde han å forlate den, men ble helt fra seg i byen. «Villmarkens søn» skildrer en forhennværende jus. student som har gitt opp studier og byliv og vendt hjem. Her ligger han på en ensom søter da plutselig «troidfuglen laa sit mystiske spil»:*

*«Da ble stud. jur. Knut Gjølmør med ett det gamle skogmennesket. Det foregikk en merkelig forandring med ham. Den høie, tverskuldrete karen krøp ihop. Føttene søkte ubevisst mykt underlag mens han snøk seg bort mot buveggen, der han smøg lik et nattens vilddyr fra laft til laft.*

*I disse minuttene som nu fulgte var han igjen seg selv, den gamle Knut Gjølmør, fylt av rovdirets altoppslukende lidenskap. Han hadde glemt alt og alle. Han visste ikke at elven suste, at dagslyset brøt over østaasene.*

*I mens holdt dagen på at fremkalde jorden. De enkelte ting tok form og farve. Tilslut sat orhanen der blank. Kammen over øiet lyste blodig. Da skjøt Knut.*

*I det samme ble alt paafallende stilt. Krudtrøken laa som skodde foran vinduet, men svev straks bort. Nede på den fuktige marken laa en stor haug fjær – urørlig.*

*Han gik ut og plukket orhanen op. Livsvarmen hadde endnu ikke forlatt den. Øinene laa blanke og svarte i det fint formete hodet. Raadt? Liv var tatt, lynsnart, smertefrit. Skogens liv var til for å tas.*

*Saa rullet han reinskindsposen ut paa gulvet, trak sko og jakke av og krøp nedi. Nu hadde han det usigelig godt. Det var stilt omkring ham, og han saa sig selv ligge herinde paa den enslige søteren. Han hadde søkt ensomheten og fundet den».*

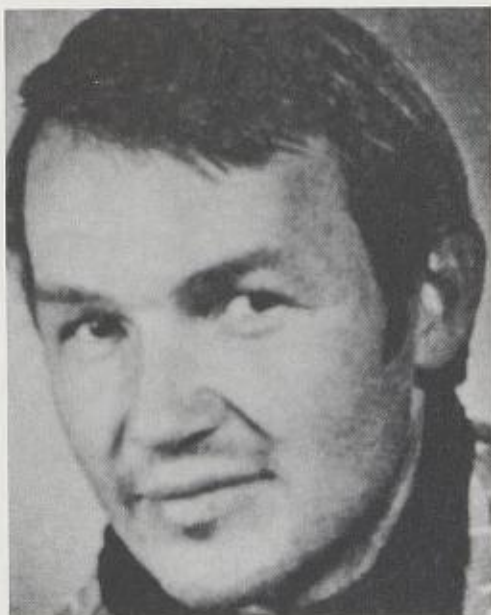


Den nylig avdøde ingeniøren Einar Beer var en annen tidlig norsk pilgrim. Omkring 1920 forlot han karriere og familie for å slutte seg til den indiske vismannen Sri Ananda Acharya som på den tiden slo seg ned på ei seter oppunder Tronfjellet i Alvdal. Begge ble boende der til sin død – inderen i 1945, Beer i 1981. Gjennom sin eksistens formidlet de et Indiabilde som avvek fra misjonens: India ikke som primitive, hungerrammede hedninger, men som hjemland for en livsforståelse nordmenn kunne bli fascinert av og slutte seg til.

Valfarten fra Vesten til Østen startet så smått i 1950-tallets amerikanske beatgenerasjon. Axel Jensen ble en norsk eksponent for denne strømmingen da han skrev sin gjennombruddsroman «Ikaros» (1957) om en ung manns pilgrimsferd gjennom Sahara på jakt etter «Lyset». Senere fulgte han opp med å konvertere til hinduismen og skrive reiseboka «Mor India» på 1970-tallet. Men da var han ikke lenger noen forløper for pilgrimsflokkene. Etter at the Beatles hadde vært hos meditasjonsguruen Maharishi i 1968 ble interessen for det østlige og valfartene til østen nesten en motbølge for en tid. Vi fikk en ungdomsgenerasjon av pilgrimer som søkte den livsmening de savnet i Vesten blant annet i Østens mystikk.

Men de søkte den i enda større grad i politikk – i drømmen om å bidra til å skape et samfunn der ingen lider urett eller nød og hvor man lar de «hundre blomster blomstre». Mange fant tilhold i marxismen, som – til tross for all sin gudløshet – er en retning med lange pilgrimstradisjoner. Marxister avviser sine egne kapitalistiske samfunn nærmest som verdens jammerdaler og har tendens til å idealisere de land som til enhver tid har ry som sosialismens fyrtårn. I 1920-årene var det Sovjet, på 60-tallet Jugoslavia og Cuba og i 70-årene Kina og Albania.

Jan Myrdal kan på mange måter sees som forløperen for 70-tallets politiske



*Axel Jensen konverterte til hinduismen og skrev boken «Mor India».*

pilgrimer. Hans oppgjør med våre skandinaviske velferdsstater som utviklingsideal for resten av verden starter i romaner fra 1950-tallet, fortsetter i «En illojal europeers bekjennelser» (1967) og i den mer personlig pregede boka «Barndom» (1982). Samtidig har han stadig vært ute på reiser i den tredje verden hvor han har oppholdt seg i lengre perioder i Kina, India og Afganistan – og han fant da også sitt idealsamfunn i det røde Kina, slik det var før firerbandens fall. Senere har, som kjent, adskillige skandinaviske intellektuelle knyttet seg til den samme 3. verden-drømmen, bl.a. Dag Solstad, Espen Haavardsholm, Tor Obrestad, Edvard Hoem m.fl.

Pilgrimen forkaster sin bakgrunn og søker et ideal i noe annet: i den uberørte natur, den rene mystikk, det ideelle samfunn.

«If all you've got is a hammer, you tend to treat everything as if it was a nail», skriver en amerikansk psykolog

i ei bok om meditasjon. Tilsvarende blir det også her – rollene som oppdrager, eventyrer eller pilgrim leder hver på sin måte til et fordreiet bilde av fremmede kulturer. Vi oppfatter det som med en viss velvilje kan passes inn i våre modeller og overser det som bryter med dem. Forrige århundres oppdragere hadde tendens til å se fremmede folkeslag bare som barbarer med behov for europeisk danning, dette århundres eventyrere til å oppfatte alt utenfor den vestlige sivilisasjon som frihetsparadiser for egen driftsutfoldelse – og 60/70-tallets pilgrimer til å bruke inntrykk fra 3. verden bare til bekreftelse av egne utopidrømmer.

Idag er det ikke lenger så lett å identifisere seg med noen av rollene. Oppdragerens holdninger har fått en emmen bismak av arroganse og rasisme, av tro på den europeiske kulturs overlegenhet. Eventyreren fortøner seg lett som en selvopptatt bajas som bruker verden som lekestue for eksesser i mandig vågemot. Og 60/70-tallets pilgrimer er blitt så grundig skuffet ved overgangen til 80-tallet at utopidrømmene har mistet sin glans – både i vismennenes India, kulturrevolusjonens Kina og utkantstrøkenes naturharmoni. Tilbake står desillusjonerte pilgrimer med overbærenhet overfor eventyrerne og forakt for oppdragerne.

Så lenge vi ikke har frigjort oss fra disse rollene lever de likevel i oss som mer eller mindre ubevisste spor fra historien og former umerkelig vår opplevelse av det fremmede. I forbindelse med meditasjon blir dette særlig tydelig. Det kan derfor være klargjørende å se litt på hvordan synet på meditasjon har utviklet seg her hjemme.

Siden Acem ble stiftet i 1966, har nærmere 35 000 skandinaver lært Acem-meditasjon. De er alle blitt instruert i det samme: å tenke en såkalt metodelyd inni seg på en slik måte at det skapes større ledighet i sinnet og

avspenning i kroppen. I seg selv en nøktern og liketil erfaring. Men i fortolkningen av denne erfaringen vil den enkeltes indre pilgrim, eventyrer og oppdrager til tider blande seg sterkt forstyrrende inn og gjøre det vanskelig å godta meditasjon som det den er: en enkel metode til avspenning og vekst.

### **Tro og erfaring**

Det var 60-tallets *pilgrimer* som gjorde meditasjon til et utbredt fenomen i Vesten og også i Norge. De var lei statskirkens traurige kristendom og søkte til Østens mystikk som alternativ religiøsitet. At også meditasjon ble oppfattet som noe religiøst, var ikke så rart. Tradisjonelt var det i religiøs sammenheng meditasjon var blitt brukt – i katolske klostre, i zen-buddhistisk og hinduistisk tradisjon. Guruene, med Beatleguruen Maharishi i spissen, som brakte østlig meditasjon til Vesten på 60- og 70-tallet presenterte det også som del av en østlig-religiøs referanseramme. Derfor kunne det å lære meditasjon ofte framstå ikke bare som å lære en mental teknikk, men også som å slutte seg til en religiøs lære. Pilgrimsgenerasjonen hadde ikke noe imot det: slik den ble grepet av maoismens vyer lot den seg villig fascinere også av guruenes løfter om å nå nye og ukjente guddommelige bevissthetstilstander gjennom meditasjon. For mange kom det til å dreie seg mer om tro enn om erfaring.

Stifterne av Acem var i utgangspunktet del av pilgrimsgenerasjonen, men skilte tidlig lag med den. Man erfarte at selve meditasjonsteknikken ga positive resultater, men opplevde den østlig-religiøse rammen omkring det hele som fremmedgjørende og avsporende. Mental ledighet, avspenning og menneskelig vekst tilhører psykologiens og ikke religionens felt; det er livskvaliteter man kan nyttiggjøre seg uansett livssyn, slo man fast og frigjorde etterhvert Acem-meditasjon fra enhver religiøst preget overbygning.

## Drøm vs virkelighet

Er ikke meditasjon å kunne koble ut alt som plager oss og bare ha det godt i en slags indre ro og harmoni? Slik spør *eventyreren* i oss. Vi vil så gjerne slippe unna problemene, komme oss bort fra kulturens ubehag og leve problemfritt – i villmarka, 3. verden, meditasjon eller et annet sted. Vi drømmer om å vinne en halv million i tipping, om å finne det magiske trylleformularet som med et slag kan forvandle våre liv fra jammerdaler til paradys. På 1970-tallet har det også vært nok av de guruer, terapeuter, politikere og predikanter som har tilbudt slike trylleformulærer: elsk deg selv, primalskrik, vend tilbake til naturen, lag revolusjon, bli frelst – og du vil skape en ny og bedre verden for deg selv og menneskeheten. Mange ble sugd inn i eventyrerdrømmen om tusenårsriket, og jo lengre og mer intenst den satt i, desto bitrere og mer smertefull ble desillusjonen etterpå.

Nei, svarte man i Acem, meditasjon befri deg ikke for problemene. Den gir deg ikke perfekt helse, lærer deg ikke å fly, skaper ikke verdensfred. Men det er det heller ikke noe annet som gjør hvor gjerne en enn vil tro det. Derimot er meditasjon et effektivt hjelpemiddel til å løse opp stress, mestre sine hverdagslige problemer og fungere bedre i forhold til andre i sitt nærmiljø. I 70-årenes mylder av utopiske vyer lød dette så nøkternt at det ble nærmest kjedelig, men til gjengjeld var det utsagn som holdt da utopiene raknet.

## Kontroll vs ledighet

Jeg er jamen glad jeg ikke liker værterøl, for fy så vondt det er. Slik lyder et ordtak i Acem som sier noe om hvordan *oppdrageren* provoserer av meditasjon. Oppdrageren er det statiske, dogmatiske, det i oss som en gang for alle har formet seg sin oppfatning om hvordan vi vil se på værteøl, oss selv og verden – og gjerne vil

## Vår antatte verden

*Hvem er vi som ser den tredje verden? Robert Ornstein skriver i boken «To sider av bevisstheten» (Oslo 1980):*

*«Bevisstheten er en konstruksjon som aktivt virker inn på hvordan vi handler og oppfatter. Dette er en oppfatning som det særlig de siste år er blitt en økende forståelse for innen persepsjons-psykologi og fysiologi. En av de ledende i denne forskning, Jerome Bruner, har understreket at persepsjon innebærer kategorisering. Etter hvert som vi modnes, prøver vi å lage mer «fornuft» ut av mengden informasjon som når våre sansorganer. Vi utvikler stereotype systemer eller kategorier for å sortere informasjon. Mengden av kategorier som vi utvikler, er langt mer begrenset enn den informasjon sansene mottar. Enkle kategorier kan være «rød», «rettlinjet», – mer sammensatte, slike som «norsk», «foran». Når det gjelder mennesker, kan kategoriene være personlighetstrekk. Kategoriseres en person som aggressiv, har vi tendens til å se alle hans gjerninger i dette perspektiv.*

*Tidligere erfaring forsterker gjerne vårt personlige kategorisystem. Dette gjelder også vitenskapelige mønstre. Vi venter at biler lager en viss type støy, at trafikkllys har visse farger, at mat lukter på bestemte måter og at visse mennesker vil si og gjøre bestemte ting. Men hva vi faktisk erfarer, ifølge Bruner og andre, er vår egen kategori som fremkalles ved bestemte stimuli, ikke hendelsen i den ytre verden.*

*I et hvert øyeblikk konstruerer vi oss modeller om den ytre verden, forventer visse forhold om gjenstander, farver og former – for så å oppleve nettopp våre egne kategorier».*

belære andre med den. Hva skjer så når vi setter oss ned, lukker øynene og starter vår meditasjon? Vi skaper større ledighet i sinnet, lar alle tanker og inntrykk få komme og gå som de vil. Over tid åpner dette mer og mer for det i vårt liv som vi ellers ofte holder unna – og tillater dette å komme til bevissthet og gjennomleves. Men samtidig er det også noe i oss, oppdrageren, som ikke vil slippe av, ikke vil slippe opp på kontrollen, ikke vil tillate oss å være nær det som ulmer i det ubevisste. Meditasjonens arbeid ligger i brytningen mellom disse to polene –

mellom meditasjonsutførelsen som tilfører sinnet ledighet og ubevisste impulser til å begrense ledigheten og stenge sider av vår tilværelse ute.

I essens kan man se Acem-meditasjon som et arbeid med å utvikle større frihet i forhold til pilgrimen, eventyreren og oppdrageren – frihet til pilgrimens draging mot å underkaste seg en lære, eventyrerens forgjeves jag etter det utopiske og oppdragerens trang til å bevare status quo i personligheten. Det vil si større evne til å være tilstede her og nå, til å være nær og gjennomleve det som brytes i ens liv, til å sanse også det som går på tvers av det en venter eller ønsker å se.

### **Utforskende forfatterholdning**

Om vi vender tilbake til litteraturen, er danske Dea Trier Mørch en forfatter jeg synes er interessant i denne sammenheng. Hun bruker ikke ytre dramatik for å fange leserens oppmerksomhet. Tvertimot skriver hun om alminnelige mennesker i hverdagslige livssituasjoner – de føder barn, oppdrar barn, gifter seg, skiller seg, flytter på landet og pleier døende mødre. Det

kunne nesten like gjerne ha vært deg eller meg. Når hennes bøker likevel ikke bare fanger, men suger deg videre med en stille intensitet er det fordi de faktisk er oppdagelsesreiser i den menneskelige psykologi. Du vet ikke på forhånd hvor Dea Trier Mørch skal. Det er øyensynlig ikke hennes metode. Istedet for å formidle et budskap følger hun mennesker gjennom en prosess – å bære fram et barn, å pleie en døende mor – og oppdager, utforsker og gjennomlever hvordan dette føles for dem det gjelder både før, underveis og etterpå.

Mitt poeng er ikke å sette opp noen ny norm for hva forfattere bør skrive om. Det jeg vil framheve er en forfatterholdning som er selvreflekterende i forhold til egen subjektivitet – og som er i stand til å bruke den til å kjenne etter, stille seg åpen og utforskende i forhold til sitt stoff. Evnen til en slik bruk av egen subjektivitet er ikke like selvfølgelig som ønsket, men jeg tror det er en viktig evne å utvikle – enten man skriver reiseromaner fra den tredje verden eller samlivsromaner fra Brumunddal.

# Har Europas intellektuella svikit tredje världen?

Av Jan Myrdal



Jan Myrdal

vakte stor oppsikt høsten 1982 for sin kritiske fremstilling av foreldrene Alva og Gunnar Myrdal i den selvbiografiske boken «Barndom». Mer kjent er han allikevel som en av Skandinavia mest markerte kulturdebattanter og som forfatter av tallrike rapportbøker basert på lengre opphold i Kina, India og Afghanistan. Blant annet har han skildret en kinesisk landsby tre ganger med ti års mellomrom: før, under og etter kulturrevolusjonen. Høsten 1983 dro han til Saudi-Arabia for å skrive en ny rapportbok.

Kära vänner!

Detta anförande består av två avsnitt. Det första är skrivet nu. Detta vårt nuvarande år 1983 och för denne publik. Det andra avsnittet skrevs för tio år sedan, till PEN-konferensen i Stockholm året 1973.<sup>1</sup> Jag väljer att göra på detta sätt då de två avsnitten sammanfogade på dette sätt belyser och förklarar varandra.

Om frågeställningen skulle tas efter ordalydelsen då vore den meningslös. De intellektuella som socialt skikt – i Norge som i Sverige, i Europa som i kompradorkapitalets metropoler i Tredje Världen – har ingenting att svika. De är ordmakare och ideologiproducenter åt de härskande. Som grupp är de tjänande. Tjänande som medeltidens klerker. Fursteslickare kunde man kalla dem.

De är betalde för att försvara och förklara utsugningen i klassamhället. De skal ge utsugningen vetenskaplig eller religiös legitimation. De skall hålla de utsugna i största möjliga förnöjsamhet. De kan göra det som präster eller brahminer eller poeter eller

1. Siste del av foredraget, som Dyade ikke trykker, er offentliggjort i Myrdals bok *Indien vantar* (1980), i kapitlet «Den tjänande synen», side 356–363.

lärare. De skall framträda med ledartiklar som förklarar världen den bästa av världar – eller alternativt den mest ohjälpliga av världar. I öster skall de förklara byråkratkapitalismen socialism, söka övertyga de utsugna ryska arbetarna att de i sitt elände dock är den härskande klassen, övertyga de förtryckta turkmenerna, letterna, tjeckerna, mongolerna och så vidare att de är fria och hävda att den ryska imperialismen är folkens sanna fred. I väster skall de antingen prisa USA-imperialismen eller avslöja den på något för New York Times och östkustetablissemang och Harvard användbart sätt; alternativt kan de kalla fru Thatchers militära äventyr för att skapa en militärbas att skydda det brittiska herraväldets över naturrikedomar i Antarktis för folkrättsligt och Mitterands neokolonialistiske äventyr i Afrika för socialistisk utrikespolitik eller de märkliga kristna korstågen för Israels utvidgning för fredsbevarande. De kan också delta i fredsörelser, tala om nödvändigheten av fred åt palatsen och oroa sig för att en gnista kan tända en världsbrand när Afghanistans folk kämpar för sin frihet.

De skall skriva romaner som fungerar som söndagsskoleberättelser även om dessa för närvarande i våra länder kan vara helt moderna söndagsskoleberättelser med knulleri och annat intressant eller dikter som berättar för folket att inre frihet är verklig frihet. Som konstnärer är deras uppgift att fungera innerligt och avkopplande. Konstnärens uppgift blir att om möjligt hålla folket lite dumt och förnöjt eller oförmöget oroad på estetisk sätt. För det betalas de av staten. För det sitter de i akademier och sällskap. Hänger utmärkelser om halsen. Uppträder på estrader och i TV. Själva säger de sig tro att hela detta statliga stöd åt konsten och alla desse överklassens hyllningar och utmärkelser och professurer och dekorationer är ett resultat av deras egen stora och ömt

bulnande själ och väldiga konstnärlighet. Fast vid fyratiden på morgonen – i vargtimmen när de ligger vakna – vet de ju att så är det inte. I mörkret ser de sig. Då och då vet också den mest uppburna bland dem – bland oss – vad det verkligen är man betalas och hyllas för. Ibland skall man tala om blod och jord, ibland om andlig lyftning, ibland om demokrati och parlamentarism, ibland om hur fattigt och eländigt det var förr – eller möjligtvis någonstans långt borta – och ibland till och med om något slags revolution, men alltid på ett för den härskande klassen godtagbart sätt. Annars blir man okonstnärlig.

Det som typisk skiljer dessa de intellektuelle från det arbetande folket – skiljer författare i Sverige från svenska metallarbetare; poeter i Norge från norska fiskare; advokater i Hyderabad från fattigbönder i Karimnagar – är att de intellektuella blir gängse, utan individualitet, utan förmåga till ihärligt och långsiktigt intellektuellt arbete. När jag var barn och sade: «jag vill», då svarade farmor: «din vilja växer i skogen». Nå, piskade mig gjorde hon inte, men hon sade som man brukade säga till barn för att de skulle veta var makten fanns. De gängse intellektuella säger också de att de *vill*. Var gång de byter åsikt gör de det med *vilja*. Men deras vilje växer inte i skogen, den sitter på kontor med datoer och utbetalningar. Deras vilja är like självständig som tangenternas på min skrivemaskin. De skriver inte; de skrivs.

Det är lätt att bevisa. Man kan avläsa hur de härskandes föreställningar skiftar allt efter herradömetts behov genom att iaktta de intellektuella i deras skiftningar. Det är bara att gå till tidskrifterna och tidningarna där orden är bevarade eller till målingarna och skulpturerna där bilderna är bevarade. Majoriteten intellektuella tänker i tropp. De byter åsikt; uopplöser tidigare ordning och formerar sig på

nytt alltefter de härskande klassernas behov. De uppträder som ett sillstim. Ställer in sig. Uttryck det på annat sätt: Deras åsiktsvandring kan avläsas i läggen lager för lager. Skär genom bunten och övertygelserna blir som årsringar i tråd.

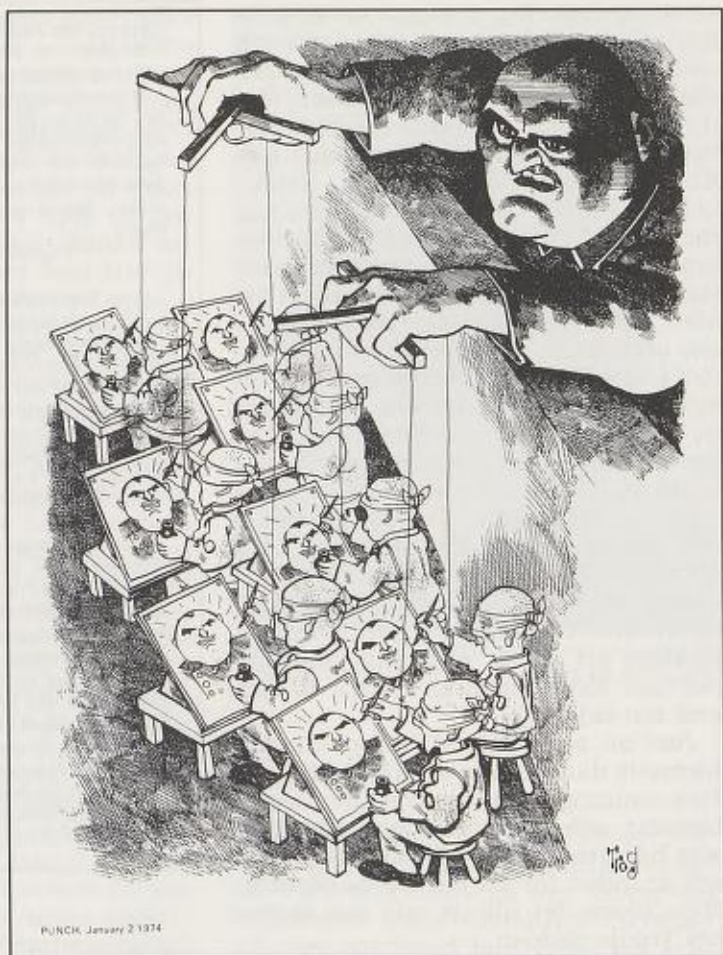
Själv samlar jag böcker och tidningar och tidskrifter. Det har jag gjort sedan jag var i tolvårsåldern. Nu när jeg närmar mig de sextio har jag väl en tre- eller fyrahundra hyllmeter dokument. Tidskrifter från olika länder i krig och fred, fascistiska och demokratiska, revolutionära och reaktionära; tidningar, broschyrer, rapporter från olika rörelser och världsdelar. En hel del är klokt och förnuftigt och användbart. Men det typiska, det gängse är att de skribenter man kan följa genom åren skiftar och växlar färg alltefter tiden. Kameleonten är färgäkta i jämförelse. Och den konstnär som ena året förekommer i *Signal* och på tyska propagandautställningar som Rikets förnämste politiske tecknare blir i nästa varv en kämpande demokrat och motståndsmann som behängs med stora västtyska förbudskorset av presidenten själv, och framställs som socialistisk och antifascistisk föredöme av den intellektuella vänstern i Berlin och sedan hittar jag honom i tjugotalets lägg som antisemitisk hetsetecknare värre än någon i der Strümer – ty konstnärligt bättre.

Det arbetande folket däremot förstår både tänka självständigt och handla långsiktigt. Det växlar inte ideologi med den växlande väderleken. Det är inte osjälvständigt – jagelöst – som de tjänande intellektuella. Det har egen vilja. Ni känner uttrycket: En karl står vid sitt ord och en kältring vid sin påse. Och kältring är landstrykare, hojtare, ropare. Ni vet också att så ser folk i gemen på de intellektuella och deras årstidsväxlande politiska och religiösa hojtande. De håller sig till påsen där folk står vid sitt ord.

I dette skiljer inte mycket mellan de intellektuella i Europa och i Tredje världen. Som grupp är de för folket like opålitliga där som här. Doch vet vi at de intellektuella – i all sin halkiga föränderlighet – trots allt också som grupp kan drivas att uppträda i folkets tjänst. Så skedde i stort sett i Europa under Andra världskriget. Jag säger «i stort sett» för i detalj sett blir exempelvis de franska intellektuellas beteende i Paris under ockupationen pinsamt. Även de största, de mest respekterade, tycks ha slunkit omkring och småsamarbetat. Av bittert nödtvång tvangs metallarbetare Duval gå till arbetet trots att fabriken kunde tänkas tjäna ockupanten. Men det var inte av bittert nödtvång som Simone de Beauvoir talade om litteratur i ockupationsradion. Hon gjorde det frivilligt. För sin intellektuella fåfängas skull. Dock i stort sett kunde folkets vrede mot fascismen tvinga också de intellektuella att bli rakryggade.

Motsvarande gäller Tredje världen. I Indien har de kastlösa kvinnornas kamp mot våldtäkt och förnedring och medelklasskvinnornas kamp mot brudbränning dragit också den högre medelklassens kvinnor med sig. När naxaliternas kamp började och Indiens fattigbondemassor inledde en ny period av väpnad kamp – och förintade de värsta lokala blodsugare – då gick också många studenter ut i skogarna. En hel del återvänder senare till familj och karriär men många har stannat hos folket. Flera av de martyrer folk i poesirörelsen i Andhra Pradesh sjunger om är intellektuella, studenter, martyrer i kampen för folkets kultur.

Ty att *de* intellektuella – *vi* intellektuella – som grupp och skikt är och förblir en lika hal och opålitlig grupp i dag som vi var hos oss i våra länder när vi var klerker med tonsur och privilegier och kallades *herrar* i Sverige och *sira* i Norge hindrar inte att det är möjligt att uträtta ett förnuftigt arbete också som intellektuell; gå mot



*De intellektuelle  
tenker i tropp.*

PUNCH, January 2, 1974

strömmen, inte stå i stemmet. Nu kan man åter kalla det *tjäna folket* ty nu är dessa ord inte populära längre. För några år sedan när de var på modet borde man undvika dem. Ty det var som Mao Zedong sade, man borde inte hålla på att tjafsa hans ord hela tiden. Då blev de blott röda fanor som viftades mot röda fanor. Eller som en av mina vänner i Kina under kulturrevolutionen sade om de franska studenter som kallade sig maoister och brände upp den semestrande medelklassens bilar på franska Rivieran:

– Bourgeoisien har lärt sig ett och

annat. Men just uttrycket *tjäna folket* och dess nödvändiga komplement *gå mot strömmen* är utmärkta rättesnören. De visar på det nödvändiga uppbrottet från de intellektuella eländiga följsamhet och modebundenhet över till det långsiktig bärande intellektuella arbetet. Ty om de intellektuella är ett historisk elände så är det intellektuella för folket en nödvändighet när det driver historien framåt.

Jag nämnde Mao Zedong. Ty just i dessa år när den långa tvålinjekampen i Kina fört till att fattigbönderna lidit

så svåra nederlag, förlorat såväl politisk makt som kooperativ medicin och sociala framsteg och kvinnofrigörelsen slagit om i nytt patriarkaliskt förtryck och de nya mandarinerna åter bygar ceremoniellt för Konfucius och Kinas delegat på SIPRI-mötet i Stockholm fördömer folkenes befrielsekrig för att «en gnista kan tända en världsbrand» och Kina alltså tycks förändra färg är det viktigt att hålla i minnet att Mao Zedong antog att just så skulle ske efter hans död men att det var ur detta som skulle födas nya strider och nye förändringar ty ett delar sig i två, en tendens täcker en annan och liksom det alltid blir rätt att göra uppror kan kejsaren alltid kastas ur sadeln.

De europeiska intellektuella sviker inte Tredje världen. De är avlönade för att på ett eller annat sätt – i kommunistisk, liberal, monetaristisk eller religiös eller vad man vill förklädnad – förklara att allt är ohjälpligt eller att det som skjer egentligen bara är det som bör skje.

Just nu pågår bland Europas intellektuella därför en ny åsiktsvändning. Nya sanningar produceras mot egna honorar och stipendier och royalties som herrarna betalar för att vi ger nye ord åt folket för att ersätta de utnotta. Nyss hörde det till att tala och skriva om Tredje världen.

– Men nu är Tredje världen inte à la mode längre i Europa, skrev mig Samir Amin nyligen.

Han har rätt och detta slår omedelbart igenom i den snabbt växlande «allmänna meningen» bland de intellektuella. I Paris fylls boklädsdiskarna med böcker vilka – för att tala med Magazin littéraire – visar att den vite mannen är *icke skyldig* och kan göra upp med – och jag fortfar att tala med Magazin littéraire – tredje världsidéerna. Och tidningen konstaterar att först gjorde de intellektuella slut med marxismen och den sociala revolutionen kring 1975 och nu även med Tredjevärldstänkandet; denna den

#### Skrevet om Jan Myrdal:

*Skrive om virkeligheden var det han ville, og skrive gjorde han. Og ble refuseret – refuseret overalt. Forleggere og redaktører foruten den sosialdemokratiske folkeopplysningens toppfigurer mente tydeligvis at det ville skæde de høyst berømte foreldre Alva og Gunnar Myrdal om det svarte fåreets produkter fikk komme på trykk.*

Yngvar Ustvedt i Dagbladet 1965

*Han forsørjde sig først med journalistik, som konferencié på en kinesisk cirkus, som impresario för en amerikansk blues-sångerska och med översättning. I mitten av 20-årene var han eldig organisator vid en kommunistkongress i Bukarest, vilket ledde till att mamma Alva knappt kom forbi visumspørran i Ildewild, trots att hon vare ute i offisielt FN-årrende.*

Som Ukens Namn, Dagens Nyheter 1965

*– Journalisten som skriver dessa rader – «en av dessa gråtilda damer av olika och blandade kön på Dagens Nyheter» (Lag och ordning II) – vill tala med honom, vill fråga och få svar bortom alla väldiga skriftställningar.*

*– Hade det varit Svenska Dagbladet och Expressen, då hade jag ställt upp på en intervju, säger han i telefon. DN och Afonbladet är dom som mest konsekvent förfalskar intervjuer. Hoppa av! Jag kan inte förstå journalister som sitter kvar.*

Anna-Lisa Backman i Dagens Nyheter  
1980

europeiska civilisationens nihilism och självdestruktivism. De nye ideologerna från *Club de l'Horloge* förenar sig med de nyss revolutionära och socialistiska intellektuella i en positivistisk kritik av Tredje världen. Äntligen befriar sig den vite mannen från sin skuld.

Detta bör inte förvåna. Vi går mot strålände nya tider och i vår del av världen ställer sig de intellektuella in i ledet som vanligt och hojtar den nya tidens slagord. Ty allting är ju mycket enkelt egentligen. Här i vår del av världen går nu snart 35 miljoner arbetslösa. De flesta bland dem kan inte få meningsfyllt arbete igen. De blir inte bara arbetslösa de blir o-anställ-

bare – för att ta ett svenskt ord för det engelska un-employable – och detta gäller såväl i den byråkratiserade monopolkapitalistiska västlige ekonomien som i den byråkratkapitalistiska östliga. I välfärdsstater, små folkhem av svensk eller norsk typ, sägs att dessa o-anställbara kan sugas upp av fritidsaktivitet och minskad allmän arbetstid. Kanske det. Den som tror på möjligheten av små reservat uppe i norr – ett slags trygga ålderdomshem – kan ju göra det. Jag gör det inte. I Förenta Staterna och Sovjetunionen avsköndrar de härskande sig från ghettona. De bildar egne förorter. De får egna beväpnade vakter som skyddar dem. Där blir utvecklingen allt påtageligare och påtagligare den som Jack London beskrev i *Järnhälen*. Visst kommer det att finnas olikheter. Det finnes en rysk tradition och en amerikansk. Men inte kommer dessa olikheter att spela större roll i längden inte. Och den som tror att utsugningen i Förenta Staterna många år till kommer att präglas av privatkapitalistisk konkurrens har inte arbetat med datoer. Datoriseringen omöjliggör restererna av adertonhundratalskonkurrensen. Nå, det är möjligt att man i Förenta Staterna kommer att gå vidare på den väg Bata slog in på före Andra världskriget när han gjorde lönarbeterna till «ägare» och underleverantörer. Så gör ju bensinbolag och hamburgerbar-kedjor. Men utanför de bevakade produktionsanläggningarna och rustningsindustrierna och raketbaserna och säkra bostadsområden med skolor och universitet för det vackra folket blir det stora ghettot för de o-sysselsättbara, vita, svarta eller chicanos. Ibland kan så det vackra folket göra utflykter från villaområdena till ghettofolket, göra slummen och se det pittoreska eländesfolket dansa och hoppa och höra det sjunga och slå sine rytmer på tomma bensinfat och dricka sig fulla och ligga synligt knullande i fullt dagsljus.



*Lavkastebonde fra Bihar – en av 600 000 000 fattige indere. Var India et paradis på jord uten ham?*

Och Tredje världen...Ja, hur ser där ut i dag? Vad är Indien? Indira Gandhi var i Förenta Staterna och talade om Indien som industriland och marknad och den marknad hon talde om omfattade 100 miljoner människor. De andra tycktes inte finnas för henne då. Hon har rätt. De finns inte. Men hon tog till för mycket. Hon borde nöjt sig med att Indien har 80 miljoner invånare. Där bland dessa 80 miljoner finns kapitalister och intreprenörer. Där är basen för multinationella företag av världsklass. Där finns tekniker och vetenskapsmän på högsta intellektuella nivå. Där finns ämbetsmän långt mer allmänbildade och långt skickligare än våra svenska ämbetsmän i karriären. Där finns ingenjörer och lärare och en hel medelklass. Där finns en arbetarklass som är effektiv och välutbildad och – vilket Indira

Gandhi med särskilt eftertryck framhöll – inte kräver alltför mycket betalt. Där finns slutligen jordbrukare som arbetar för marknaden.

Resten finns inte. Det vill säga det finns några hundratals miljoner varelser som har fysiologisk existens men de har ingen social och ekonomisk existens. Om det vore möjligt att på ett luktfritt och hygienisk sätt avskaffa dessa tärande hundratals miljoner fysiologiska existenser som gnager på naturresurserna och förhindrar det rationella utnyttjandet av Indiens jord och därtill är ett störande oestetisk inslag i stabsbilden trots att myndigheterna gör sitt bästa för att fösa bort dem – då vore Indien ett sannskyldigt paradiset på jorden.

Och så kommer det att bli. Liksom i Kina. Där görs nu en 600 miljoner onödiga.

I vissa delar av Tredje världen kan utvecklingen bli något annorlunda; de råvaruproducerande. Om energifrågan löses – och det är troligt att fusionskraften blir realitet inom överskådlig framtid – då behövs de tidigare råvarumrådena i Tredje världen alls inte. De kan bli reservat där de fattiga får stekas och stuvats i sin egen fattigdom utan inblandning utifrån. Man tvingas dock göra expeditioner ut i eländet ibland för att titta på fattigfolket och se till att de inte skaffar sig vapen som kan hota den utvecklade världen. De avtalen finns ju redan. Icke-spridningsavtalet mellan de härskande staternas härskande bör möjliggöra övervakning och sedan uttagning om det någonstans i fattigmyllret uppstår farliga foci.

Kapitalismen – i västlig eller östlig uppenbarelse – imperialismen, det skändliga systemet i vilket vi lever utvecklas obönhörligen mot de stora folkmorden. Någon miljard onödiga i Indien och Kina vilka – om de inte i lugn och ro låter sig steriliseras bort – måste plockas undan; en världsmajoritet därtill som får raderas ut om den

inte går med på att svälte undan i lagom takt. Till denna utveckling bidrar majoriteten av de intellektuella, konstnärna, författarna. De skyler och maskerar, de står till tjänst med ord och ideologier.

Vår framtid blir inte en fascism. Fascismen hör tjugotalet och trettio-talet och fyrtioalet till och i jämförelse med vad som nu utvecklar sig kommer Hitlers Tyskland att framstå som ett gammaldags liberalt och humanistisk värlfärdssamhälle.

Jag är övertygad om att vi – intellektuella med drömmar och opesi och filosofi och litteratur att producera – kommer att få det bra. De flesta av oss. Vi kommer att sitta med våra statsstipendier i våra reservat och skriva om själ och själ och inre frihet och människorna en god vilja och fred på jorden och små nära ting. Om vi inte väljer att tjäna folket, gå mot strömmen och bidra till att krossa detta skändliga system.

Ty det som nu håller på att utvecklas i Tredje världen är den stora folkmajoritetens växande medvetande om att den har att välja mellan att resa sig eller att utplånas. Detta medvetande framträder som bonderörelse i Indien, som ofta förvirrad tvålinjekamp på Kinas landsbygd men också hos muslimska fundamentalister. Och detta bör vi hålla i minnet. Ty det är inte ord och titulatur och etiketter och medlemsinsignier som är avgörande utan på vilken sida man ställer sig. I en situation då de härskande mobiliserar humanism och socialism och även marxismen-leninismen och till och med mao-tse-tungtänkandet för att behålla herraväldet över de utsugna och förtryckta kommer de nödvändiga befrielsekrigen att föras under de mest skiftande fanor och med de mest skiftande ideologier.

Själv hoppas jag – som de naxaliter jag gick med i Indien – att dessa ideologier inte kommer att vara nya religioner och nya vanföreställningar utan

att det blir möjligt för den stora majoriteten att slå sig fram till seger utan falskt medvetande. Men jag är alls inte övertygad om att detta blir möjligt.

Jag diskuterade med en av mina afghanska vänner nyligen. Han var marxist. Men det var intet han kunde tala om med folket i kampen. Inte när de ryska ockupanterna mördade med

Marx på läpparna. När mördarna kallar sig marxister blir det heliga kriget progressivt. Valet kan komma att stå mellan Thomas Münzers troende och svärmiska bondemassor och de upplysta herrarnas humanism; nu i annan form och under andra förtecken.

Men nu liksom då har folket rätt mot herrarna. Det är bara att välja.

**Fra «Indien väntar» (1980) av Jan Myrdal:**

«Klockan 16.30 den 13 april år 1919 täckte det Brittiska imperiet med sina lydriken och protektorat en fjärdedel av jordens yta. Var fjärde människa bodde inom Imperiet. Det var då brigadegeneral Dyer kom till Jallianwalla Bagh vid Amritsar i Punjab. Där var ett offentligt möte. Där var folk som stod mot det brittiska herraväldet. Kanske var det 6 000 och kanske var det 10 000. Brigadegeneral Dyer kom med pansarvagnar och 50 gevärsskyttar. Han placerade sine trupper i slutningen in mot platsen. Brigadegeneralen hade inte varnat församlingen. Han hade inte ens sökt hindra den. Han hade låtit folk komma och sedan hade han placerat sina mannar i skjutställning. När allt var i ordning gav generalen order om eld i folkmassan. Avståndet var 100 alnar. Som brigadegeneral Dyer sedermera påpekade hade han för avsikt att:

sätta skräck i hela Punjab.

1 650 skott sköts. Det tog tio minuter. Folkmassan skrek och sökte fly».

«Från detta ögonblick och framåt är Sydasiens historia historien om hur punjaberna, bengalerna, alla de hundretals miljonerna i detta imperium reser sig. Under tjugotalet och trettioalet visade

folken i britternas Indien att de var människor och inte råttor. De gjorde uppror mot förtrycket.

Det är därför av interesse att fråga sig hur författarna och konstnärerna i Storbritannien beskrev denna historiska kamp för mänsklighet mot slaveri.

Svaret är mycket enkelt.

De beskrev den inte.

De såg den inte.

Såvitt jag vet beskrev ingen litteratör – inklusive de litteratörer som kallade sig vänster – denna kamp mot en anti-imperialistisk syn. Det finns inga asiatiska män och kvinnor i denna engelska litteratur. Det finns bara servila tjänare, infödda tjänstemän, förvästrade orientalska gentlemän, loja ungmör att använda till liggande lexikon, intriganta halvblod, opålitliga hinduer, dumma store muslimer och ärliga – men blodtörstiga och trofasta – män från nordvästgränsen. Den engelska litterära bilden av Sydasiens har utvecklat som schablon i imperiets klubbar – de som var enbart för européer.

Tag en berömd modern klassiker som E. M. Forsters. En färd till Indien. Den har sålts i över en miljon exemplar sedan 1924. Men läs den! Professor Godbole är en typisk rasistisk karikatyr av en intellektuell hindu».

## Sepoy-opprøret i India 1857

I 1857 brøt det ut opprør blant de innfødte soldatene i India. Den indiske hær besto av ca 40 000 europeere og 300 000 indere (sepoyer). Uroen skyldtes britisk uforstand i forbindelse med hinduene og muslimenes religion. Det verserte rykter om at patronene, som soldatene måtte bite i, var innsmurt med svinefett og kutalg.

Erkedronning Hazrat Mahl, som var en av de indiske lederne mot britene, flyktet til Nepal. Derfra skrev hun en erklæring som svar på dronning Viktorias amnesti og løfte om at britene skulle respektere religionen i India:

«Å ete svinekjøtt og drikke vin, bite i partroner innsatt med fett, blande svinefett i mel og søtsaker, ødelegge hinduistiske og islamittiske templer under påskudd av å bygge veier, bygge kirker, sende prester ut i gater og streder for å preke kristen religion, opprette engelske skoler og betale stipendier til folk for at de kan sette seg inn i engelske vitenskaper, mens stedene for hinduers og muslimers gudsdyrkelse er blitt forsømt til denne dag – når alt dette skjer, hvordan skal folk kunne tro at det ikke vil forekomme innblanding i religionen? Opprøret begynte på grunn av krenkelse av religionen, og millioner mennesker er drept for dens skyld. La ikke våre undersåtter bli ført bak lyset: Tusener ble fratatt sin religion i Nordvest-India, og tusener ble hengt fordi de ikke ville oppgi sin religion».

Tegningen på motstående side ble publisert i Punch 1857 under Sepoy-opprøret. Den er lagt av Tenniell – mest kjent som illustratør til barneboken «Alice in wonderland». Motivet er ikke som man kanskje først vil tro, en avstandstagen fra den engelske «rettferdighet». Det er en hyllning. I diktet som ledsaget tegningen sto det:

Våre sverd kommer for blodbad.  
De kommer i rettferdighetens navn.  
Strengt skal deres arbeid bli gjort.  
En verden som nå er opprørt,  
skal med jubel iaktta dette store offer,  
drept innfor solens ansikt.

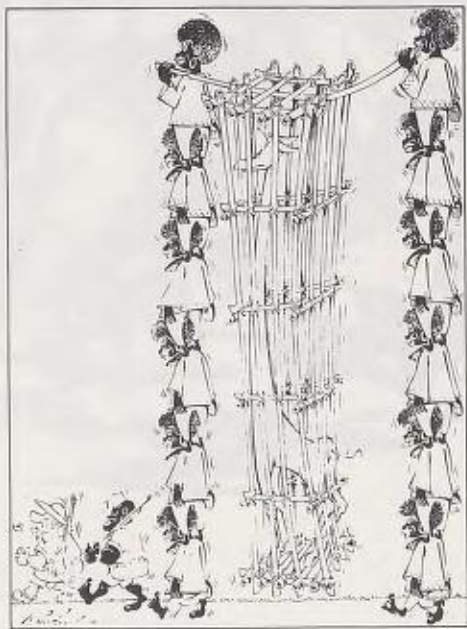
Ve over helveteshundene!  
Deres fiender vet  
hvem som har sagt til soldaten  
som kjemper i Hans navn:  
«Din fot må stampe i blod,  
dine hunders tunge få sin del av fiendene».

(Salmenes bok 68, 24)



JUSTICE.

# ON A SAFARI



# Det naturlige urmennesket og den kinesiske utopi

*Romantiske drømmer hos to generasjoner norske radikalere*

*Av Espen Haavardsholm*



*Espen Haavardsholm har sammen med Dag Solstad stått sentralt blant yngre forfattere som knyttet seg til ML-bevegelsen tidlig på 70-tallet. Han har utgitt romaner, noveller, essays og artikkelsamlinger og har også vært aktiv som litteraturkritiker. Oktober 1983 utkom hans roman «Store fri» som bl.a. tar oppgjør med 50-tallets drømmer om Naturlige Urmennesker og 70-tallets drømmer om Den Kinesiske Utopi.*

## 1.

På de hvite nordkontinentene – USA, Europa, Sovjetsamveldet – fins utbytterne. På de fargede sørkontinentene – Asia, Afrika, Latin-Amerika – fins de utbyttede. På nordkontinentene har vi alt – høysivilisasjon, teknologi, rikdom, storindustri. Sørkontinentene er det vrengebildet vår overflod er bygd på – et hav av elendighet, av massesult, fattigdom, sjukdom, analfabetisme. En tredjedel av verdens befolkning lever på prognosen om at to tredjedeler av verdens befolkning skal gå til grunne. Forsøker vi å se på oss sjøl med øynene til disse to tredjedelene, er det ikke ansiktet til den kloke og vakre, men den vansirede og frastøtende europeeren vi får øye på. Det er Dorian Greys forvrengte speilansikt.

Med denne verdensoppfatningen ble jeg voksen. Og selv om enkelte andre ting er forandret i den måten jeg har oppfattet motsetningene i vår tid på siden jeg først begynte å tenke over sanne spørsmål, er det ingenting ved denne verdensoppfatningen som har forandret seg grunnleggende. I realskolen og gymnaset var det to ting som sto i hodet på meg. Det ene var at vår klodes utslettelse for første gang i menneskenes historie var en sannsyn-

lig mulighet gjennom høysivilisasjonens utvikling av de kjernefysiske våpenene. Det andre var at høysivilisasjonen var basert på en brutalitet i oppdelinga og forvaltninga av jordas ressurser som stadig lot til å øke. (Enkel statistikk viste, husker jeg vi kom fram til i Sosialistisk Gymnasiastlag vinteren 1960, at u-hjelpen ikke fungerte som annet enn avlat i forhold til de fattige landene – å gi litt med den ene hånden og ta dobbelt igjen med den andre. Sånn var imperialismens mekanikk).

På den tida da jeg sjøl begynte å skrive, var det en håndfull bøker som kom til å prege meg avgjørende. Det var Paal Brekkes *En munnfull av Ganges* (1962), som skildret et møte med India og som var det første som rystet meg i den troen jeg da hadde på Gandhi, pasifismen og den ikke-voldelige revolusjonens vei. Det var Jan Myrdals *Samtida bekännelser av en europeisk intellektuell* (1964), som munnet ut i denne konklusjonen:

Så som jag svek A så har vi alltid svikit. Ty den omedvetne sviker inte. Man går trygg genom livet. Men vi som ingår i traditionen – den europeiska – och för den vidare, vi har svikit med klart medvetande. Vi har analyserat alla krig innan de ännu förklarats. Men vi förhindrade dem inte. (Och många blant oss blev krigets propagandister så fort de förklarats). Vi beskrev tortyren och vi satte våra namn under upprop mot tortyr, men vi förhindrade den inte. (Och vi blev själve torterare när de högre interessena fordrade tortyr och vi blev tortyrernas ideologer). Nu kan vi åter analysera världssituationen och vi kan förklara den store hungern. Men vi gör heller inte mer.

Vi är inte medvetandets bärare. Vi är medvetandets fnask. (s. 125).

Det var Jens Bjørneboes *Frihetens*

*øyeblikk* (1966) som skildret den europeiske kulturen i slaktehusets tegn, og karakteriserte vår hvite historie som en «bestialitetens historie». Det var, fra samme år – den første *Profil*-tida – Göran Palms essay-pamflett *En orättvis betraktelse*, som skildrer forholdet mellom rike og elendige på vår klode med utgangspunkt i den Dorian Grey-metaforen fra Oscar Wilde som jeg viste til innledningsvis. Og det var – kanskje framfor alt – Sven Lindqvists nådeløst pessimistiske og estetiske lysende romanpamflett *Myten om Wu Tao-tzu* (1967), som jeg ti år seinere skulle komme til å avslutte tida mi på Blindern med å skrive hovedoppgave om.

Det som gjorde sånn inntrykk ved Lindqvists bok tror jeg mer enn noe annet var at den virket så personlig rammende. I ettertid er det lett å se at Lindqvists oppgjør med den liberale, europeiske estetismen på mange måter også kunne leses som et oppgjør med den modernistiske ideologien som preget *Profil*-forfatterne den gangen. Jeg fikk tak i Lindqvists bok høsten 1967 etter å ha blitt oppmerksom på den gjennom en Dagblad-kronikk av Johan Borgen. Jeg var nygift og hadde blitt far, vi var reist fra Oslo, Blindern og *Profil* for å bli lærere i Nord-Norge. Denne høsten skrev jeg på henvendelse fra en skoleavis i Tromsø bl.a. disse linjene:

Det er ikke urealistisk å regne med at vi i løpet av sytti- og åtti-årene vil komme til å oppleve massedød i de dårligste utviklede latin-amerikanske og afro-asiatiske land, en bølge av nye «svartedauder» o.l. Dette er for oss den mest fordelaktige løsning, men enkelte vil holde den for moralsk uansvarlig. Eller de fattige blir så fattige at de griper til vold. Det er heller ikke urealistisk å regne med at vi i løpet av sytti- eller åtti-årene vil komme til å oppleve en verdensomspennende rasekrig, der



Sven Lindqvist:

«Mina vänner har kanske rätt när de säger att mina skrifter sedan dess har förlorat sin skönhet och harmoni. Vad är skönhet och harmoni när man springer för livet mellan störtande murar? Jag började tro att hela min konstnärliga verksamhet varit ett misstag» (Fra «Myten om Wu Tao-tsu»).

Vietnam bare er et beskjedent forvarsel. Dette er for oss den minst fordelaktige løsning, og ingen (her) vil holde den for moralsk forsvarlig, fordi vi vil komme til å bli blandet inn.

Begge disse utgangene er bygd på en form for fascisme – den første mer abstrakt enn den andre.

(Sitert etter *Poesi, maktspråk* s. 72).

Dette enquete-svaret til skoleavisa i Tromsø som 22-åring var de første åpent politiske linjene jeg skrev som ung forfatter. Før det hadde alt jeg skrev dreid seg om drømmene, det ubevisste, det irrasjonelle, metaforene, det modernistiske formspråket osv. Jeg husker at jeg opplevde det som en voldsom befrielse å uttrykke seg så utslørt. Det var tanker og forestilling

av denne typen som hadde preget mitt verdensbilde helt siden skoletida, men jeg hadde kommet inn i litteraturen via et miljø der litterære spørsmål og politiske spørsmål liksom var to forskjellige ting. Jeg begynte å innse det hule og urimelige i å opprettholde et slikt skille. Og det var Lindqvists hensynsløse oppgjør med den selvgode europeiske estetismen – hans oppgjør med Hesse-mytten om Asia, hans møte med det virkelige India, det virkelige Kina, det virkelige Afghanistan – det var dette estetiske så praktfullt utformede selvoppgjøret som hjalp meg på vei.

Siden den gangen har jeg ofte forsøkt å skille politikk og litteratur. Men jeg har aldri egentlig trodd på at det var mulig. Det estetiserende litteraturidealet, som noe i meg alltid har følt en dyp tilknytning til, hadde slått sine første sprekker. Et vilkår for å skrive meningsfylt i vår tid er å kjenne – å våge å la seg konfrontere med – vår tids vilkår. Til det er ikke den europeiske liberalismen og estetismen tilstrekkelig – heller ikke i sine mer radikale og ømskinnete former – fordi den er basert på utelukkelse av begreper som «supermakter», «imperialisme», «utbytting», «klassekamp», «undertrykkere» og «undertrykte». Denne virkelighetssfæren eksisterer ikke i den konvensjonelle modernistiske ideologien. Hvis den eksisterer – i modernismens mer radikale former – så tematiseres den på mer eller mindre maskerte måter. Denne tilbøyeligheten til å maskere – til å omskrive, tilnærme seg på indirekte vis – de sentrale kjensgjerningene om vår tid, er den europeiske modernismens store problem.

Litteraturen er jo alltid en form for maskeringsarbeid. Men noen grunnleggende fakta om vår samtid er det nødvendig at den radikale litteraturen direkte navngir. Dette lærte jeg, som fersk skribent, på den tida da det som skulle bli mitt litteratursyn var i ferd

med å bli utformet, av folk som Brekke, Myrdal, Bjørneboe, Palm og Lindqvist. De fem bøkene jeg har nevnt handler alle om forholdet mellom Europa og den tredje verden – de er alle et forsøk på å slå istykker den selektive blindheten i det etnosentriske litteratursynet som har dominert her i Europa, å få oss skandinaver og europeere til å innse hva slags verden vi faktisk lever i, å få oss til å se at vi «tumler omkring lett og ved godt mot på vettløse høyder», uten å være klar over at vi beveger oss «på kanten av en avgrunn».

På sett og vis kan en si at det var disse bøkene som satte i gang den prosessen som gjorde at jeg noen år seinere ble innfanget av den kulturrevolusjonære ideologien og av den vestlige utgaven av maoismen som på den tida hos oss ble propagandert av de klin gjerne «sufferne», som drømte om å skape – ikke bare en ny verden – men også en «ny form for mennesker».

## 2.

«Europa møter den tredje verden», er tittelen på dette litteraturseminaret. På to avgjørende punkter handler en roman jeg har skrevet (*Store fri* 1983) om dette emnet. Det dreier seg om to former for asiatiske utopier, og om to generasjoner i norsk radikalisme.

Begge disse radikale grupperingene er nokså spesielle. Begge var de påvirket av impulser fra samfunn i den tredje verden – i det fjerne Asia, på den andre siden av jordkloden – og begge var de, iallfall i egne øyne, revolusjonære i sin holdning til det bestående samfunnet, båret av en drøm om å forandre verden fra grunnen av. Jeg har nokså intimt kjennskap til det indre livet i begge disse litt spesielle gruppene.

Den ene grupperinga ble jeg født inn i, i et kollektiv av unge radikale og psykologistudenter i Homansbyen i det okkuperte Oslo mot slutten av Den andre verdenskrigen. Nic Waal hadde

## En ny foreleser i Instituttet for sammenlignende kultur- forskning.

Av PROFESSOR PETER ROKSETH



Dr. B. Malinowski.

I eftermiddag begynner den tredje av Instituttet for sammenlignende kulturforskning utenlandske gjæser sine forelesninger i den sosiologiske aerie som Instituttet har arrangert i høst. Det er den meget bekjente polar-engelske sosiolog og etnolog Bronislaw Malinowski.

Professor Malinowski, som nu er en mann pa vel de femti, har fått sin første videnskapelige utdanning i sin fodeby Krakau, men blev tidlig knyttet til universitetet i London og deltok i engelske etnografiske ekspedisjoner. Av særlig betydning for ham blev hans opphold, som på grunn av verdenskrig-

gen visse nok blev ufrivillig langt, på Trobriand-øerne i Melanesia. Av Trobriand-folkets kultur, leve-set og tenkesett har han gitt beskrivelser som hører til de grundigste og mest levende man har av noe primitivt folk. Hans bok om „Stillehavets Argonauter" f. eks. er fengslende som en roman, samtidig som den er en verdifull videnskapelig kilde.

Professor Malinowskis ti forelesninger ved Instituttet for sammenlignende kulturforskning handler om det høist aktuelle tema „krig og fred", nærmere betegnet blandt primitive folkeslag. Foreleseren akter å belyse problemet krig ut fra det rike etnologiske materiale man nu rår over. Hans undersøkelser går ut på at krig i ordets moderne forstand er begrenset til et bestemt rin eller en bestemt tideperiode i menneskeslek-tens utvikling. Den beror ikke på noen biologisk nødvendighet og kan ikke tilstrekkelig forklares ut fra en mennesket iboende kamplyst. Den er historisk eller kultu-relt betinget. Den har tatt sin begynnelse på et visst utviklingstrin — og kan ta slutt på et annet, forhåpentlig ikke altfor fjernt utviklingstrin.

Forelesningerne holdes kl. 19.15, som regel annenhver dag, i Nobel-instituttets sal. Der er fri adgang for alle.

Peter Rokseth.

vært en lederskikkelse i dette miljøet, før hun ble arrestert av tyskerne, og det var omkring henne at mange av dem på ny samlet seg etter krigen. Dette kollektivet var preget av Karl Marx, Sigmund Freud, Wilhelm Reich; av ideene om å forene marxisme og psykoanalyse. Det var et miljø som eksperimenterte med kjønnsroller, seksualitet, boformer, samlivsformer, barneoppdragelse osv. – en drev nok motstandskamp mot tyskerne, en drev nok studier av politisk økonomi, men like mye må det ha dreid seg om forsøk på å gjøre opp med arven fra det patriarkalske, autoritære Europa som etter dette miljøets ideologi i sin mest perverterte form hadde muliggjort nazismen.

Den asiatiske utopien i denne grupperinga, var det eksilpolakken Bronislaw Malinowski som hadde utformet. Det dreide seg om en form for «steinalder-utopi», en «primitiv» utopi, en utopi om det «naturlige mennesket», en utopi om hvordan mennesket «egentlig» var beskaffent, uberørt av sivilisasjonen. Det er i mange miljøer vanlig å regne Bronislaw Malinowski som den egentlige skaperen av den moderne sosialantropologiske feltforskninga. Mens hans jevnaldrende slaktet hverandre ned for fote i den første verdensomspennende imperialistiske omfordelingskrigen, ble Malinowski – som ved utbruddet av verdenskrigen teknisk sett befant seg i «fiendeland», i et øde og relativt uberørt utkantområde av den britiske besettelsen Ny-Guinea – mer eller mindre isolert i et melanesisk steinalderssamfunn. Han ble der over en periode på tjuefire måneder alt i alt, aleine som «hvit mann» – lærte seg språket, fikk venner blant de innfødte, og forsøkte siden så lojalt han kunne å beskrive trobrianderkulturen innenfra, ut fra trobrianderne egen forestillingsverden. Romanen tar sitt utgangspunkt i Bronislaw Malinowskis opphold på trobrianderøyene – eller i

myten om disse trobrianderne, sånn som jeg husker den fra oppveksten, sånn som myten om trobrianderne vokste fram gjennom de historiene som både moren min og faren min på forskjellige tidspunkter fortalte om dem.

Det er mye i Malinowskis beskrivelse av det «frie, naturlige mennesket» på trobrianderøyene som minner om det Margaret Mead fant, da hun med Malinowski som inspirasjonskilde dro til Samoa i 1920-åra. På seinvinteren i år ble Margaret Meads forskningsresultater satt under ild av antropologen Derek Freeman, som fikk stor publisitet både i USA og her hjemme for en ny Samoa-undersøkelse, der Freeman kommer til stikk motsatte resultater av Margaret Mead. Freeman anklager Mead for å ha forfalsket bildet av det samoanske samfunnet, for å ha gitt et forskjønnnet bilde. Jeg forstår det sånn at Stein Mehren i sitt foredrag har gått nærmere inn på denne debatten. Her skal det bare pekes på en mulig feilkilde for Freemans påstander om «forskjønnning» og «forfalskning», og det er at Freeman først kom til Samoa omkring utbruddet av Den andre verdenskrigen – altså lenge etter at den hvite sivilisasjonen hadde rukket å påvirke, eventuelt å omforme, kulturen på denne øya. Det som gjør Malinowskis og i betydelig utstrekning også Meads funn så interessante, er jo at de ble gjort på et tidspunkt da de primitive kulturene de søkte å gi et bilde av ennå knapt nok hadde vært i dypere kontakt med vår sivilisasjon.

I romanen *Store fri* er altså Malinowskis trobrianderundersøkelser som danner utgangspunktet. Av bakgrunn var Malinowski en litt forfinet polsk aristokrat av liberal legning. Han kan vanskelig karakteriseres verken som marxist eller som freudianer. Det interessante ved det bildet han gir av trobriandersamfunnet, er at det later til å tilsvare en hel del både i Marx' utopi om «urkommunismen» og Freuds



## Malinowski på Trobriander-øyene

Espen Haavardsholm kommenterer ovenstående bilde i boken «Store fri»:

«Malinowski hadde kamera med seg til trobriander-øyene. De aller fleste bildene skildrer scener fra trobrianderne dagligliv og arbeidsliv. Men det fins bevart ett portrett av Malinowski sjøl, som på en eggende måte fanger noe av den hvite antropologiens tvetydige, motsigelsesfylte situasjon.

Til venstre på bildet står Bronislaw Malinowski, med et underlig halvsmil ved leppene og øynene fast rettet mot en av sine innfødte informanter, medisinnmannen Togugu'a. Malinowski er avbildet i profil, han står med det høyre kneet skutt fram mot en trestamme og med hendene i hoftefest.

I forhold til de innfødte på bildet virker kroppen hans påfallende rank, høyreist og velproportjonert: det er nesten som han tilhører en annen og mer storvokst type mennesker – ja, om ikke parallellen virker søkt, kunne det være fristende å hevde at med den målestokken som er brukt i «Skapelsen av Adam» i Michelangelos sirtinske kapell, ville den hvite mannen på dette bildet kunne karakteriseres som «gud» mens Togugu'a og de andre innfødte på fotografiet kunne karakteriseres som små «adam'er».

Klarne bidrar til å understreke dette inntrykket. Mens de innfødte er nakne bortsett fra et lite lendeleide, viser Bronislaw Malinowski sjøl – med unntak av hendene og det solbrente ansiktet – ikke så mye som en strime av sin egen nakne, hvite hud. Der han står i en utpreget poserende stilling foran kameraet er det langt mer nærliggende å ta mannen for å være en valig europeisk oppdagelsesreisende, enn skaperen av det moderne sosialantropologiske feltarbeidet.

På dette bildet – som det må være lov å gå ut fra at Malinowski sjøl har tenkt ut og arrangert, med sikte på å bringe med seg hjem et «Sjølportrett fra Trobriander-øyene» – bærer antropologen vår, helt i stil med datidas herskende kolonialbritiske mote, tropestøvler, knehøye gamasjer, monokkel og skinnende hvit tropedress; en tropedress som virker så ren og nyrøken at en skulle tro den nettopp var hentet fra det britiske renseriet i Port Moresby; om en ikke hadde visst at sivilisasjonens nærmeste utpost på den tida da bildet ble tatt befant seg flere dagsreiser unna med uttriggerkano, og at det ikke fantes andre fartøyer enn uttriggerkano på trobriander-øyene da.

Rudyard Kipling skal ha sagt at det er to ting som framfor alt kreves av en britisk koloniembetsmann, uansett hvor på kloden han befinner seg, og uansett hva som foregår omkring ham. Det ene er at han skifter på seg skinnende hvite, nyvaskede klær hver morgen, og det andre er at han drikker sin engelske te presis klokka fem hver ettermiddag.

Malinowski var ingen koloniembetsmann. Han var tuert imot en polsk eventyrer fra Krakow, som på østerisk pass slo seg til i måneder og år på noen uanselige små koralløyer i Stillehavet, britiske besittelser alt sammen; mens jevnaldrende briter og østerrikere slaktet hverandre i titusener i de europeiske skyttergravene. I prinsippet kunne han ha vært internert av kolonialadministrasjonen i Port Moresby. Han holdt seg da også så langt unna han kunne, både fra misjonærer og koloniembetsmenn.

Likevel er det noe ved Bronislaw Malinowskis holdning på dette fotografiet som tyder på at han har merket seg Rudyard Kiplings ord, der han skuer utover sine kjære trobriandere før han går hjem til kokken Ginger i tellet for å innta sin five o'clock tea.

utopi om frigjøringa av libido i menneskene. Også sammenliknet med Engels' teser i *Familien, statens og privateiendommens opprinnelse* er det mye ved Malinowskis funn på torbrianderøyene som er fascinerende – ikke minst med tanke på at han er den første feltforskeren som bevisst søker å skjære klar av «etnosentrismen» og «misjonærarven» som satte sitt preg på antropologien før ham.

I ettertid er det likevel lett å skjelve en viss romantiserende undertone, både i det bildet Malinowski gir av trobrianderne, og – ikke minst – i den måten dette bildet ble brukt på i debatten i mellomkrigstida, kanskje især gjennom Wilhelm Reich.

Dette utopiske bildet – bildet av det opprinnelige, naturlige, frigjorte mennesket, i motsetning til det moderne,

ødelagte, siviliserte mennesket, trållbundet av eiendommen, patriarkatet, den overmektige statsdannelsen og sitt eget muskelpanser – ble i Reichs fortolkning stående som et motbilde til nazismen og fascismen.

Reich – som praktiserte i Oslo en periode i 1930-åra som landflyktig fra Hitler-Tyskland, etter å ha blitt ekskludert både fra det tyske kommunistpartiet og fra den internasjonale organisasjonen av psykoanalytikere – fikk stor betydning for idéverdenen til bokollektivet i Homansbyen.

Myten om trobrianderne i det fjerne Asia, slik denne myten ble gjenfortalt i mitt oppvekstmiljø, kom til å prege meg fra tidlig av. I romanen forsøker jeg å drøfte hva som er realisme og hva som er romantikk i denne myten.

## Reich-striden

*Wilhelm Reich (1897–1957), «l'enfant terrible» i den psykoanalytiske bevegelse, var opprinnelig elev av Freud. 1934 til 1939 bodde han i Oslo og utviklet først karakteranalysen, siden vegetoterapi. Reich mente å ha oppdaget en tidligere ukjent energiform, «orgon». Denne oppdagelsen vakte motstand, og etter en opphisset debatt mistet han sin oppholdstil-*

*latelse i Norge og måtte flytte til USA. Reich ideer ble heller ikke godt mottatt i hans nye land. I 1954 ble hans terapautiske metoder forbudt og orgonenergien ble erklært ikke-eksisterende av en amerikansk domstol. Verkene hans ble brent. Men Reich tok ikke hensyn til dommen og døde i fengsel.*

*Det følgende er klipp fra pressedebatten om Wilhelm Reich i Norge 1938:*

**Aftenposten** 17. april 1938.

## Forslag til offentlig kontroll av bion-forsøkene.

Fra Wilhelm Reich.

Jeg har hevdet at hølsterilisert og glødet materiale under bestemte betingelser kan kultiveres, d. v. s. at det forholder sig på nøyaktig samme måte som pri-

mitive levende organismer. Mine motstandere hevder at dette ikke er sant, men de har ikke foretatt en omfattende og korrekt etterprøving av mine forsøk. Det vilde være en fordel om man kunde bli ferdig med de hensiktsløse diskusjoner, tolkninger og sammenligninger som i den siste tid er fremkommet i pressen. Derfor foreslår jeg at man gjennomfører nogen forsøksrekker offentlig, i nærvær av kompetente vidnere og under kontroll av en objektiv, sakkyndig kommisjon.

Kontrollforsøkene vilde kreve ca. 2–3 timers arbeide hver dag i 2–3 uker. En forberedende kommisjon kunde opstille betingelsene for gjennomføringen av forsøkene. Disse kan finne sted i mitt laboratorium eller i et annet dertil egnet laboratorium, men bare under anvendelse av mitt instrumentarium.

Sterilisasjonen av næringssubstratene og av de stoffer som skal brukes, kan foretas av kontrollkommisjonen, men jeg må selv lede gjennomføringen av forsøkene.

Wilhelm Reich.

## Dr. Reichs opholds- tillatelse.

Det medisinske fakultet  
finder at intet medisinsk  
hensyn gjør forlenget  
ophold nødvendig.

Ved nyttårstider utløp den opholdstillatelse som i sin tid blev gitt dr. Reich. Det er blitt innlevert ansøking om en forlengelse av opholdstillatelsen, og denne ansøking er underskrevet av flere personer.

Dr. Reichs utløpne opholdstillatelse gav ham anledning til å utføre videnskapelig arbeide, men ikke til å praktisere som læge eller analytiker.

Da ansøking om forlenget opholdstillatelse forelå, sendte Centralpasskontoret ansøkingen til Medisinaldirektoratet til uttalelse, og derfra blev den sendt det medisinske fakultet. Efter hvad det forlyder skal fakultetet enstemmig ha uttalt at det ikke foreligger noget medisinsk hensyn for en fortsatt opholdstillatelse.

Saken beror nu hos medisinaldirektøren, hvorfra den vil bli sendt departementet til endelig avgjørelse.

## Reich-striden. En erklæring fra professor Harald Schjelderup.

I en artikkel i siste hefte av Samtiden — omtalt i Aftenposten for 23. april — har magister Ingjald Nissen rettet et sterkt angrep på mig i forbindelse med min holdning overfor dr. Reich.

Magister Nissens artikkel gir et så helt misvisende inntrykk både av «vegeto-terapien» og av min stilling til forskjellige spørsmål og er så åpenbart preget av et rent personlig bestemt motsetningsforhold til mig at den har svært liten saklig interesse. Da imidlertid mitt navn også ellers har været nevnt i den siste tids pressediskusjon i forbindelse med «Reich-striden», vil jeg gjerne for å motvirke misforståelser få gi en kort erklæring til klargjørelse av min stilling til «Reich-retningen».

Jeg har aldri — slik som magister Nissens artikkel gir det inntrykk av — sluttet mig til Reichs «elektrofysiologiske seksualteori». Jeg har derfor heller ikke behøvet å gjøre noget «tilbaketog». En helt annen sak er det at der selvfølgelig ingen grunn var til å nekte en psykolog og læge i samarbeide med en

spesialutdannet fagfysiolog å utføre elektrisk hudpotentialmålinger i Psykologisk institutt.

Overfor Reichs «bion-forsøk» har jeg fra første stund av stillet mig meget skeptisk avventende, hvad jeg både har gitt offentlig uttrykk for og forlenget fremholdt overfor Reich personlig. Mitt standpunkt er imidlertid, at jeg — da jeg ikke selv er fagmann på området — før jeg fellor en endelig dom, vil avvente resultatene av tilstrekkelig omfattende og betryggende kontrollundersøkelser. Slike foreligger ennå ikke, hvad jeg tror professorene Kreyberg og Thjøtta selv vil være de første til å innrømme.

Min grunn til å «gå inn for Reich» og anbefale hans opholdstillatelse har altså hverken været hans elektrofysiologiske teorier eller biologiske undersøkelser, men den utvilsomt verdifulle innsats han har gjort på sitt egentlige fagområde, psykologien. Jeg tror jeg vil ha de fleste sakkynndige, som har de faglige forutsetninger for en videnskapelig etterprøving med mig, når jeg hevder at Reichs innsats er en av de betydeligste som overhodet i den senere tid er gjort i psykologien.

Denne min sterke anerkjennelse innebærer imidlertid ingen tilslutning til Reichs spesielle psykologiske teorier, enn si hans «seksualpolitiske» opfatninger. Hvis man med «Reich-retningen» mener hans «seksualøkonomiske» teori og den dermed sammenhengende Sex-

Pol-bevegelse, hverken tilhører jeg eller har jeg nogen gang tilhørt Reichs retning, men står tvertom i opposisjon til den. Min «gåen inn» for Reich er bestemt av de overordentlig fruktbare metodisk-tekniske impulser som han har gitt og som har åpnet tilgang til nye og meget betydningsfulle erfaringer.

Dr. Reich har efter min mening en egen mentalitet, som skaper store vanskeligheter for ham — en sjelden intuisjon og original begavelse, men så affektivt bestemt, at han ofte kan vise stor kritikkuløshet.

Hans begavelser art ligger vel i det hele nærmere kunstnerens enn den vanlige eksakt arbeidende naturforskers. Lett kan han komme inn på områder som han ikke tilstrekkelig behersker og det er meget mulig at han der til tross for sin store begavelse kan komme til å gjøre temmelig elementære feil og «blamere» sig.

Men selv om så skulde være tilfelle, og selv om der også ellers kan være meget ved hans opfatninger og hans virksomhet som vekker berettiget kritikk, bør man ikke av den grunn la sig forlede til å underkjenne den virkelig betydningsfulle innsats som han har gjort og som ikke er blitt det minste rokket ved den erklæring det medisinske fakultet har avgitt eller ved overlæge Scharffenbergs eller professoren Kreybergs uttalelser.

Harald Schjelderup.

### 3.

Den andre grupperinga jeg beskjeftiger meg med i romanen fant også en asiatisk utopi å knytte sine drømmer om en «ny verden» og en «ny type mennesker» til.

Også denne grupperinga kjenner jeg innenfra. Den slo gjennom hos oss på overgangen mellom 1960- og 1970-åra. Ette å ha opplevd at en slags total eksistensiell tvil på alle nedarvede konvensjoner og verdier gikk som en farsott gjennom ungdomsmiljøene, oppdaget jeg til min forbløffelse at flere og flere av mine egne nærmeste venner oppga «den altomfattende tvilen» og lot seg sluke av de norske rødegardistene. Disse rødegardistene – eller «sufferne», som de ble kalt – var den gangen ganske annerledes glødenne enn m-l-erne idag. De fant sin utopi i kulturrevolusjonens Kina, og denne utopien tillot ingen form for tvil og ingen form for tvisyn. Siden ble jeg sjøl en del av denne bevegelsen – en bevegelse hvis drøm det var å fornye marxismen, som hadde gått i forråtnelse i Øst-Europa, med utgangspunkt i maoismen og i de ryktene som hadde nådd oss om kulturrevolusjonen der borte i det fjerne Kina.

Hele mitt liv hadde jeg smilt litt hånlige av ungdomsdrømmene til foreldrene mine om å skape «nye mennesker». Nå dukket denne drømmen opp igjen, hos mine egne nærmeste venner. For en som alltid har vært en tviler og alltid har hatt mye tvisyn i seg, var det ikke noen lett prosess å la seg sluke av de norske maoistene, på den tida da maoismen framsto som en «absolutt» ideologi, en ideologi som pretenderte å gi svar på alle tilværelsens spørsmål. Likevel lot jeg meg altså sluke. Hvorfor? Kanskje framfor alt ut fra en følelse av at sånn som denne kloden ser ut, kan det ikke fortsette. En kan ikke leve i en sivilisasjon som later til å være programmert i retning av sin egen selvutsløttelse, uten å lete etter et alternativ. En kan ikke leve i en sivi-



如  
照  
如  
讀  
毛  
之  
席  
話  
示  
林  
彪

«Studer Formann Maos skrifter, følg hans lære og handle i samsvar med hans rettleiing.»

Lin Piao.

Faksimile av kamerat Piao's uttalelse i hans egen håndskrift. Gjengitt i den norske utgaven av «Sitater fra Formann Mao Tse-Tung» (1967).

# Solidarność

*Maos kinesiske kulturrevolusjon i 1960-årene og dagens Solidaritet i Polen: Er det bevegelser i slekt?*

lisasjon som er basert på prognosen om at flertallet av folkene på jorda skal gå til grunne, uten å lete etter et alternativ. Maoismen ble mitt alternativ – ikke fordi jeg noensinne opplevde den som en «absolutt» ideologi sånn som mange andre gjorde det, men fordi den i det minste ga noen forslag til svar – svarforslag som virket mer realistiske og framtidsrettede enn de andre mulige svarforslagene det fantes å velge mellom. Er det noe det tjuende århundrets historie har vist, er det at marxismen er i behov for en teoretisk fornyelse, så forråtnet som den i maktposisjon er blitt i Øst-Europa. At en slik fornyelse skulle komme fra et land i den tredje verden, virket logisk. Jeg hadde lenge kjent meg overbevist om at det ikke var i den gamle hvite høysivilisasjonen skjermert av sin teknologi og sine masseutslottelsesvåpen, på toppen av det brutale og frastøtende imperialistiske verdenssystemet, at nøkkelen til menneskenes framtid her på kloden lå. Ryktene som nådde oss i Europa om den kinesiske kulturrevolusjonen, så ut til å kunne være kimen til den teoretiske fornyelsen av marxismen jeg hadde vært på leting etter. Var det slik? Kanskje, kanskje ikke. Fortsatt ser jeg på maoismen som det mest interessante forsøket som er blitt

gjort på å fornye marxismen i vår tid, med utgangspunkt i de mange negative erfaringene vi nå har med marxist-leninistiske partier ved makten. Men kulturrevolusjonens fortrollelse som utopi er brutt. Det vi her i Vesten opplevde som en opprørs- og demokratiseringsbevegelse nedenfra, fra grunnplanet, skulle komme til å ende først med firerbandeepoken, deretter med Deng-epoken. Kulturrevolusjonen var et løsningsforsøk, men det var åpenbart ikke noen avgjørende løsning. «Solidaritet» i Polen er også en opprørs- og demokratiseringsbevegelse nedenfra, fra grunnplanet, som det fins mye spennende ved. Men først dersom vi er i stand til å granske erfaringene med den kinesiske kulturrevolusjonen og det polske «Solidaritet» kritisk, vil det være mulig å lære noe nyttig av disse to mest fascinerende forsøkene som er blitt gjort på å fornye den politiske teorien om opprør og frigjøring i de siste to tiårene.

(I resten av foredraget leste Haavardsholm fra sin roman *Store fri*. Først fra åpningskapitlet om Bronislaw Malinowski, deretter et avsnitt fra sluttkapitlet som drøfter romantiske drag i den radikale europeiske tradisjonen).

# Impotens og utopi

*Noen tanker om norske roman-skikkelser  
de siste 15 år*

*Av Carl Henrik Grøndahl*



*Carl Henrik Grøndahl er teaterkritiker i Aftenposten, redaktør i tidskriftet Dyade og ansvarlig redaktør for Acem Radio. Fra 1. januar 1984 er han kulturredaktør i NRK P2. Han har utgitt flere bøker om litterære emner og arbeider for tiden med et større verk om teaterestetikk sammen med Kjetil Bang-Hansen. Grøndahl har vært aktivt med i Acems meditasjonspedagogiske arbeid siden 1970.*

Fra de siste 10 – 15 års norske romaner husker vi som regel titler, konflikter, problemstillinger. Hovedpersonene husker vi for hva de representerer, ikke for hvem de er. De lever videre som representanter, som typer, ikke som mennesker.

Hva vi her snakker om, er forfatternes skikkelsesskapende evne. Jeg stiller spørsmålstegn ved det brudd mange hevder skal ha foregått med 60-tallsmodernismens marionette-skikkelser, som bare spilte roller regissert av strukturer og krefter utenfor dem selv. Jeg er ikke sikker på at det er skjedd så store forandringer. Heller ikke hos forfattere som bruker den tredje verden for å gi sine skikkelser frihet og armslag.

Det ville være uriktig å gjøre dette til et norsk problem. Mye kan tyde på at når vi møter få levende, ruvende skikkelser i moderne norsk litteratur, er en av årsakene utviklingen i europeisk jeg-følelse gjennom de siste fire hundre år. For å tydeliggjøre disse antydninger skal jeg bruke en modell hentet fra den kanadiske litteraturforskeren Northrop Frye. Jeg vil gjerne poengtere sterkt at det som her legges frem, er et arbeidsdokument, ikke noe fasttømt, gjennomarbeidet system.

Utsagn som kan virke dogmatiske, er tatt med for å skape konturer, ikke for å etablere sannheter.

I sin bok *Anatomy of Criticism* drøfter Northrop Frye en modusteori, «a Theory of Modes». Det kan være nødvendig å begynne med noen enkle utsagn for å antyde hva den går ut på.

Menneskelivet er formet av motsetninger og begrensninger, – fysiske, psykiske, sosiale, materielle, eksistensielle. Dette faktum er kunstens forutsetning. All kunst har våre motsetninger og våre begrensninger som utgangspunkt. Var det mulig for oss å virkeliggjøre alt vi er, var det mulig å leve lengslene, idealene og utopiene, trengte vi ikke kunsten. Begrensninger og motsetninger er altså fellesnevner for all kunst.

De interessante skiller oppstår når vi undersøker *hvilke* begrensninger og motsetninger kunstneren er mest opp-tatt av, og hvilke muligheter han gir sine mennesker til å overskride dem med sitt liv. En forfatter kan skape sine skikkelser i spennet mellom to ytterpunkter: På den ene side av skalaen er guddommen. På den andre side offeret. På den ene side den omnipotente. På den andre den impotente.

Disse er også ytterpunkter i de fem modi Northrop Frye setter opp. Skillet mellom dem er på ingen måte skarpt og absolutt. En romanskikkelse kan hente trekk fra flere ulike modi, men som regel vil hovedtyngden av hans grunntrekk plassere ham innenfor én modus.

1. Dersom hovedpersonen er av en annen art enn oss, altså kvalitativt forskjellig, og ikke bundet av de naturlover som styrer våre liv, er han et guddommelig vesen. Beretningen om ham er en myte i ordets vanlige betydning: Fortellingen om en gud. Første modus beskriver altså *den guddommelige helt*. Men selv om han ikke er underlagt de naturlover som begrenser vår utfoldelse, er ikke hans liv problemfritt. Også litteratur som frem-

stiller den guddommelige helt, har sin forutsetning i begrensninger og motsetninger. Hva myten gjerne kretser om, er tilværelsens grunnleggende ondskap. Balder myrdes av Lokes list. Kristus nagles på et kors.

Det hører vel til sjeldenhetene at moderne norske forfattere velger første modus. Det er ikke plass for guder i de mytologier vi skaper. Første modus forlater vi her.

2. Dersom hovedpersonen ikke er forskjellig fra oss i art, bare i grad, og samtidig behersker sine omgivelser og sin skjebne på en måte som er umulig for oss, er han helten i legenden, helgenfortellingen, folkeeventyret. Til forskjell fra den guddommelige helt er han et menneske, men hans handlinger er ikke bundet av de begrensninger som rammer oss. Han er hevet over våre natur- og sannsynlighetslover. Står han overfor avgjørende valg, handler han alltid riktig, instinktivt eller med hjelp fra høyere makter eller dypere krefter. Handler han galt, får han god hjelp til å gjøre alt godt igjen. Northrop Frye kaller ham «the romantic hero». I mangel av noe bedre har jeg valgt å kalle ham *den utopiske helt*, fordi han lever i den virkelighet som er utopiens: Han er fritatt for valget mellom godt og ondt, fritatt for vanskelige og konfliktfylte motsetninger. Hans tilværelse er problemfri eksistensielt sett, sammenlignet med vår. Den eneste begrensning han møter, er foranderligheten, det vil si tiden, eller mer bestemt døden. Den guddommelige helt handler ikke i tid. Hans handlinger eksisterer. Balders og Kristi død er ikke noe som har skjedd, men noe som stadig skjer. Den utopiske helt, derimot, er underlagt dødens begrensning. Vi kommer tilbake til ham.

3. Dersom hovedpersonen er forskjellig fra oss i grad, men uten å stå over naturlovene, er han en leder, en helteskikkelse, et geni. Han har autoritet, lidenskaper og handlekraft som

Nortron Frye;

*In the second paragraph of the Poetics Aristotle speaks of the differences in works of fiction which are caused by the different elevations of the characters in them. In some fictions, he says, the characters are better than we are, in others worse, in still others on the same level. This passage has not received much attention from modern critics, as the importance Aristotle assigns to goodness and badness seems to indicate a somewhat narrowly moralistic view of literature. Aristotle's words for good and bad, however, are spoudaios and phaulos, which have a figurative sense of weighty and light. In literary fictions the plot consists of somebody doing something. The somebody, if an individual, is the hero, and the something he does or fails to do is what he can do, or could have done, on the level of the postulates made about him by the author and the consequent expectations of the audience. Dictions, therefore, may be classified, not morally, but by the hero's power of action, which may be greater than ours, less, or roughly the same.*

Fra Nortrop Frye: «Anatomy of Criticism»

langt overstiger det vi kan mønstre. Men hans handlinger er ikke nødvendigvis riktige. Han kan ta feil. Det betyr at de valg han tar, er avgjørende og derfor interessante, kunstnerisk sett. Fordi han har en fremtredende og derfor utsatt posisjon i fellesskapet i kraft av person og egenskaper, får hans valg store konsekvenser for mange. I motsetning til den utopiske helt er han altså ikke fritatt for livets tragiske dimensjoner. Han er *den tragiske helt*. Han er hovedpersonen i de greske tragedier og i tragediene til Shakespeare og Racine. De begrensninger han bryner seg mot, er nettopp den frie vilje, valget. Den tragiske helt er i den posisjon at han må velge og han må handle, og han må gjøre det ut fra de forutsetninger han kjenner og de konsekvenser han ønsker. Men han møter sine nederlag nettopp fordi ingen fullt ut kan forutse konsekvensen av sine handlinger. Den tragiske helt

viser oss at tilværelsen ikke er rasjonell og ikke kan styres og beregnes i alle sine fasetter.

4. Dersom hovedpersonen er som oss, med stort sett de samme evner og muligheter til utfoldelse, de samme menneskelige potensialer, underlagt de samme begrensninger, er han *den realistiske helt*. Det skal altså bare være å undersøke oss selv, så finner vi ham.

5. Er hovedpersonen verre stilt enn oss, underlegen i evner, intelligens, mulighet til utfoldelse og til å leve sine motsetninger, møter han større og mer alvorlige begrensninger enn vi gjør, er hans virkelighet preget av utilstrekkelighet, håpløshet, absurditet. Denne skikkelsen har mange fasetter, alt etter hvilke begrensninger forfatteren legger vekt på. Northrop Frye kaller ham «the ironic hero». Etter min oppfatning dekker den betegnelsen bare én av mange funksjoner denne skikkelsen kan ha. Jeg har her valgt å kalle ham *den impotente helt*.

De begrensninger som former hans liv, kan være kroppslige – slik det er i mye moderne anglo-amerikansk dramatik. De kan være psykiske, bestemt av sosial posisjon, arv, miljø eller forklart ved andre forståelsesformer. Men felles for alle disse begrensninger i femte modus er at de ikke fremstår som selvforskyldt. De er ingen konsekvens av egne handlinger. I den grad litteratur i femte modus drøfter spørsmål om skyld for den lidelse hovedpersonen møter, fremstår den impotente helt som skyldfri. Skylden ligger hos andre, først og fremst hos fellesskapet. Skylden er ikke subjektiv. Den er ikke et av de livselementer den impotente helt må leve inn i sitt liv. Her ligger et vesentlig skille mellom fjerde og femte modus, mellom den realistiske og den impotente helt. Den realistiske helt bærer også subjektivt ansvar.

Disse fem modi utgjør ingen rett linje, men snarere en sirkel, der femte modus nærmer seg første. Balder og

Kristus er også ofre og bærer ingen subjektiv skyld. Det som særpreger f.eks. gresk mytologi, er at gudeskikkelsene henter trekk fra alle fem modi.

Det må være riktig å hevde at modernistene på 60-tallet plasserte de skikkelser de skapte, i femte modus. Geir Brevik i Dag Solstads roman *Irr! Grønt!* fra 1969 er en impotent helt. Han rår overhodet ikke over sitt eget liv, ikke engang over drifter og erotikk. Han er helt og fullt styrt av noe utenfor ham selv, synlige og usynlige strukturer som former ham, gjør ham til noe annet enn han egentlig er, gjør ham inautentisk. Geir Brevik er en marionett. Hans livskamp består i å bryte seg fri, forsøke å gjenkjenne seg selv.

Men det interessante poeng her er at Dag Solstads impotente helt også fremstår som realistisk helt. Dag Solstad skriver ikke om en som er verre stilt enn ham selv. Han skildrer ikke en som har fysisk eller psykisk handicap, en som er underlegen i evner og intelligens og ikke makter å bære ansvar. Geir Brevik er i samme situasjon som Dag Solstad selv. Han er med andre ord også en realistisk helt. Han har de samme muligheter til å mestre omgivelser og motsetninger som vi har. Han er omgitt av de samme stengsler vi kjenner fra våre liv.

For Dag Solstad er det altså ikke noe skille mellom den realistiske og den impotente helt i 1969. Det impotente er menneskets normale situasjon. Den realistiske helt er gjort impotent av alle forståelsesformer som kjemper om hans bilde av seg selv. Fjerne modus eksisterer bare som lengsler. Mennesket kan ikke se seg selv som annet enn det bilde andre tegner av det. Det kan ikke gjenkjenne sin egen subjektivitet fordi den er erobret av strukturer og mekanismer utenfor det selv. Mennesket kan ikke være seg selv. Eller som Dag Solstad sier: Det kan ikke være autentisk.

Dette er selvfølgelig en uholdbar si-



*Er impotens menneskets naturlige tilstand for Dag Solstad?*

tuasjon i lengden. Særlig for den som ikke lider under noe klart handicap, hverken fysisk eller psykisk. Det ligger da også nær å oppfatte denne situasjon som utgangspunkt for Profil-kretsens forsøk på å riste av seg modernismens impotente selvsentrering og stadige eksistensielle kriser. Man kan oppfatte hele Dag Solstads forfatterskap som forsøk på å komme seg ut av femte modus. Hans problem er at han må helt til andre modus, til den utopiske helt, for å finne løsninger som kan begeistre ham.

Det ville være rimelig å anta at forsøkene på å skape mer handlekraftige skikkelser, gi dem mer armslag, ville føre til en modusforskyvning fra femte til fjerde. Men overgang fra en impotent helt til en realistisk forutsetter akseptering av flere forståelsesformer. Jeg skal forsøke å gjøre det litt tydeligere, hva jeg mener.

Den impotente helt som ikke selv bærer noe av ansvaret for de begren-

ninger og motsetninger som former hans liv, er skapt av forståelsesformer som legger alle livets skapende, dynamiske sentra utenfor mennesket. Mennesket er i seg selv godt eller nøytralt. Det er de sosiale, økonomiske, kulturelle strukturer det lever under, som påfører det smerte, nederlag og uløselige motsetninger. De ytre strukturer, det fellesskap det er satt inn i, gjør mennesket potent eller impotent.

Det er vanskelig å se at dette menneskebilde kan skape noe annet enn den impotente helt – fordi det mangler den formende, erkjennende subjektivitet. Medmindre romanskikkelsen tilføres denne subjektivitet, vil han forbli impotent helt, uansett om de ytre strukturer forandres. Jeg skal bruke Erling Gjelsviks roman fra 1981, *Den som lever ved sverd*, til å illustrere hva jeg mener. Erling Gjelsvik sender sine impotente helter til nye strukturer i den tredje verden for å gjøre dem til realistiske helter. Det klarer han ikke.

*Den som lever ved sverd* handler om hva bergenser Jørn gjør i 1978. Han er 28 år, halvt spansk og inne i en krise fordi han er i ferd med å avslutte jusstudiene. «Jeg», sier han, «får sparken fra en vernet bedrift som Universitetet og må ta fatt på den lange marsjen gjennom tredemøllen (...) Klassestaten har ingen tilbud å komme med som frister meg, og jeg har ikke annet å tilby den enn juling. Allikevel er jeg uten å blunke i ferd med å forberede meg på minst førti års slaveri til beste for den samme foraktelige staten». (s. 14).

Den tanken holder han ikke ut. Sammen med sin kvinne, den 22 år gamle Siren, drar han til New York, derfra sydover i USA og over grensen til Mexico. I ti måneder farter de rundt i Sør-Amerika, treffer revolusjonshelter, smuglere og banditter og ender med å drive en ung, norsk nynazist til selvmord. De forlater den tredje verden og haiker til flyplassen i Dallas for å komme seg hjem. Før de rekker så

langt, blir Jørn slått ned og drept av to halvfulle amerikanere.

I Bergen lever Jørn som impotent helt i femte modus. Hans selvforståelse er at omstendighetene, omgivelsene ødelegger ham: «Jeg er intellektuelt doven fordi omgivelsene ikke stiller umiddelbare krav om skjerpet årvåkenhet. (...) Jeg er følelsesmessig avstumpet fordi jeg sjelden kommer i kontakt med folk som har krav på medynk. Jeg er dekadent, ikke av natur, men på grunn av omstendighetene. Jeg ønsker å kjempe, men orker ikke å ta opp kampen fordi truslene fra kapitalismen tilsynelatende ikke er presserende nok, ikke angår meg direkte. Som du forstår har jeg en viss selvvinnsikt, men den fører til liten forandring. Jeg er et ikke helt vellykket resultat av dannelsesprosessene i det senkapitalistiske Norge, men det rekker for styresmaktene. Selv føler jeg meg ganske lemlestet». (s. 259).

Jørn er ikke istand til å ha noen meningsfylt tilværelse innenfor rammen av det samfunn han lever i. Dette er 60-tallsmodernismens problem formulert ti år senere. Den realistiske helt er fortsatt gjort til impotent helt av samfunnet og lever i femte modus. Han er offer. Den eneste vesentlige forskjell i livsopplevelse mellom Geir Brevik i *Irr! Grønt!* og Jørn er at Jørn mener å ha full oversikt over de strukturer som gjør hans liv inautentisk, uegentlig. Han har skaffet seg en forståelsesmodell med et Samoa, med trobriandere. Men han klarer ikke leve motsetningen mellom drøm og virkelighet, mellom Bergen og sitt Samoa. Han må frykte. Erling Gjelsvik forsøker å skifte modus ved å ta Jørn ut av strukturene. Han og Siren drar ut på eventyr for å finne sine egne bilder av seg selv.

De havner først i New York, som selvfølgelig er verre enn Bergen. «Forhutlete mennesker i altfor tynne klær vandrer hvileløst omkring for å holde varmen. De snubler i beina til fyllekene og skyver horene ublidt unna; men-

neskelighet er et overskuddsprodukt og kjærlighet koster flekk: Slipp meg fram, mann, jeg er ensom, så jeg har nok med mine egne problemer». (s. 85).

Siren og Jørn får fort nok av USA. La «oss endelig dra inn i en virkeligere verden», sier Jørn (s. 124). Dermed skjer det. Idet de krysser grensen til den tredje verden, til Mexico, går de over i en virkelighet som ikke lenger er preget av femte modus, men av fjerde. Så enkelt var det. I Matamoros ser de samme fattigdom som i New York, her er barbeinte, blåfrosne unger, horer med oppblåst mage og dopselgere. Allikevel «følte Jørn og Siren uvilkårlig en dragning mot den rå vitaliteten som utfoldet seg midt oppe i all elendighe-ten. I skarp kontrast til folketomheten på de spøkelsesaktige boulevardene i storbyene oppe i nord, hersket det forhåpningsfullt menneskelig pågangsmot over tjasingen og krafisingen for utkommet i dette gjørmehullet». (s. 126).

Legg merke til ordbruken. Vitalitet, utfolde seg, pågangsmot. Den tredje verden har altså tilsynelatende hjulpet Erling Gjelsvik til å skape fjerde modus – en virkelighet der hans skikkelser har mulighet til å utfolde seg, virkeliggjøre noen av sine evner, leve et mer autentisk liv. Ettersom hverken Jørn eller Siren lider under fysisk eller psykisk handikap, men begge er ressurspersoner, må vi ha lov til å vente at de nå skal opptre som realistiske helter. De er ikke lenger omgitt av strukturer som skulle hindre dem.

Men etterhvert oppdager vi at de opptre på akkurat samme måte i Colombia som i Bergen. De driver omkring, drikker og røyker marijuana i solnedgangen, tenker de samme moteriktige, selvtenkende tanker, snylter på venner og driver med strømmen. Det eneste dagsverk de utretter, er destruktivt. De torturerer en norsk nynazist så langt og så grundig at han henger seg. Også det presses de til av omstendighetene. Nordmannen har myrdet deres gode venn, revolusjons-

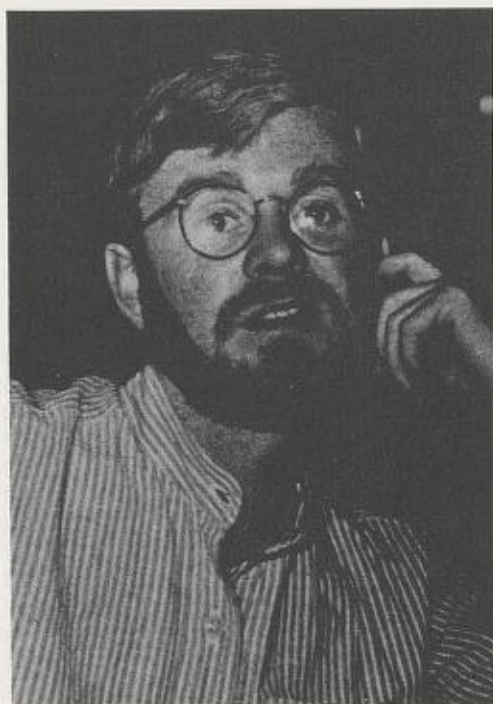
helten Orlando. Denne tortureringen, som overhodet ikke får konsekvenser for dem, er stort sett den eneste handling de utfører i den tredje verden som de ikke like gjerne kunne utført hjemme på Vestlandet.

Hva jeg forsøker å antyde, er at denne modus-forskyvning bare er et postulat fra forfatterens side, nettopp fordi den består av noe så abstrakt som å forandre ytre strukturer. Eneste måte denne forandring kommer til uttrykk på, er ideologisk farget opplevelse av at slummen i Mexico er langt mer vital og handlekraftig enn slummen i New York. Og at lidelsen i Sør-Amerika er langt mer løfterik enn lidelsen i Europa og Nord-Amerika.

*Den som lever ved sverd* viser altså at en forfatter kan ikke skifte modus bare ved å legge de ytre forhold til rette. Han må skape sine skikkelser ut fra andre og flere forståelsesformer. Han må la de mennesker han skaper, være uttrykk for en annen tro på individets mulighet til aktivt å være med på å forme sitt eget livsløp, være nyskapende, erkjennende etisk forpliktet og bære ansvar for egne handlinger og nederlag.

Nå ville det naturligvis være nokså drøyt, rent kunstnerisk, om Erling Gjelsvik hadde latt Siren og Jørn bli totalt forandret idet de krysser grensen til Mexico. Selv om vi opererer med et menneskebilde der individet utelukkende formes av ytre strukturer, må vi vel regne med et visst etterslep av gammel pregning etter at nye strukturer har startet sin forming. Har jeg forstått Lenin rett, er dette etterslep årsaken til at proletariatets diktatur skal være et nødvendig stadium på vei mot Utopia. Det er altså vel mye forlangt at Jørn og Siren skal opptre annerledes i Bolivia enn de gjør i Bergen.

La oss derfor se på dem av romanens skikkelser som er født og oppvokst i den tredje verden, i denne vitale virkelighet, og som altså ikke skulle være



*Det hjelper ikke at Erling Gjelsvik sender sine romanskikkelser til den tredje verden. De oppfører seg på samme måte i Columbia som i Bergen. De driver med strømmen både her og der.*

gjort impotente av industrikapitalistiske strukturer. Finnes det overhodet noen realistiske helter i denne romanen? Mennesket som handler aktivt ut fra en subjektivitet, fra motiver og impulser de gjenkjenner som sine egne? Er de istand til å bære ansvar og skyld for egne handlinger?

Det gjør faktisk det. Erling Gjelsvik skaper en realistisk helt, sannsynligvis uten å være klar over det. Han forsøker også å skape en tragisk helt uten å klare det.

I *Den som lever ved sverd* viser Erling Gjelsvik at man slett ikke behøver dra til den tredje verden for å finne mennesker av fjerde modus. Den eneste (med et lite forbehold) realistiske helt i romanen er nordmann, den nynazisten Siren og Jørn torturerer. Han overskrider den rolle omstendighetene presser ham inn i. Han innser at han har hatt valg og at han har valgt galt.

Idet Jørn og hans medhjelpere gjør seg klare til å myrde ham, gråter nordmannen. (Det er det eneste navnet han får i romanen). «Han innså plutselig med full tyngde at han i virkeligheten ikke eide noe av positiv verdi å klamre seg til. Hele livsinnholdet hans var negativt ladet, alle visjonene preget av dystre farger, hver eneste idé fundert på hat, forakt, bitterhet, misunnelse (...) Nazismen var den fullkomne hevn på en verden som ikke ville anerkjenne ham, elske ham, gjøre ham rik, gjøre ham mektig». (s. 442).

Han har altså fått en subjektivitet. Han er ikke den impotente helt som anklager omgivelsene, omstendighetene, strukturene for sin egen ulykke. Han er en realistisk helt som gjenkjenner sine motiver som sine egne og tar på seg ansvaret for sitt nederlag. Nordmannen tilhører en annen modus enn Jørn først og fremst fordi han er i

besittelse av egenskaper Jørn mangler fullstendig: Evnen til å angre, til å se sine subjektive forutsetninger.

Flukten til den tredje verden er altså ikke nok for at Erling Gjelsvik skal kunne skape en realistisk helt. Han må i tillegg ty til tortur, samtidig som han må la de handlinger og ideologiske valg den realistiske helt skal angre, være så allment akseptert avskyelige at oppgjøret med dem er nærmest uunngåelig og fullstendig ukontroversielt.

Mye kan tyde på at dette eksemplet er representativt. Jeg har ikke gjort noen systematisk undersøkelse, men det er ikke urimelig å anta at nærløsing av en rekke romaner fra toneangivende forfattere de siste 10 – 15 år vil kunne vise at der realistiske helter eksisterer, er de angrende skurker. Det normale er ikke at de positive hovedpersoner begår noen form for urett. Det normale er at de utelukkende blir begått urett mot. De positive helter er impotente helter. Bare de negative helter er realistiske helter.

Dette er åpenbart utilfredsstillende. Behovet for en modusforskyvning fra femte til fjerde, der den realistiske helt også kan være bærer av positive verdier, viser seg i at problemet er tematisert i litteraturen. Hovedpersonen Espen i Stein Mehrens skuespill *Den store søndagsfrokosten* fra 1976 slåss mot omgivelsene som hele tiden insisterer på å gjøre ham til impotent helt, blant annet ved å nekte ham å bære ansvar for en ulykke. Espen kjemper for sin rett til å være en realistisk helt, romme tilstrekkelig med subjektivitet og menneskelighet til også å bære det negative som del av seg selv. Den samme konflikt tar dansken Henrik Stangerup opp i romanen *Mannen som ville være skyldig* fra 1973, på norsk i 1981. Det må vel være rimelig å anta at det er det samme behov for modusforskyvning som har drevet Kaj Skaugen til å sette igang bruduljer med *Bazarovs barn*. Det de alle sammen

gjør, er å kjempe mot den jeg-følelse som preger vårt bilde av oss selv og våre muligheter: Hva er et menneske? Det er knust i mange biter ideologene kjemper om, og derfor impotent.

Dermed har vi skissert noen problemstillinger rundt femte og fjerde modus. Hva med tredje modus, den som rommer den tragiske helt? Altså lederen, geniet, eneren, hvis valg og handlinger kan få store konsekvenser for mange mennesker?

Jeg tror det må være riktig å hevde at i nyere norsk litteratur er det få spor etter ham. Den siste er muligens Ibsens Brand. Derimot finnes det mange eksempler på skikkelser hvis tragedie nettopp består i at de var eslet til tragiske helter, men ikke maktet å følge sitt kall. Det gjelder Rubek i *Når vi døde våkner*, det gjelder Erlend Nikulaussøn i *Kristin Lavransdatter* og hovedpersonen i *Olav Audunssøn*. I moderne norsk litteratur har Finn Alnæs gjort et forsøk på å gjenreise den tragiske helt med Brage Brageson i *Koloss* fra 1963, men helten sprekker under anstrengelsen og ender i galenskap. Jeg antyder at også Erling Gjelsvik prøver i *Den som lever ved sverd*. Han finner sin tragiske helt i den tredje verden.

I Colombia møter Jørn en mann som bærer det klassiske heltenavn Orlando, Roland. Gjelsvik knytter ham også til Rolands-kvadet med overskriften «Grev Roland blæs så blodet renn or munn». (s. 205). Orlando Cruz Herrera er professor, forfatter og revolusjonær helt. Etter beskrivelsen skulle han altså være en ener. Men etter at vi har møtt ham og sett ham utfolde seg, oppdager vi at han like gjerne kunne sitte på Wesselstuen i Bergen og delt forfatterens lett kjøpstanke om verden og livet over en halv pils. Denne revolusjonshelten blir brukt til å bekrefte en umoden 28-åring. Den store Orlando trykker den selvprektige og quasi-intellektuelle Jørn til sitt bryst, gjør ham til sin fortrolige, nære venn.

Stein Mehren:

**Bestefaren:** *Enhver egenskap som trer ut av fellesskapets avsløres, mistenkeliggjøres, jages som fritt vilt, enhver som mistrives i utjevningens velsignelser, blir betraktet – enten som gal eller som fascist ... Før dyrket vi seierherrene, for å slippe å ha et ansikt selv. I dag setter vi taperne på tronen. Av medlidenhet? Nei, for å slippe å sammenligne oss med det høyeste i oss selv. Det står stor makt bak dyrkelsen av de svakeste i samfunnet ... Blir de svake lykkeligere av det? Er det ikke bare de sterke og mellomsterke som blir frekkere? Frekkere av å sette frem sine krav i taperens navn ... Dette, mine damer og herrer, er den store revolusjon i vår tid. Destruksjonen av mennesket i menneskelighetens navn!*

(...)

**Espen:** *(...) Men her er ingen som tror på sin udødelighet. Her finnes bare tilgivelse og atter tilgivelse ... enhver handling er på forhånd ugyldiggjort av tilgivelse ... for når vi ugyldiggjør alle feilslåtte handlinger, så blir de storslåtte også ugyldiggjort ... noe vi på en måte ikke har gjort eller kan gjøre ... Vi kan gjøre hva som helst og så har vi likevel ikke gjort det ... vi er ikke virkelig til ... Og det var fra dette mareritt jeg ville våkne!*

*Fra «Den store søndagsfrokosten»*

«Kanskje oppfatter Orlando deg som en likemann? (...) Er tiden allerede kommet da vi to skal blande blod? Jørn kremtet. Han kjente at han ble rød. (...) «Er du klar over at jeg har oppfattet deg som min eldste venn fra første gang vi snakket sammen? mumlet han sjenert. (...) Da jeg traff deg, Orlando, var det som å møte igjen en savnet eldre bror». (s. 257).

Den tragiske helt fra den tredje verden blir altså gjort til en eldre bror av den impotente helt fra Bergen. Det hjelper nok litt på bergenserens potens, men det reduserer den tragiske helt nokså sterkt. Det eneste Orlando utretter i romanen, er å være svirebror, guide og vert for våre to eventyrere. Vi ser ham aldri utfolde sine egenskaper som leder. Orlando blir aldri noen tragisk helt.

Nå skal det i rettferdighetens navn sies at Erling Gjelsvik ikke er alene i sine problemer med å skape en tragisk helt. Mye tyder på at den tragiske helt representerer et kulturproblem. Han er besmittet. Han lukter av Nietzsche, av overmenneske. Jonas Fjeld, den blonde arier, er hans vrengebilde. I moderne norsk litteratur kan en litterær skikkelse vanskelig utmerke seg fordi han eller hun er i besittelse av personlige egenskaper, evner og handlekraft som gjør vedkommende til en ener, hever ham over oss. Han kan bare utmerke seg på grunn av ytre tilhørighet – fordi han er kvinne, fordi han tilhører arbeiderklassen eller en undertrykket minoritet. I U3 viser Kjartan Fløgstad at den tragiske helt er en umulighet. Alf Hellot er en ener. Det blir det bare tull av. Det forleder ham til å rote seg bort i et liv han absolutt ikke burde levet.

Det kan altså se ut som modus nr. tre ikke har noen plass i norsk virkelighet. Heller ikke, som Erling Gjelsvik viser, når norsk virkelighet flyttes til den tredje verden. Når teatrene setter opp tragedier, der nettopp den tragiske helt er hovedpersonen, blir de bare unntaksvis spilt i tredje modus. Sist Nationaltheatret spilte *Macbeth*, ble han fremstilt som plaget nevrotiker fra Oslo 3.

Tredje modus har altså etter alt å dømme satt enda færre spor etter seg i nyere norsk litteratur enn fjerde.

Hva da med andre modus, den utopiske helt? Han som fortsatt er menneske, men fritatt for valget mellom godt og ondt fordi han står over naturlovene og alltid handler riktig?

Den utopiske helt eksisterer ikke i den virkelighet vi har definert for oss selv. Ingen av de mennesker vi møter, er fritatt for problemer eller ukloke handlinger. Nettopp fordi den realistiske tradisjon står så sterkt hos oss, ligger det nær å anta at andre modus hørte til sjeldenhetene. Vi skulle altså tro at siste tilholdssted for den ut-

opiske helt i norsk litteratur var Asbjørnsen og Moe. Men det er nok bare delvis riktig. Det paradoksale er jo at sosialrealismen har trukket den utopiske helt inn i seriøs litteratur igjen. Egentlig er det helt logisk.

Den utopiske helt representerer drømmen om det rene, det ukompliserte, det virkeliggjorte, – drømmen om å slippe livssmerten, nederlagene, utilstrekkeligheten, motsetningene. Den drømmen er stadig levende i kulturen og bryter inn i litteraturen på ulike måter. I populærkulturen blomstrer den utopiske helt. Fantomet er ett eksempel. James Bond et annet. I de sterke utopiske strømninger som slo igjennom på slutten av 60-tallet, strebet store deler av en hel generasjon etter å leve i andre modus, etter å bli utopiske helter. Ny helgenkultus oppsto, og helgenskikkelsene kom som regel fra den tredje verden. Che Guevara den mest populære. De levende profeter, slike som Mao og Maharishi, var allerede utopiske helter, – ufeilbarlige og med visdom nok til å heve andre opp til samme modus. Heve hele verden opp til modus nr. to med tid og stunder. Espen Haavardsholm var blant dem som fant at enkelte nasjoner i den tredje verden allerede besto av utopiske helter, og han beskrev dem i *Historiens kraftlinjer* fra 1975.

En rekke mannlige forfattere fant også utopiske helter her hjemme, etter alt å dømme skapt med den hissige pusten fra aggressive feminister i naken. I flere romaner skrevet av menn de siste ti år fremstår kvinnen som noe nokså nær en utopisk helt. Ren, prektig, gjennomført fornuftig, alltid historisk korrekt i sine handlinger. Siren i *Den som lever ved sverd* er ett eksempel. Endel skildringer av norske industriarbeidere nærmer seg også modus nr. to, men det mest fremtredende trekk ved noen norske romaner i 1970-årene var at den utopiske helt ikke er et individ, men en mytisk, overpersonlig størrelse: partiet. Alltid i

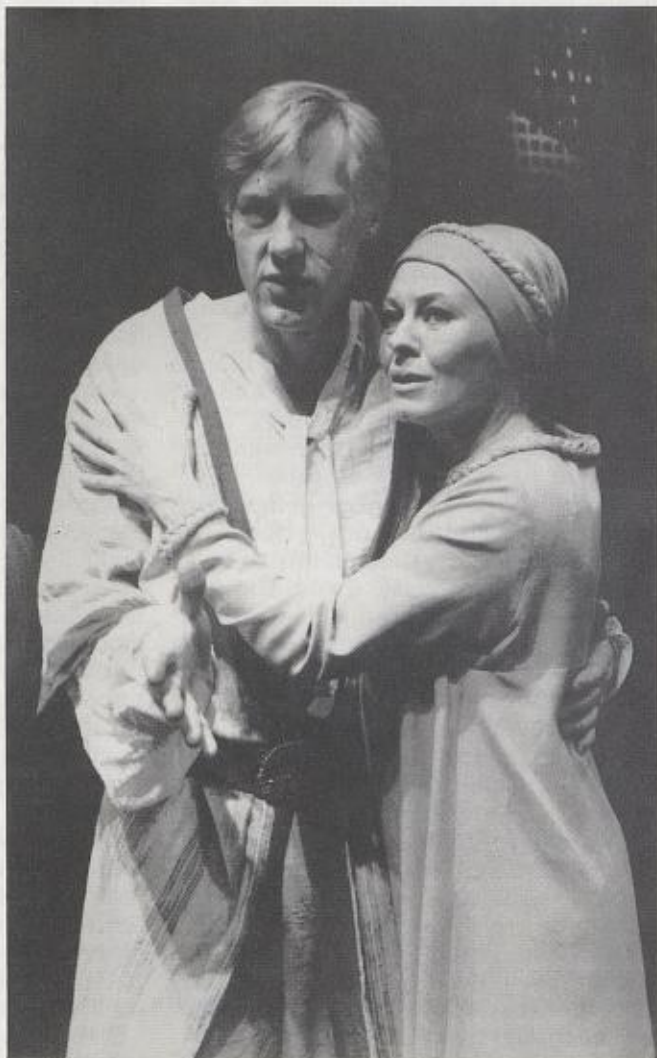
pakt med naturlovene og den historiske utvikling, stadig rensset for evnen til å gjøre feil. I 1970-årene var sannsynligvis AKP (m-l) den fremste utopiske helt i norsk litteratur.

Det er interessant å merke seg at utviklingen hos Dag Solstad består av modus-forskyvning på det overpersonlige plan. I romanen *Arild Asnes 1970* fra 1971 er AKP eller SUF(m-l) en utopiske helt. I *Gymnaslærer Pedersen* fra 1982 er AKP(m-l) blitt en tragisk helt. Partiet kunne feile og har feilet.

Min påstand er altså følgende: Forsøkene fra en del sentrale norske forfattere på å skape mer handlekraftige skikkelser enn 60-tallsmodernismens selvgranskende, kriserammede helter, har ikke vært udelt vellykkede. En årsak ligger etter alt å dømme i avvisningen av forståelsesformer og menneskebilder som gjør tredje og fjerde modus mulige. Denne avvisning har ført flere sosialrealister direkte fra den impotente helt til den utopiske. Det vil si at menneskets handlekraft blir knyttet til utopien, ikke til mennesket. I lys av utopien blir mennesket potent. Forsvinner utopien, blir mennesket igjen impotent. Denne veksling mellom femte og andre modus er logisk, etter som både den utopiske og den impotente helt er uten problematiserende og erkjennende subjektivitet. Den impotente helt kan bare virkeliggjøres som utopisk helt.

Denne avvisning av et mer omfattende og erkjennende menneskebilde er trolig også en av forutsetningene for det paradoks at en rekke forfattere, som ideologisk tror på muligheten av omfattende og dyptgripende forandringer, ikke har vært i stand til å skape levende, formende og handlekraftige romanskikkelser. I denne veksling mellom femte og andre modus er det vanskelig å tenke seg at det kan oppstå romanskikkelser vi husker for hva de er, ikke bare for hva de representerer. Den realistiske helt, derimot, virkelig-

*Etter 30 års fravær fra Nationalteaterets scene ble Macbeth oppført i 1982. Siden sist var Macbeth blitt en plaget nevrotiker fra Oslo 3. Sverre Anker Ousdal spilte Macbeth, Kari Simonsen Lady Macbeth.*



gjøres som realistisk helt. Det samme gjelder den tragiske helt. Det er litterære skikkelser fra disse modi som forblir levende i den virkelighet kunsten er med på å skape for oss.

Jeg antydnet i begynnelsen at problemet med å skape levende roman-skikkelser ikke er typisk norsk, men uttrykk for utviklingen i europeisk jefølelse. Ser vi de fem modi i histo-

risk perspektiv, synes det klart at europeisk litteratur i løpet av de siste femten hundre år har beveget seg fra første mot femte modus – i takt med oppsplittingen av mennesket.

I de greske tragedier flyter de tre første modi sammen, ettersom livsforståelsen ikke satte noe klart skille mellom det guddommelige og det menneskelige. Med kristendommen skilles

første modus skarpt ut, men mennesket er fortsatt skapt i Guds bilde. Rennessansens dyrkelse av fyrsten bringer tredje modus med den tragiske helt i forgrunnen, særlig i dramatikken. Med borgerskapet og middelklassekulturen utvikles fjerde modus. Femte modus, den impotente helt, oppstår for alvor med naturlismen i slutten av forrige århundre.

Årsakene til denne utvikling er gjenstand for mange og lærde diskusjoner. De er interessante, ikke minst fordi de tydeliggjør noe av forutsetningen for vår jeg-følelse, vår selvforståelse. Det vil føre for langt å komme inn på dem her, men de fleste ser ut til å enes om at linjen går fra Kopernikus, som tar mennesket bort fra dets plass som selvfølgelig midtpunkt i universet og skapelsen, via Darwin, som tar fra

oss troen på at vi er noe enestående blant alle levende vesener, og til Freud, som plukker fra hverandre det europeisk kultur hadde hatt som fremste adelsmerke etter at sekulariseringen satte inn for fullt med opplysningstiden: vår kritiske, rasjonelle fornuft. Vi er overlatt mange knuste spillbiter vi skal forsøke å gjenfinne oss selv i.

Det er denne reduksjon av mennesket, mennesket oppløst i utallige forståelsesmodeller, som former vår jeg-følelse – også i litteraturen. Hva jeg har forsøkt å antyde her, er at veien til å samle noen av bitene neppe ligger i reisen til fortiden, utopien eller den tredje verden, men i gjenoppdagelsen av mennesket. Og på den reisen finnes ingen snarveier.

# Å lære av kulturer og kolliderer med dem

*Refleksjoner etter en reise i Kina*

*Av Tor Edvin Dahl*



*Tor Edvin Dahl*

*er en av Norges mest produktive forfattere. Siden debuten i 1968 har han utgitt bøker innen nær sagt alle genrer unntatt lyrikk. Mest kjent er han for sine romaner fra norsk pinsevevnmiljø hvor han forsøker å skildre menneskets religiøse posisjon fra mange sider, like fra det erotiske til det ekstatiske. September 1983 utkom roman «Reisen» som blant annet er et forsøk på å prøve ut egne verdier i en kinesisk virkelighet.*

Utgangspunktet er en roman jeg har skrevet, *Reisen*. En bok som ble til på en for meg uvanlig måte. Vanligvis, og det har jeg vel til felles med de fleste forfattere; når man skal skrive noe bruker man stoff man har en viss distanse til, noe man har bearbeidet over tid. Oftest er det nødvendig med en slik avstand til stoffet for å kunne skrive om det. I dette tilfellet hadde jeg en ide til en story. Historien var frytelig enkel, så enkel at jeg var bekymret for den. Så oppdaget jeg at storyen hadde en parallell i et større politisk eller samfunnsmessig perspektiv. Det jeg i første omgang hadde hatt lyst til å skrive om, var hva som skjer når forventninger til samliv og kjærlighet viser seg ikke å bli innfridd, og man litt desperat begynte å lete etter andre alternativer. Det jeg oppdaget som en parallell, var at mange av oss på sytti-tallet hadde hatt veldig forventninger og stor tro på at samfunnsforholdene skulle forandre seg radikalt. Man var ikke nødvendigvis medlem av AKPml for å tenke i slike baner. Jeg husker selv hvor sterkt inntrykk det gjorde første gang – det var vel allerede på sekstitallet – jeg fikk høre om motkulturen i USA, blomsterbarn og kollektiver og så vi-

dere. Det ga oss en ny type håp. Et håp det er lite igjen av idag.

Dette var parallellen. Det jeg så gjorde var å dra til Kina. Ikke for å finne ut hva Kina er. Det jeg ønsket å beskrive var hvordan det oppleves å reise til et land man har hatt veldig forhåpninger til, et land man har trodd var blitt paradiset på jord, nesten, og så har man fått en mistanke om at slik er det ikke. Hvordan reagerer man? Ved å foreta denne kinareisen håpet jeg å finne stoff som kunne gi en ytre ramme til de indre opplevelsene og den indre utviklingen til hovedpersonene.

Da jeg ble spurt om å komme hit var jeg usikker, jeg mener rent prinsipielt at etter å ha vært fire fem uker i Kina bør man ikke si noen ting når man kommer hjem. Man bør holde kjeft, man vet ingen ting. Det gir seg selv når man ser på kartet eller slår opp i et leksikon. Kina er for stort, det er for motsigelsesfylt, det er for komplekst, til at en som tilhører en helt annen kultur kan komme tilbake til sitt eget land og si noe fornuftig. Egentlig ville det være uhøflig. Snur vi det hele på hodet er det kanskje lettere å skjønne hva jeg mener. Hvis vi skulle få vite at en kineser har reist rundt i Norge to-tre uker og pratet på nokså ubehjelpelig engelsk med en del nordmenn og deretter reist tilbake til Kina og skrevet en bok som het «Sannheten om Norge», ville vi si at det var nokså latterlig. Tenk bare på hvordan finnmarkinger reagerer når de opplever at søringer som har bodd i Finnmark ett eller to eller tre år reiser tilbake til Oslo og skriver sannheten om samene eller Finnmark eller lignende. Det skaper aggresjoner jeg godt kan forstå, og som svært ofte er berettigede. Samfunn er komplekse, de mekanismene som styrer dem er komplekse og man vet etter noen ukers eller måneders besøk egentlig alt for lite til å kunne si noe om dem. Allikevel sier vi ting hele tiden. Noe av det jeg synes er

interessant er *at* vi gjør det. Jeg har da spurt meg selv: *Hvorfor?* – og skal starte med et forsøk på noen svar.

Når vi snakker om alle disse landene og alle disse stedene vi har vært i, *hva* er det egentlig vi utbrer oss om? En forklaring kan være denne: Når vi besøker land som er svært annerledes enn våre egne hva gjelder historie, politisk ordening, kulturtradisjoner osv, er det – ikke minst for intellektuelle og kulturarbeidere – et resultat av at man er blitt en form for politiske pilgrimer. Forskjellen mellom Bjørnson og oss, er at Bjørnson kunne reise rundt i Norge og forstå sin samtids Norge og bli hørt når han uttalte seg om det. Bjørnson opplevde det helt sikkert meningsfylt å slåss for den ene eller andre politiske saken. Slik opplever ikke dagens forfattere *sin* situasjon. Vi har fått en utvikling i retning av et skille mellom «*utøvende*» og «*teoretisk*» politikk. Og der foretrekker kulturarbeideren og den intellektuelle den teoretiske, og blir veldig bekymret eller veldig skremt over det som skjer innenfor den utøvende politikken. Den utøvende politikken er blitt et yrke. Et beinhardt yrke, sågar. Konkuranse er sterk og må finne seg i å bli skitten på hendene. Man må foreta kompromisser og man må være villig til å gå inn for ting som man kanskje ikke har så veldig lyst til å gå inn for. Den intellektuelle og kulturarbeideren – som mer har sansen for teoriene og perspektivene, for det motsetningsfylte, og som kan være redd for å gå inn med absolutte standpunkter i helt konkrete saker – føler seg lett uvel som politisk valgtaler.

I tillegg er det meste av troen på og respekten for den intellektuelle «*guru*en» borte. Det er ikke den samme aura omkring en stor intellektuell som henvender seg til publikum og til velgere og til politikere og sier et eller annet – som det var på Bjørnsons tid. Man foretrekker å smile litt overbærende og si at dette var jo vakkert og perspektivrikt, men her holder vi på

med konkrete saker, og det er egentlig ikke noe for deg. Når franske politikere hørte på filosofen og forfatteren Jean Paul Sartre var de selvfølgelig imponert, men når han begynte å snakke konkret om politikk syntes man ikke det var fullt så interessant. Den intellektuelle og kunstneren er blitt en fremmed i sitt eget samfunn, følgelig reiser man utenlands. Reisen blir en brekkstang, en umulig snarvei til «autoritet».

I tillegg har vi det jeg opplever som den vestlige intellektuelles selvhat. For de fleste intellektuelle er det et problem å være privilegert. Man synes det er ubehagelig at man er så rik, at man har såpass mange fordeler, at man har sjansen til så god utdanning osv.

Man vet at fordelene kommer av at den vestlige kultur i sin tid utbyttet store deler av kloden. Man vet at mange rike land – og Norge er ett av dem – gjerne sier at de vil utviske forskjellen mellom rike og fattige, men at de i praksis fortsatt gjør det de kan for å *forbli* rike, på fortsatt bekostning av de fattige. Om det – på det politiske planet – skjer bevisst eller ubevisst, er ikke så interessant. *Hos den intellektuelle som ser dette, og som føler trykket fra tidligere tiders imperialisme, skapes et selvhat. Et hat til den situasjonen man står i, den sosiale og samfunnsmessige konteksten*» man har.

Dette, parret med forakt for praktisk politikk, gjør at man drives mot andre kulturer med helt andre ordninger og ikke minst mot kulturer man føler man har «behandlet dårlig» enten i nåtid eller fortid. Det kan være u-landene, det kan være samene, det kan være sigøynerne. Man går ut og skal redde eller støtte eller omfavne, ut fra i og for seg hederlige og rimelige motiver.

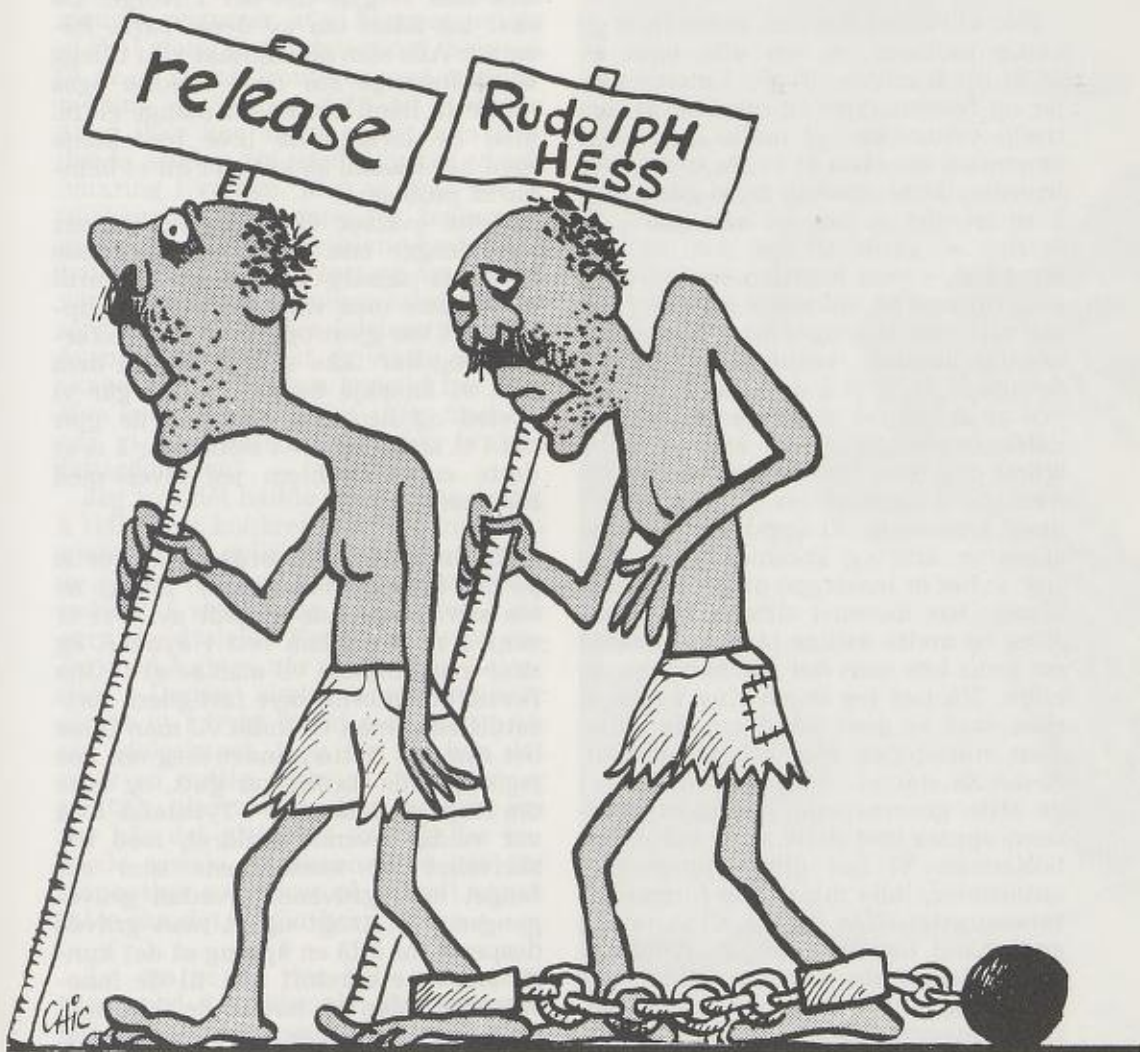
Noe jeg opplever som skremmende i dette er tendensen til å hoppe fra det ene til det andre engasjementet. De undertrykte «forbrukes». Man interesserer seg en stund for ett samfunn eller én kultur, så har media mistet

interessen og den intellektuelle må finne en ny kultur – et nytt «produkt».

Et annet moment som gjør den intellektuelle til en reisende, er drømmen om forandring. Denne drømmingen er svært karakteristisk for intellektuelle og kulturelle. Den knytter seg til en tradisjon de intellektuelle har arbeidet innenfor ganske lenge, nemlig utviklingsoptimismen. Men den farges også av en helt motsatt strømning, en tilsvarende kulturpessimisme. På den ene siden: en tradisjon som sier at vi skal arbeide for å få tingene bedre, på en annen side en tradisjon som går ut på at Romerikets undergang vil gjenta seg. Denne dobbeltheten kan ha noe med den intellektuelles selvhat å gjøre. Man synes egentlig at det norske samfunnet burde gå under, som en straff for at det norske samfunn har vært med på, indirekte og direkte, i tidligere tider og eventuelt også i vår tid.

Kombinasjonen av utviklingsoptimisme og kulturpessimisme var særlig framtreddende i den amerikanske motkulturen. Den er også framtreddende innenfor marxismen, og jeg har oppdaget at den finnes også innenfor de mest populære religiøse bevegelsene, f.eks. bahai-religionen.

Når vi går til helt andre samfunn og helt andre kulturer er det også fordi man trenger håndfaste symboler, noe konkret å vise til, *forbilder*. Ulike perioder har funnet ulike symboler: Sydhavsøyene, Russland, Cuba – og Kina. Igjen synes jeg dette blir litt problematisk, for igjen ser vi en speiling av den rastløsheten vi ellers kritiserer i vårt eget samfunn: Vi sier gjerne at utryggheten er et produkt av kapitalismen, fordi kapitalismen stadig krever at man skal kunne flytte på folkemasser av hensyn til produksjon og profitt. Samtidig er altså de intellektuelle med sine stadige drømmer forandring, med stadig nye symboler, nye forbilder og nye ideer, med på å forsterke rastløsheten og utryggheten. Om



Gjennom århundrene har europeere sett på sin kultur som den ypperste. Hele den imperialistiske tankegang bygde på denne forutsetning om overlegenhet. Det har nok ført til at mange mennesker i den tredje verden har strukket seg langt etter Vestens idealeer. Dermed mister mange feste i sin egen virkelighet.

Når den vestlige intellektuelle i dag ser hva hans kultur har gjort rundt om i verden, fører det til selvhat. Vestens samfunn burde gå under, som straff for overtramp.

det ikke er galt, er det i hvert fall problematisk.

Når vi vender oss mot andre land og andre kulturer, er det ofte også av frykt for framtida. Vi går i atommarsjer og fredsmarsjer og har lest at den tredje verden kan gå under i sult. Det skremmer oss sånn at vi går ut for å se hvordan dette egentlig er, vi går ut for å se om det er noe vi kan gjøre. Vi styrter av gårde til noe som er helt fremmed, – men hvordan tror vi at vi skal skjønne så voldsomt mye mer om oss selv når vi stuper ut i noe som i utgangspunktet nettopp er svært fremmed. Skal vi i det hele tatt lære noe av det så må vi komme til bunns i dette fremmede, se de kreftene som styrer det, men i steden har vi en tendens til å skumme en slags «fløte» i dette fremmede. Vi oppdager trekk vi synes er bra, og kommer tilbake og tror at her er løsningen på problemene. Mange har kommet tilbake fra f.eks. Kina og andre østlige land og snakket om hvor bra man der tar hånd om de eldre. Nå har jeg ingen ting i mot at man skal ta godt hånd om de eldre. Men situasjonen blir litt paradoksal: Historisk står vi i en tradisjon der vi i de siste generasjoner har gjort voldsomt opprør mot dette at de eldre skal bestemme. Vi har gjort opprør mot autoriteter, ikke minst alle former for farsautoritet. Når man i Kina tar så godt hånd om de eldre, er det fordi man tillegger de eldre en veldig stor betydning, innflytelse, det er de som skal bestemme. Dette gjelder på familieplanet, det gjelder på det politiske plan. Se selv på fotografier av de kinesiske lederne, ungdommer er det i hvert fall ikke man ser!

Det har sine sider dette å beundre de eldre. I den kinesiske grunnloven er det fastslått at barna skal ta seg av sine foreldre. Når man samtidig innfører veldig streng barnebegrensning, vil man om ganske kort tid komme i den ubehagelige situasjonen at man

har mange eldre som skal tas hånd om. Ikke av staten eller med statlige midler slik som vi gjør det her i Norge. De skal tas hånd om av deres barn. Resultat: Alle som har inntekt vil i tillegg til å forsørge sin egen familie også måtte ta hånd om nok så mange eldre. Med de forholdsvis lave inntektene man har i Kina, så kan det bli et beinhardt problem.

Dette overser vi imidlertid, vi går ikke lenger enn til å beundre disse landenes omsorg for sine eldre. Fordi at vi sliter med vårt eget skyldkompleks? Vi har gjort opprør mot våre foreldre og har ikke så mye tid til dem som vi kanskje burde. Derfor går vi avsted og beundrer hvordan de gjør det i et annet land – i steden for å si at dette er et problem jeg lever med hjemme i Norge.

En annen ting: Hvordan reagerer vi på den fattigdommen vi ser? Mange av oss sier: Dette har vi godt av. Det er sunt å se fattigdom rett i øynene, og drar man til Kina vil man se at i Kina finnes det enormt mye fattigdom fortsatt. Reiser man til India vil man finne det samme. Dette minner meg om noe jeg opplevde da jeg var gutt, og leste om en gruvekatastrofe i Tyskland. Den var veldig levende skildret, med beskrivelser av menneskene som var fanget nedi gruvene, hvordan gruvegangen var stengt og at man gravde desperat for å få en åpning så det kunne strømme surstoff ned til de innesperrede. Men så hadde de ikke nok folk, og etter en hvis tid fant man ut at nå måtte de innesperrede være døde, og så ble det ikke gjort mer. Jeg husker hva jeg tenkte: Hvorfor i all verden reiste ikke alle mennesker på jorda til dette stedet i Tyskland og gravde? Hadde alle vært der og gravd, ville man fått inn surstoffet i tide. Men alle gjorde ikke det. Hvorfor? Hvorfor styrter ikke alle til og redder når man har hungerkatastrofer? Ja, det har sørgelig mange forklaringer. Det har å

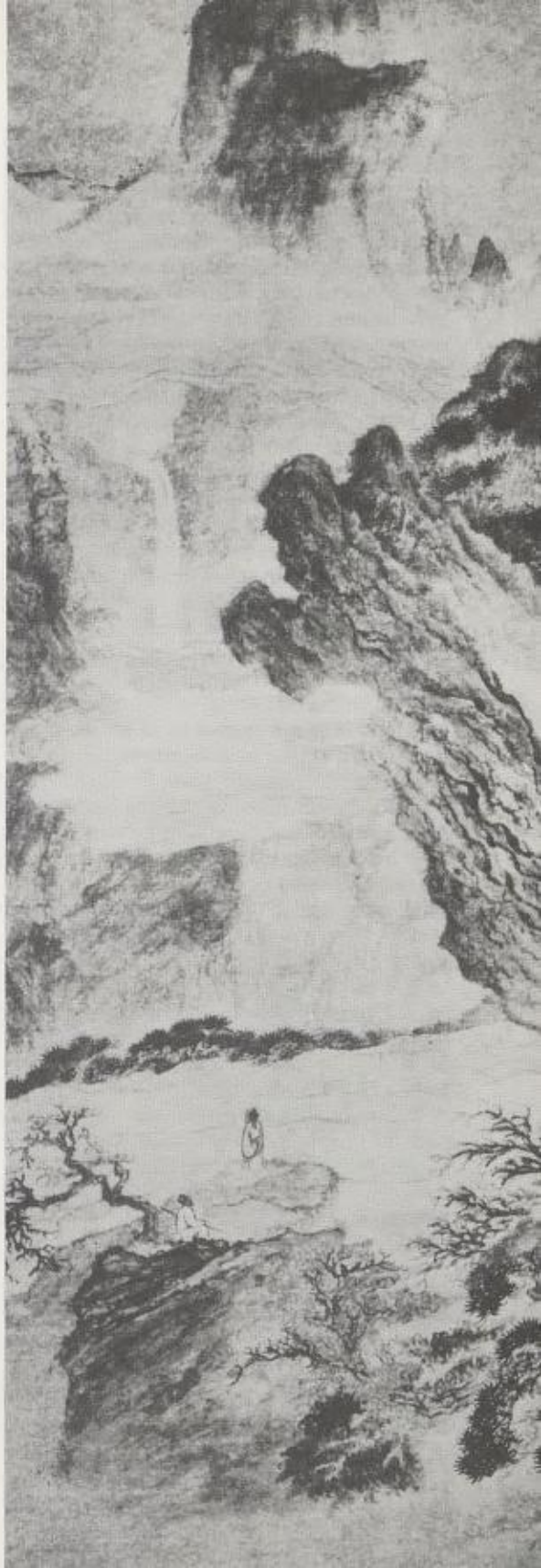
gjøre med at vi alle sammen står i våre jobber, at vi har en viss begrenset mengde ressurser, at vi har mange ting vi skal gjøre, forpliktelser osv. Selv om vi av og til konfronteres med grusomme ting, er vi så bundet i det vi selv er at vi ikke kan styrte rundt som reddende engler fra sted til sted rundt omkring i verden. Men vi syns det er ubehagelig. Hver gang jeg tenker på gruvekatastrofen i Tyskland husker jeg tydelig hvordan jeg satt og syntes det var ille at jeg ikke kunne reise dit ned og gravd. Noe av den følelsen mener vi åpenbart fortsatt at er viktig å gjen-skape. Men – hvilken hensikt har det? Hva lærer det oss? Hva skjer med oss når vi konfronteres med den brutale fattigdommen?

Jeg tror det hadde vært vel så nyttig å reflektere konkret over hva man kan gjøre på det politiske, samfunnsmessige plan – og hva man kan gjøre som individ, i stedet for å velte seg i sin egen skyldfølelse. For det er det vi ender med å gjøre, når vi opplever fattigdom. Denne skyldfølelsen munner gjerne ut i frykt for at man må gi fra seg kjøleskapet. I og for seg kan det være en nyttig reaksjon, men den er politisk uinteressant. Den hjelper oss lite når det gjelder å arbeide for bedre sosiale og økonomiske kår for mennesker som lever på en helt annen måte enn det vi gjør her i Norge.

La oss se på noe helt annet som skjer med den reisende: Han skjerper sitt eget sanseapparat. Jeg tror det er noe av grunnen til at nettopp forfattere og kunstnere har vært de som har reist mest. De har oppdaget denne me-

*Vi reiser for å fornye oss selv. I et annet land er verden annerledes. Landskapet ser forskjellig ut, trærne, skyene, menneskene, stemmene. Våre sanser våkner – vi ser og hører mer. Kommer ut av sløvheten. Det reelle problem er hvordan vi hjemme skal unngå nedsløvningen av vårt sanseapparat.*

*Bildet til høyre viser detalj av Tao-Chi's: Fossen i fjellet Lu (17.–18. årh.).*



kanismen og har sett hvor nyttig den kan være for dem. Når vi rives ut av det sedvanlige, når vi ikke er bundet til de faste ritualene, stå opp om morgenen, bla i avisen, se de samme menneskene på trikken eller bussen osv. vil sansningene våre fungere for oss på en helt annen måte. Fra vi står opp vil vi se ting som er uvante og som vi registrerer og opplever på en helt spesiell måte. Det føles som en fornyelse. Når vi reiser, er det med andre ord for å fornye oss selv. Det spørsmålet vi da flykter fra, er dette: Hvordan skal vi forholde oss hjemme for å unngå denne nedsløvningen av vårt eget sanseapparat? Dette er det *reelle* problemet, det at vi i så liten grad er i stand til å bearbeide på en nyttig og fornuftig måte de sansninger vi mottar hver eneste dag.

Noe av forklaringen ligger i det at vi blir så voldsomt bombardert av informasjon. Mange av oss er blitt helt avhengig av dette bombardementet. Når vi sitter på trikken leser vi alle reklameplakatene. De må helst være nye. Det verste vi vet er å lese en reklame vi har lest en gang før. Det skal stadig være nye nytt. Denne merkverdige narkomanien sløver oss, og gjør oss stadig mindre skikket til å bearbeide, virkelig *forstå*, hva slags informasjon vi tar til oss. Den gjør oss ute av stand til å finne ut hva som er fundamentalt og som kan bli en basis å arbeide ut fra: Hvilke verdier man står for, hva man velger å slåss for.

Forbrukersamfunnets aktive, menn som kvinner, arbeider med det for øye å utnytte fenomenet maksimalt: I butikker, i media, på idrettsarenaer, på gater og veier. Og vi sløves enda mer effektivt.

Vi kan gjerne si dette er «samfunnets skyld», men det er også klart det er noe vi selv kan gjøre noe med, noe vi kan velge om vi vil være med på. Vi kan velge om vi hver morgen skal lese så og så mange aviser, om vi skal la oss trekke med i hva som går i TV og så

videre. I stedet flykter vi altså til andre land for – noen uker – å gjennoppdage vårt eget sanseapparat og våre egne muligheter for å bearbeide sansninger og komme fram til nye ideer eller eventuelt avklaring av vårt eget verdigrunnlag. Men er et fremmed land alltid det beste stedet?

Hva er det egentlig vi søker? Jeg tror det er en form for utfrielse. Her har jeg lyst til å trekke fram en teori utarbeidet av noen amerikanske forskere. Disse forskerne hadde studert mennesker som ble trukket inn i lukkede religiøse miljøer. Forskerne ble slått av hvor drastisk de brøt med sin vanlige sosiale kontekst og hvor villige de var til å gå inn i en helt annen type samfunn. Her møtte de veldig strenge adferdskrav. Hvorfor var de villige til å gjøre dette? Teorien som ble lansert, gikk ut på følgende: Den amerikanske, vesterlandske kultur var blitt så kompleks, så skremmende, så mangetydig, at folk følte at den var noe de ikke lenger greide å håndtere. Ved å søke inn i lukkede, autoritære miljø, falt de tilbake til et tidligere stadium, med en far eller mor, kanskje helst begge deler, som sa hva du skulle gjøre, som kontrollerte alt og ga klare beskjeder om hvordan alt skulle være. Dette ble ikke opplevd som et tap av frihet, men tvert imot. For første gang på mange år følte folk at de *kunne gjøre noe*, mens de i det komplekse samfunn hadde vært så skremt av motsetningene at de var blitt handlingslammet.

Jeg er så frekk at jeg tror at når intellektuelle kulturarbeidere flykter ut av sine egne samfunn er det noe lignende som skjer. De flykter fra det komplekse til noe som bringer dem tilbake til en slags uskyldstilstand. Den kan være religiøs, den kan være politisk, den kan være personlig. Det er i og for seg ikke det vesentlige. For at uskyldsopplevelsen skal bli så sterk som mulig, foretrekker de å oppleve andre kulturer som veldige «rene»,

veldig uskyldige, veldig ubesmittede – og mer «ekte». Dette har slått meg igjen og igjen i den kulturkollisjonen jeg har hatt sjanse til å studere mest inngående, nemlig kollisjonen mellom den samiske og den norske kultur. Dere husker sikkert alle hva som skjedde da for noen år siden fikk et sametelt plassert utenfor Stortinget. Dette var en handling som appellerte voldsomt til by-intellektuelle i Oslo. De fikk akkurat den opplevelsen de hadde ønsket seg: Her satt de enkle, primitive samene og satset alt for å redde elva si. Det var så vakkert, så uskyldig, så rent. Så ble da også samene omfavnet – av media, av venstre-radikale, av alle som håpet og lengtet etter noe enkelt og entydig.

Men bildet de dannet seg, var falskt. Den samiske kulturen er kompleks, motsigelsesfylt. I den grad man kan snakke om en samisk kultur, er det i hvert fall i Norge en blandingskultur. Forskjellige verdier og forskjellige tradisjoner flyter sammen og danner stadig nye mønstre. Det er nokså problemfylt for de fleste samer.

Hvordan opplevde så samene «omfavnelsen» utenfor Stortinget? De som sto litt på avstand skjønte lite eller ingenting. De som var aktive, fikk – for noe uker – et helt nytt bilde av seg selv. De var helter – så lenge det passet det norske mediasamfunnet. Det som virkelig skjedde, var en ny og snedig form for kulturimperialisme. De som omfavnet samene vil si at de nettopp ikke var imperialister. De kjempet for at samene skulle få sitt eget, at samene skulle «reddes»! Men denne nye formen for imperialisme fungerer nettopp slik: I stedet for å undertrykke, skal vi redde. Men det er *vi* som skal gjøre det. På *våre* premisser. Ut fra hva *vi* tror og mener om samer og sigøynere og all verdens fattige og undertrykte. Sentralt her er forestillingen om at de andre kulturene har noe bedre og finere på et eller annet plan, politisk, sosialt eller menneskelig. Det er dette

som skal omfavnes og reddes. Og så får man den voldsomme backlashen som kom da Altaaksjonen var over. Plutselig var ikke samene interessante lenger. De norske studentene dro tilbake til Oslo og fortsatte studiene sine. Mens samene ble sittende igjen der. Samene hadde trodd at Norge endelig hadde innsett hvor mye urett som var blitt gjort. Og dette var det verste de samiske aktivistene noensinne hadde opplevd. Det var verre enn isfronten de ble møtt av i femtiårene, da noen få samer gikk aktivt inn i det norske politiske apparatet og begynte å snakke om samiske krav. Det var hardt. De som kjempet ble uglesett i sitt eget samfunn. Men det var på en måte mer redelig. Det var faktisk sånn Norge var – og er. Da man da fikk omfavnelsen fra romantiske intellektuelle, oppsto en *uredelig* situasjon. Den skapte veldige forventninger, et falskt bilde av forholdet mellom den samiske og den norske kulturen.

La meg ta et helt annet eksempel: Da Mao døde gråt i følge opplysningene en og en halv million mennesker utenfor Den forbudte by. Det gjorde inntrykk. Hva tenkte vi? De fleste følte vel at disse kineserne måtte ha hatt et forhold til Mao som var annerledes enn *vårt* forhold til *våre* politiske ledere. Det var gripende og storslaget – annerledes, eksotisk og uforklarlig. Det forsterket forestillingen om at kineserne hadde grepet noe vi ikke hadde grepet. I ettertid har det imidlertid slått meg at jeg selv en gang opplevde noe lignende: Det var da jeg for mange år siden så Haakon VII gravferd i Oslo. Mange mennesker gråt. Hva var det de gråt for? Haakon VII hadde vært et symbol for nordmenn under krigen, men de siste årene av sitt liv hadde Haakon den VII vært en svært perifer fjern figur, et symbol, et bilde – uten makt og uten reelt, offentlig liv. Likevel sto altså folk der og gråt. Mener jeg at det var galt av dem å gråte?



Nei. Jeg mener bare at gråtingen *politisk* sett var et i beste fall uinteressant fenomen. Det sa ingenting om nordmenns forhold til utviklingen i Norge.

Likevel blir slike hendelser, som har et sterkt *emosjonelt* innhold, lett mer viktig for oss enn reelle samfunnsmessige og politiske forhold. Dette emosjonelle *braker* vi etter egne behov, fortolker og tilpasser, gjør det til en del av en kulturfiksjon.

Nå tror jeg at når det gjelder Kina, skader det ikke kineserne hva vi gjør eller mener om dem. Jeg tror de tar det med fatning. Jeg hørte om en amerikaner som hadde vært med på vennskapsreise før firerbanden var blitt avslørt, og som hadde fått mange vakre beskrivelser av hvordan alt var. Så kom han igjen noen år etterpå og møtte den samme guiden som forklarte hvor forferdelig det hadde vært under firerbanden. Da innvendte amerikaneren: «Du sa noe helt annet første gang jeg var her». Den kinesiske guiden gav ham følgende svar: «Men det var jo det du ville at jeg skulle si!»

Jeg har en mistanke om at kineserne ikke er så veldig forskjellige fra oss når de møter utlendinger. Vi viser dem det vi tror de har lyst til å se. Vi sier ikke *sannheten*. Vi forenkler og idylliserer og lar turistene få bestyrket de teoriene han eller hun allerede har. Hvorfor? Fordi det er det letteste.

For å summere: Jeg tror våre reiser svært ofte er en slags livsløgn. Et møte med oss selv der vi kanskje – med litt hell – kan få luftet ut litt gammelt åndelig slagg.

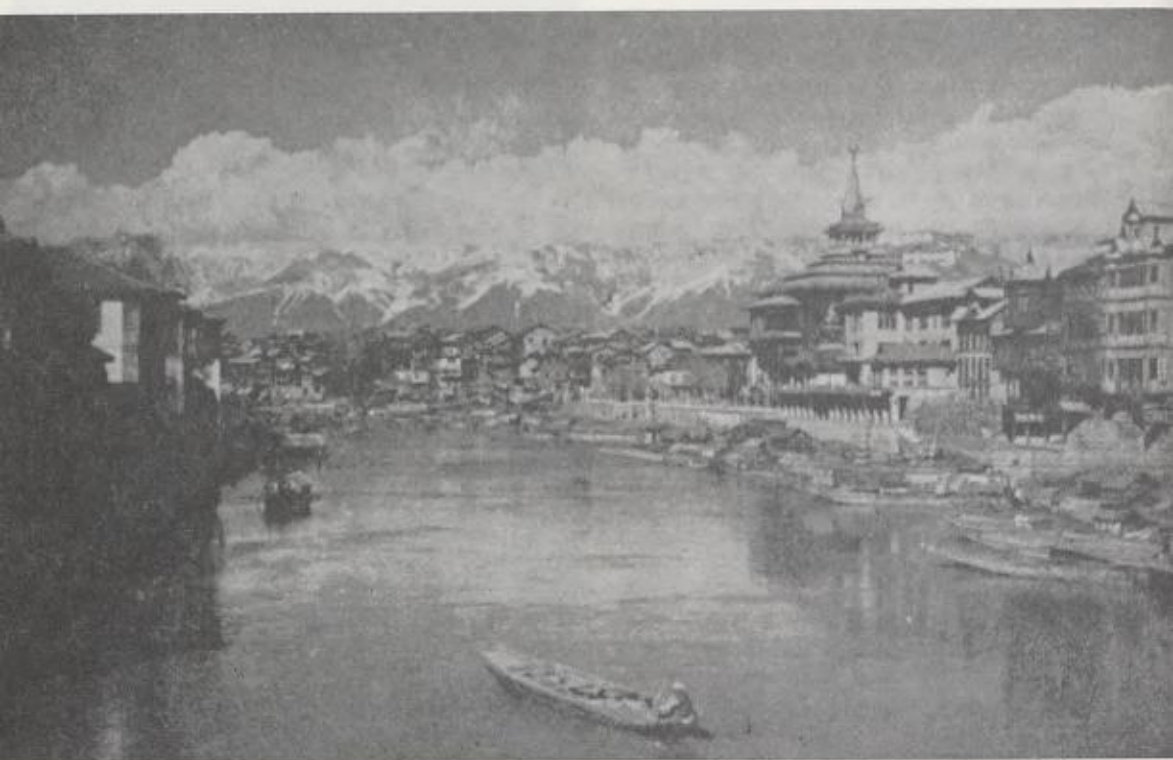
Dette kan være nyttig, hvis vi innser at det hele tiden er oss selv vi opplever og ikke tror at vi kan *lære* av andre kulturer. Det er først når vi virkelig *kolliderer* med dem at vi har sjansen

*Var tårene vi felte for Kong Haakon og Formann Maos skyld uten politisk betydning?*

til å lære noe. Sånn sett tror jeg vi i Norge heller burde sette oss inn i den samiske kulturen. Med det for øye å finne ut hvorfor vi fortsatt undertrykker den samiske minoriteten, hvordan vi gjør det og hvordan vi, politisk edruelig og gjennom *forpliktende* tiltak, kan forandre på dette. Det er her vi må begynne å jobbe, og det er her jeg opplever at vi er svakest. Vi går avsted og tror vi har lært en masse og skjønt en masse og funnet ut hvem vi skal frelse, og hvem vi skal være solidariske med. Men hva er denne solidariteten? I hvor stor grad er den noe vi gjør for å ha god samvittighet, eller for å tilfredsstille våre egne samfunnsfiksjoner – og i hvor stor grad er slike solidaritetserklæringer meningsfylte, reelle og ansvarlige politiske handlinger?

Jeg vil slutte med et lite historisk eksempel. Dere kjenner alle historier om Martin Luther og Thomas Münster. Münster var en legpredikant som støttet bøndene. Luther blir gjerne framstilt som skurken i bildet. Mannen som sa: «Slakt bøndene ned som de hunder de er». Meget råttent. Mange har nok følt at Luther for dem mistet den siste snev av menneskelighet da de fikk høre om akkurat dette. Men la oss prøve å gå inn i den historiske situasjonen. Bøndenes krav var ikke urimelige. De holdt på å sulte i hjel. Men de var ledet av en mann som muligens

kunne komme til å føre dem ut i et enda verre uføre. Mente Luther. Det kan vi like eller mislike. Luther var et barn av sin tid. Han hadde enorm frykt for sosialt kaos. Han var villig til å støtte korrupte herskere. Han visste de var korrupte, og kritiserte dem i mange andre sammenhenger. Men han støttet dem fordi han fryktet hva som ville skje når samfunnsordningen ble snudd på hodet. På Luthers tid var lovløsheten en stadig trussel. Utenfor de store byene herjet organiserte forbryterbander. Det finnes beretninger fra Luthers egen tid og folk som dro fra sine slott og herregårder på veritable ranstog. De overfalt reisende, ranet og drepte. Det var ikke noe spørsmål om det var riktig eller uriktig, det var «sånn man gjorde» den gangen. Mot dette så Luther bare én redning, en beinhard statsmakt, styrt på det lokale plan gjennom fyrser. Det var et ubehagelig valg. Jeg tror også Luther syntes det var litt ubehagelig, i hvert fall støttet han først bondeopprøret. I historisk ettertid er det lett å hovre over Luther og kalle ham en ukristelig person. Jeg synes i og for seg også han var ukristelig når han uttrykte seg slik han gjorde. Allikevel skal vi se dilemmaet og huske på at det er sanne dilemmaer også vi lever i, og ikke i de forenklete dilemmaer man i historisk ettertid kan konstruere.



## Srinagar i Kashmir

«En Kashmir-morgen tidlig på våren i 1915 slo min bestefar Aadam Aziz nesen mot en stivfrossen jordtue da han skulle til å be. Tre bloddråper skvatt ut av det venstre neseboret, stivnet øyeblikkelig i den sprø luften og ble liggende for hans øyne på bønnematten, forvandlet til rubiner. Han tumlet bakover og lå igjen på kne med løftet hode da han merket at også de tårene som spratt fram i øynene, var størknet, og det var da, idet han foraktelig feide diamanter fra vippene, at han besluttet aldri mer å kysse jorden, hverken for gud eller menneske. Det var imidlertid en avgjørelse som etterlot et hull i ham, et tomrom i livsviktige indre gemakker, og gjorde ham sårbar for kvinner og historien. Trass i sin nylig fullførte legeutdannelse merket han ingenting til det med det samme, så han reiste seg, rullet bønnematten sammen til en tykk cheroot, stakk den under høyre arm og speidet ut over dalen med klare, diamantfri øyne.

Verden var ny igjen. Etter en vinters drektighet i sitt eggeskall av is hadde dalen pikket seg vei ut i det fri, fuktig og gul. Det nye gresset så tiden an under jorden; fjellene trakk seg tilbake

til sine åsstasjoner for den varme årstiden. (Om vinteren, når dalen krympet seg under isen, rykket fjellene frem og snurret som arrige kjefter rundt byen ved sjøen).

I de dager var radiomasten ikke reist, og tempelet på Sankara Acharya, en liten, svart blemme på en kakifarget høyde, ruvet ennå over Srinagars gater og sjø. I de dager var det ingen militærleir ved stranden, ingen endeløse slanger av kamuflerte lastebiler og jeoper sperret de smale fjellveiene, ingen soldater gjemte seg bak fjellryggene bortensfor Baramulla og Gulmarg. I de dager ble ikke reisende skutt som spioner hvis de tok bilder av broer, og bortsett fra engelskmennenes husbåter på sjøen hadde dalen knapt forandret seg siden mogulenes rike, alle sine vårfornyelser til tross, men min bestefars øyne – som lik resten av ham var femogtyve år gamle – så alt annerledes... og det var begynt å krible i nesen hans.

For straks å rope hemmeligheten bak min bestefars forandrede syn: han hadde tilbrakt fem år, fem vårer, hjemmefra».

(Fra «Midnattsbarn» av Salman Rushdie)

# Indre fedreland

*Å være indisk forfatter i England*

*Av Salman Rushdie*



*Salman Rushdie*

ble introdusert i Norge i forbindelse med Acem litteratur seminar 1983. I utlandet er han velkjent og sammenlignes med navn som fjorårets Nobelprisvinner Gabriel Garcia Marquez, Günter Grass, V.S. Naipaul og Milan Kundera av ledende britiske og amerikanske litteraturkritikere. Han har fått den ettertraktede britiske Bookerprisen for sin store roman «Midnattsbarn». Romanen er en fantastisk-realistisk skildring av det moderne Indias brokete historie, opplevd gjennom sansene til en stadig mer sekularisert muhammedansk slekt. Salman Rushdie er født og oppvokst i Bombay. Men er nå bosatt i London.

God kveld.

England er et godt eksempel på et sted hvor Europa og den tredje verden kolliderer. Et litteraturseminar om *Europa møter den tredje verden* skulle derfor være et passende sted å snakke om hvordan det er å være indisk forfatter i England. Forelesningen vil til dels være selvbiografisk.

På veggen i mitt arbeidsrom henger et gammelt fotografi i en billig ramme. Bildet, som er fra 1946, viser huset hvor jeg senere ble født. Huset er ganske spesielt med sine tre etasjer og to gavler. To av hjørnene er bygget som runde tårn med kjegleformet tak. «Fortiden er et fremmed land», lyder den berømte åpningen av L.P. Hartley's roman *The Go-Between*, «man gjør ting anderledes der». Fotografiet får meg til å snu på denne setningen: Det minner meg om at det er min nåtid som er fremmed og at fortiden er kjent, enskjønt et tapt hjem i en tapt by i en forgangen tid.

Bombay er min tapte by. For noen år siden besøkte jeg byen igjen etter å ha vært borte fra den nesten et halvt liv. Like etter at jeg hadde kommet dit, fulgte jeg en innskyttelse og åpnet telefonkatalogen for å se etter min fars navn. Forunderlig nok fant jeg navnet hans, samt vår gamle adresse og vårt telefonnummer. Det var som om vi aldri hadde reist avsted til det ujevnelige landet på den andre siden av

grensen – Pakistan. Oppdagelsen var rent uhyggelig. Det føltes som om noen hadde hevd på meg, eller fortalte meg at mitt nåværende liv langt avgårde fra India var en illusjon. Mitt virkelige liv var fremdeles i India.

Jeg dro avsted for å se på huset, og da jeg verken hadde mot eller lyst til å banke på, sto jeg bare utenfor og så – kanskje av frykt for hva de nye eierne hadde gjort inne i huset. Jeg var overveldet. Fotografiet var selvfølgelig i sort og hvitt, og minnene som fikk næring fra dette bildet hadde begynt å betrakte barndommen på samme monokromatiske måte. Mens min fortids fargenyanser hadde blitt vasket bort fra mitt indre, ble mine øyne i samme stund bokstavelig talt angrepet av fargene: av intenst røde taksten, av gullkantede kaktusblader, av bougainvilla som slynget seg rikt oppover. Antagelig er det ikke særlig romantisk å påstå at det var akkurat der og da *Midnatts-barn* ble unnfanget som roman. Det gikk opp for meg hvor sterkt jeg ønsket å rekonstruere min fortid – ikke falmet og grå som bildene i et gammelt familiealbum, men i dens helhet som en film med strålende farger.

Bombay er bygget opp av utlendinger på gjenvunnet grunn, grøftet og drenert for å få bort saltvannet. Jeg som hadde vært borte så lenge at jeg nesten selv kunne kalles en *farangi* (utlending), følte meg overbevist om at jeg også hadde en by og en fortid å gjenvinne.

Innledningsvis nevnte jeg at jeg ville snakke om hvordan det er å være indisk forfatter i England. Det forekommer meg at temaet er både for omfattende og for snevert.

Jeg nærmer meg temaet ut fra den forestilling at tankene mine deles av andre. Når jeg derfor sier *vi* istedenfor *jeg*, ber jeg dere være ytterst skeptiske

<sup>1)</sup> oppfatningen om at ens eget jeg er det eneste brukbare utgangspunkt for erkjennelse.

til denne flertallsform. En mistenkelig generalisering kan f.eks. være at forfattere i min stilling, de som lever i eksil, emmigranter og forviste, er drevet av et sterkt ønske om å vende oss mot fortiden selv om vi risikrerer å bli forvandlet til saltstøtter.

Men hvis vi ser oss tilbake, vet vi egentlig at vårt fravær uunngåelig betyr at vi ikke er i stand til nøyaktig å gjenvinne det vi har mistet. Vi vil simpelthen skape fiksjon og ikke virkelige byer eller landsbyer, men usynlige og imaginære fedreland, fantasi Indiaer.

Da jeg bodde nord i London og skrev denne boken mens jeg kikket ut på et bybilde som var totalt forskjellig fra det jeg fantaserte ned på papiret, var jeg stadig vekk plaget av dette problemet. Det løsnat da jeg begynte å skrive om det og kunne fastslå at det jeg i virkeligheten skrev, var en roman om hukommelse og minner:

Mitt India er bare «mitt» – en versjon blant mange millioner. Dette til tross for mitt opprinnelige og antagelig proustianske ønske om å åpne portene til den svundne tid slik at fortiden framsto som upåvirket av feilaktig hukommelse.

Uten å være solipsistisk<sup>1)</sup> forsøkte jeg å lage min versjon av India så sannferdig som mulig. Dog må det sies at dikterisk sannhet kan være både ærlig og mistenkelig samtidig. Jeg visste at min versjon av India var det eneste India som jeg kunne akseptere tilhørighet til.

Dette er grunnen til at jeg gjorde Saleem's beretning mistenkelig. Hans feiltagelse skyldes fordreid hukommelse blandet sammen med en eksentrisk personlighet og spesielle omstendigheter som medfører at hans versjon er ufullstendig og fragmentarisk.

Det kan godt være at når en indisk forfatter i utlendighet prøver å gjenspeile den verden han forlot, må han nødvendigvis beskjefte seg med et knust speil hvorav noen deler er forsvunnet. Dette er allikevel paradoksalt, fordi et knust speil kan egentlig

være like verdifullt som et helt. Før jeg begynte å skrive *Midnattsbarn*, tilbrakte jeg mange måneder med å kalle frem i erindringen så mye som mulig av femti- og seksti-årenes Bombay. Ikke bare Bombay forresten – også Kashmir, Dehli og Aligahr. Den siste byen ble i boken flyttet til Agra for å understreke en spøk om Taj Mahal. Jeg var utrolig overrasket over hvor mye jeg var i stand til å huske. Jeg oppdaget at jeg kunne huske hva slags tøy folk hadde hatt på seg enkelte dager, situasjoner fra skolen, hele verbatim fra Bombay i dialog, i hvertfall opplevde jeg det slik. Jeg kunne til og med huske reklame, filmplakater, jeepskiltet i neonlys på Marina Drive, tannpasta reklame for Binaca og Kolynos, samt en fotgjengerovergang der lokaltoget gikk. På den ene siden hang den legendariske Esso-reklamen: «Putt en tiger på tanken», på den andre siden sto det: «Kjør som helvete og du kommer dit». Gamle sanger dukket opp:

O my shoes are Japanese  
The trousers English, if you please  
On my head's a Russian hat  
But I'm Indian for all that.

Jeg forsto at jeg hadde oppdaget en rik kilde inne i meg, men ettersom jeg ikke er utstyrt med perfekt hukommelse, var det nettopp det stykkevis og fragmentariske ved disse minnene som gjorde dem så stemningsfulle. Bruddstykkene gjorde at trivielle ting ble nesten symbolske og det sekulariserte antok numinøs (ærefryktinngytende) verdi.

Man kan kanskje si at fortiden er et land vi alle har emigrert fra og at dette tap er en del av vår felles menneskelige arv. For meg er dette en selvfølgelig sannhet, men eksilforfatteren som også har tapt språket, opplever tapet enda sterkere. Det blir tydelig ved oppbruddet i hans liv: Han har skiftet til et helt annet miljø. Dette gjør det lettere for ham å uttale seg både grunnleggende og konkret om et

tema av almen verdi og interesse.

Det knuste speil reflekterer ikke bare nostalgi; det er like meget et nyttig middel for å jobbe med nåtiden. John Fowles bok, *Daniel Martin*, begynner med disse ordene: «Whole sight: or all the rest is desolation». (Et helhetssyn, hvis ikke, er alt annet ødeleggende). Men mennesker oppfatter ikke i helheter; vi er ikke guder, men feilbarlige vesner, sprukne linser som kun er istand til partiell persepsjon. Vi er ufullstendige vesner på alle slags vis.

Forståelse er et skrøpelig byggverk satt sammen av stumper, dogmer, barndommens traumer, avisartikler, tilfeldige bemerkninger, gamle filmer, små seire, mennesker som hatet og elsket. Kanskje forsvarer vi en hjertesak så sterkt, ja gjerne til døden, fordi vi har en anelse om at den er bygget på ufullstendige opplysninger. Fowles krav om et helhetssyn bærer preg av en viss guru-illusjon. Forfattere er ikke lenger vismenn som forvalter århundrenes visdom.

De av oss som på grunn av kulturelle forflytninger er tvunget til å akseptere det kortvarige og midlertidige ved alle sannheter, er blitt påtvunget modernisme. Vi som ikke kan gjøre krav på en Olympus-posisjon, er derfor fri til å beskrive våre verdner stykkevis og delt slik som alle, skribenter eller ei, oppfatter dem fra dag til dag.

I *Midnattsbarn* er det et avsnitt hvor fortelleren Saleem Sinai filosoferer om det å gå på kino. Jeg liker denne delen godt. For meg står den ganske sentralt i forståelsen av boken, men så vidt jeg vet, har ikke en eneste kritiker oppdaget at den betyr noe spesielt. Bildet av kinolerretet blir brukt til belyse persepsjonsevnen. Tenk deg at du først sitter på bakerste benk i en stor kino-sal; gradvis flytter du deg nærmere slik at nesen er tett opp til lerretet. Samtidig vil filmstjernenes ansikter oppløse seg til dansende partikler. Små detaljer antas groteske proposi-

sjoner. Illusjonen opphører å være illusjon og forvandles til realitet.

Bevegelsen mot kinolerretet er et bilde på fortellerens reise opp gjennom tiden. Ettersom boken nærmer seg samtiden, mister den perspektiv og fortaper seg i detaljer. Jeg forsøkte ikke å skrive om Indira Gandhis unntakstilstand på samme måte som jeg skrev om hendelser som skjedde for et halvt århundre siden. Det ville være bedrageri å late som man kunne ha det samme perspektiv på gårdsdagens hendelser som på det som hendte i 1919. Følgelig kan man bare presentere groteske, forvridde og høyst mangelfulle bilder av gårdsdagen, som om man satt med nesa inn i lerretet. Derfor presenterer jeg bare enkelte klatter og flekker av virkeligheten.

For halvannet år siden deltok jeg på en forfatterkonferanse. Vi snakket alvorlig om behovet for nye måter å beskrive verden på. Den marxistiske forfatter Howard Brenton antydte at dette var et begrenset mål: Prøver ikke litteratur å gjøre noe mer enn å beskrive? Strakt kastet samtlige forfattere seg inn i en opphetet politisk diskusjon. La meg anvende Brenton's spørsmål nettopp på indiske forfattere som skriver om India, men bor i England: Kan de ikke noe mer enn å beskrive distansert den verden de har forlatt? Åpner avstand opp andre dører?

Dette er selvfølgelig et politisk spørsmål som tildels må besvares ut i fra politisk tankegang. Først og fremst tør jeg påstå at beskrivelse i seg selv er en politisk handling. Den sorte amerikanske forfatteren Richard Wright skrev engang at sorte og hvite amerikanere har kastet seg ut i en krig om hvordan virkeligheten egentlig er. Deres beskrivelser er uforenlige. Det er derfor ganske opplagt at det å beskrive verden på nytt nødvendigvis er det første skritt på veien mot å forandre den. Spesielt under forhold der stats-

makten tar virkeligheten i sine hender, fordreier den, forandrer fortiden slik at den stemmer overens med makthavernes behov, der blir alternative virkelighetsoppfatninger og selv minnes roman politisert. «Menneskenes kamp mot overmakt», skriver Milan Kundera, «er kampen mellom glemsel og det ikke å glemme».

Forfattere og politikere er opplagt rivaler. Begge forsøker å definere verden ut i fra deres egen forståelsesramme – de kjemper om de samme områder. Forfattere gjør det uten baktanker, mens politikere gjør det med, men grunnleggende sett kjemper de begge for retten til å definere hvordan verden er.

Romanen er en måte å bestride den offisielle – politikernes – sannhetsversjon. Den offisielle sannhet om krigen i Bangladesh f.eks. var at den pakistanske armé ikke begikk noen grusomheter. Denne påstand blir fremdeles servert stikk i strid mot alle fakta, og den er fabrikkert av CIA. Dessuten er den akseptert av mange mennesker som betrakter seg som intellektuelle. Dette er en feighet fra de intellektuelle i Pakistan og er hovedgrunnen til at landet er blitt et diktatur. Jeg opplever det som viktig å gå i mot dette synet på krigen i Bangladesh.

Den offisielle versjon av unntakstilstanden i India ble utmerket presentert av Indira Gandhi i et intervju i BBC. Hun fortalte at det fra enkelte hold hadde kommet påstander om tvungen sterilisering og andre overgrep, men fastslo at ikke noe av dette var sant. Intervjueren Robert Kee gikk overhodet ikke videre på dette tema og sa at Indira Gandhi gjentagende ganger hadde vist verden at hun var en demokrat.

Litteratur både kan og kanskje bør bestride offisielle fakta. Men så kan man spørre seg om de som lever utenfor India er de rette til å uttale seg. Kanskje er vi bare dilettanter på dette området fordi vi ikke er involvert i de



## Enken

«Aviser blåst med vinden besøkte skuret mitt for å fortelle meg at min onkel Mustapha Aziz var blitt et offer for ukjente mordere; jeg unnlot å felle en tåre. Men det var andre små nyheter, og det er på dem jeg må bygge opp virkeligheten.

På ett avisopparark (som det luktet kålrot av) leste jeg at Indias statsminister ikke gikk noe sted uten sin personlige astrolog. På dette av-revne arket kunne jeg spore noe mer enn kålrot-gufs; på gåtefullt vis merket nesen igjen lukten av personlig fare. Hva jeg er nødt til å slutte meg til fra den advarende aromaen: når sannsigere spådde meg, kan det vel også være sannsigere som til slutt ble min undergang? Kunne ikke en Enke, som var besatt av stjernene, ha hørt av astrologene om de hemmelige mulighetene som var nedlagt i ethvert barn født i den fjerne midnattstimen? Og var det derfor en statstjenestemann, en ekspert på stamtre, fikk beskjed om å oppspore ... og derfor han så så rart på meg om morgenen? Ja, du skjønner, fillene begynner å

passse sammen: Padma, står det ikke klart nå? Indira er India og India er Indira ... Men kunne hun ikke ha lest sin egen fars brev til et midnattsbarn, hvor hennes egen, slagordfestede plassering i midten ble benektet; hvor rollen som nasjonens speil ble tildelt meg?

Skjønner du? Skjønner du?... Og det er mer, det finnes enda klarere bevis, for her er enda en bit av Times of India, hvor Enkens eget nyhetsbyrå. Samachar siterer henne når hun snakker om sin «faste vilje til å bekjempe den dype og utbredte sammensvergelse som har vokst seg sterk». Jeg skal si deg: det var ikke Janata Morcha hun mente! Nei, Unntakstilstanden hadde både en svart og en hvit del, og her er den hemmeligheten som altfor lenge har ligget skjult under de kvalte dagesen maske: det sanneste, dypeste motivet bak Unntakstilstanden ble erklært for å knuse, smadre, hakkematifisere midnattsbarna en gang for alle».

(Fra «Midnattsbarn»)

daglige avsløringer. Siden vår personlige sikkerhet ikke er truet, løper vi heller ikke noen risiko med å være frittalende. Hvilken rett har vi så til å uttale oss i det hele tatt? Svaret er ganske enkelt: Litteratur har verdi i seg selv. Dette innebærer at en bok ikke er rettfærdiggjort av forfatterens kompetanse, men av arbeidets kvalitet. Like gjerne som det finnes elendige bøker direkte basert på erfaring, finnes det fantastisk gode bøker skapt ut av forfatterens fantasi. Det er ikke et mål for litteratur å reservere visse temaer for visse grupper, og med hensyn til risiko så ligger den egentlige risiko i selve arbeidet.

Dette sies ikke for å undervurdere de personlige farer en kunstner utsetter seg for i en totalitær stat. Men selv der er jeg overbevist om at det kunstneren ønsker å bli husket for, er den risiko som ligger i selve arbeidet; ved å presse boken til det ytterste i et forsøk på å få frem hva som er mulig å tenke. Bøker blir bra hvis en forfatter når denne yttergrense og kanskje også sprenger tankens ramme – når de setter kunstneren i fare ut i fra hva han har våget rent kunstnerisk.

Hvis jeg derfor skal uttale meg om indiske forfattere i England, vil jeg gjøre det med å omskrive G. V. Hatterr: «Femti- og sekstiårenes migrasjon fant sted: Vi finnes – vi er her». Vi finner oss ikke i å bli ekskludert fra verken den ene eller den andre av vår kulturelle arv. En arv som omfatter den rett et indisk barn født i England har til å bli behandlet som et fullverdig medlem av det engelske samfunn, og også den rett et hvert medlem av dette postdiaspora samfunn har til å bruke sin kultur og sine røtter i kunsten. Akkurat som hele verdens samfunn av hjemløse forfattere alltid har gjort.

Vi lever i et århundre med rotløse forfattere (Grass' Danzig forvandlet til Gdansk, James Joyce's flukt fra Dublin, Isaac Bashevis Singer, Maxim

Hong Kingston, Milan Kundera – listen er lang). Den indiske forfatteren, derimot, ser skyldbetyngt tilbake på India. (Jeg snakker nok en gang om meg selv). Jeg har i tankene de av oss som emigrerte og har mistanke om at det er stunder hvor vi synes hele emigrasjon var en feiltagelse, hvor vi opplever oss selv som falne menn og kvinner, fordrevet fra Paradis. Vi er hinduer som har krysset det sorte vann og muslimer som spiser svinekjøtt.<sup>1)</sup>

Resultatet er at vi er blitt delvis vestliggjorte, slik som bruken av det kristne begrep om syndefallet indikerer. Vår identitet er mangfoldig samtidig som den er splittet. Noen ganger føler vi at vi lever i to kulturer, andre ganger at vi faller mellom to stoler, eller tre i mitt tilfelle. Uansett hvor skiftende og tvetydig vår bakgrunn er, så er den i aller høyeste grad et fruktbart område å begi seg inn i. Hvis litteratur også er å finne nye innfalsvinkler til virkeligheten, så vil avstanden, vårt distanserte geografiske perspektiv sørge for disse vinklingene. Eller kanskje det er det vi simpelthen må tro for i det hele tatt å få gjort noe.

*Midnattsbarn* er sett og skrevet med sekulariserte øyne. Jeg har selv tilhørt den generasjon indere som ble servert vestlige idealer. Noe av det jeg likte og som jeg fremdeles liker ved India, er at landet er basert på en ikke-sekterisk filosofi. Jeg vokste ikke opp i et trangsynt muslimsk miljø, og den hinduistiske kultur er verken mer fremmed eller mer betydningsfull for meg enn den islamske arv. Dette har antagelig noe med Bombay som sådan å gjøre. Bombay er en verdensby hvor mangfoldet av trosretninger og kulturer skaper en forunderlig sekularisert at-

<sup>1)</sup> Uttrykket «å krysse det sorte vann» ble brukt i kolonitiden om folk som ble sendt på straffeopphold på Amindiv-øyene i Det arabiske hav. Uttrykket ble så vanlig at selv i Afghanistan, hvor det ikke finnes noe hav, ble det brukt om det å bli sendt til straffeanstalter.

mosfære. Saleem Sinai blander alle slags elementer uansett religion og ideologi. Når man lever tett inn på så mange forskjellige oppfatninger av verden, er det vanskelig å bli dogmatisk.

Det er et beklagelig faktum at det antagelig er enklere for en forfatter å beskrive India utenfra. Grunnen til dette kan forklares ut i fra at noe av det mest deprimerende som skjer i dagens India, er oppblomstring av religiøse sekter og kultisme innen det politiske liv. Hinduistisk fanatisme er trolig den sterkeste drivkraft i indisk politikk og gir all grunn til bekymring. Jeg anser dette som en begynnende oppløsning av den sekulariserte idé landet har bygget på, noe som har gjort India ganske tiltalende. Muligens har det vært lettere å velge fritt i kulturmangfoldet sett utenfra enn innenfra.

Hittil har jeg bare omtalt de spesielle problemer indiske forfattere i England møter når de skal skrive om India, men vi har mer enn India på hjertet. Derfor vil jeg gjerne komme inn på andre sider av emnet og forklare hva jeg mente med at temaet både var for omfattende og for trangt. Det er for omfattende ut i fra den enkle tankegang at Englands indiske forfattere langt fra er noen ensartet rase. Vi kommer fra Pakistan, Bangladesh, Vest-, Øst- endog Sør-Afrika. V.S. Naipaul er atter noe helt for seg selv. Selve ordet indisk begynner å bli et ganske utvannet begrep. Indiske forfattere i England omfatter politiske flyktninger, første-generasjons migranter, velstående indere som bor her ganske midlertidig, naturaliserte briter og folk som er født her og som aldri har nærmet seg andre kontinenter.

Et interessant trekk ved denne mangeslungne gruppe er at når det gjelder indo-britisk litteratur så vil den forandre spilllets regler:

I fremtiden vil denne type litteratur

like gjerne komme fra London, Birmingham og Yorkshire som Dehli og Bombay.

Holdningen til bruken av det engelske språk er også viktig i denne forandringen. I India har det pågått en intens debatt om bruk av engelsk i indisk litteratur og enda mer om bruken av indisk i India. Flere forsøk har vært gjort for å fjerne engelsk fra India, men de fleste har mislykkes. Personlig har jeg vært delt i denne debatten. Jeg sympatiserte med motstanden mot engelsk helt til jeg tilbrakte en tid i det sydlige India hvor engelsk ikke blir betraktet som et imperialistisk språk. Det imperialistiske språk i India er nemlig hindi. Engelsk er et politisk nøytralt språk som folk egentlig foretrekker fremfor hindi, som igjen betraktes som påtvunget fra nord. Hindi er derfor et langt mer ladet språk enn engelsk. Engelsk er faktisk det eneste politisk nøytrale språk indere kan snakke sammen på.

Langt på vei sympatiserer jeg med den marxistiske regjering i Benegal, men tror at forsøket på å bli kvitt engelsk, for eksempel at det ikke blir undervist i språket i grunnskolen, er et feilgrep. En interessant graffito dukket opp på en vegg i Calcutta:

«Min sønn vil aldri lære engelsk. Din sønn vil aldri lære engelsk, mens Basu vil sende sin sønn av gårde til England». (Den viktigste ministeren i Bengal heter Basu).

Vi vil aldri kunne bruke språket slik som engelskmennene gjorde det. Det må omformes etter våre behov. De av oss som bruker engelsk, gjør det med en viss ambivalens. Kanskje nettopp den lingvistiske kamp reflekterer andre kamper i den virkelige verden – kampen mellom våre to kulturer og de krefter som spiller seg ut i samfunnet. Å beherske engelsk måtte innebære at frigjøringsprosessen var avsluttet. Dog er en indisk-britisk forfatter ikke gitt muligheten til å avvise engelsk. Hans og hennes barn vil antagelig vokse opp

med engelsk som morsmål og i selve utformingen av en britisk-indisk identitet, vil det engelske språk være et hovedelement. Uansett så må det integreres. Etymologisk betyr ordet «translation» (oversettelse) å sette over, føre over. Etter å ha blitt ført over halve jorden, er vi overførte menn og kvinner. Selv om det blir hevdet at oversettelse alltid vil miste noe, hevder jeg innstendig at noe også vil bli vunnet.

Det å være indisk forfatter i dagens vestlige samfunn innebærer stadig å finne ut hva det egentlig betyr å være inder utenfor India? Hvordan kan arven bevares uten at den stivner? Hvordan kan vi diskutere behovet for forandringer både hos oss selv og vårt samfunn uten å falle i armene på våre fiender? Som eksempel kan jeg bruke debatten om arrangerte ekteskap. Hvis du er motstander av dette, går du også i felttog med den konservative regjering som nekter forloveder fra Pakistan innreisetilattelse med begrunnelse av at det bare er et arrangert ekteskap. Uansett hva man gjør, så deler man rasistenes syn.

Hvilke åndelige og konkrete følger får det å avvise vestlige skikker og tradisjoner? Og motsatt: hvis man går inn for vestens kultur og avviser sin egen, hvilke konsekvenser får det? Alle disse spørsmål koker i grunnen ned til ett: Hvordan skal vi leve i verden? Dette er vel ikke det rette tidspunkt å besvare dette på fordi det er et spørsmål hver enkelt selv må finne ut av.

Henimot slutten vil jeg gå litt inn på forholdet mellom den indiske forfatter og den vestlige kultur. Før eller senere vil asiater beskrive den sistnevnte.

Som mange andre middelklassebarn fra Bombay vokste jeg opp med et ganske godt kjennskap til England. Det var et kjennskap med positiv valør, men som til gjengjeld gjaldt et svært begrenset England. Det var et

slags drømme-England, satt sammen av cricketlandskamper på Lord's, bowlingstjerner og klassiske barnebokforfattere. Drømmen omfattet også oss selv hvor vi gjerne kunne smile litt nedlatende til indiske karikaturer som Hurree Janset Ram Singh, den dystre rikmannen fra Bhanipur. Jeg ville gjerne dra til England og kunne nesten ikke vente.

Det må innrømmes at England har behandlet meg pent, men jeg finner det vanskelig å vise den rette takknemlighet. Jeg kan ikke unngå å tenke på at grunnen til at det har gått meg så bra langt fra skyldes at mitt drømme-England er et land som bygger på idealene om toleranse og fair play, men langt mer min sosiale bakgrunn, min tilfeldige lyse hud og rette aksent. Uten dette ville livet mitt vært helt anderledes, for mitt drømme-England var bare en drøm.

Beklageligvis er det en drøm alt for mange briter nekter å våkne opp fra. I et radioprogram som gikk på direkten spurte intervjueren meg i fullt alvor hvorfor jeg mislikte å bli kalt «wog» (liten snuskete orientaler). Han selv oppfattet ordet som positivt, ja nærmest som et kjærlig ord. Så fortsatte han: «Jeg var i dyrehagen forleden og dyrevokteren fortalte meg at «the wogs» var flinkest med dyrene fordi de stakk fingrene i ørene på dem og virret dem rundt og dyrene likte det så godt». Hurree Janset Ram Singhs spøkelse lever ennå.

Det er lett nok å fortelle anekdoter, men poenget er at britene lurer både seg selv og samfunnet. Fremdeles oppfatter de seg selv som verdens beste, mest rettferdige og mest kultiverte samfunn. Denne holdning har skapt uvirkelige forestillinger om virkeligheten, akkurat som Richard Wright for lenge siden oppdaget at de fargedes beskrivelse av Amerika er uforenelig med den de hvite gir. Det er ganske opplaget at årsaken til en katastrofe ligger her. Med mindre noe blir gjort,

vil vi i retrospekt se at katastrofen allerede har begynt.

Men tilbake til litteraturen: Å blande fantasi med virkelighet kan være en måte å takle problemet med ulike oppfatninger av et samfunn hvor det foreligger så mange versjoner som motsier hverandre til de grader at de ikke har noe felles. Således kan litteraturen forme spørsmålene vi alle likevel møter: Hvordan skal vi skape en ny og moderne verden ut av en sivilisasjon styrt av gamle legender. Der hvor vi skulle finne et nytt hjerte, banker et gammelt.

Uansett hvilke tekniske løsninger vi griper til, så vil indiske forfattere på de Britiske øyer, sammen med andre som har migrert nordover, kunne skrive ut i fra et dobbelt perspektiv. Samtidig som de er en del av samfunnet, står de også utenfor. Dette stereoskopiske syn er nettopp hva vi kan tilby istedenfor et helhetssyn.

Men av alle fallgruver ville den største og farligste være å utvikle en ghettomentalitet. Å glemme at det er en verden utenfor vår egen, å begrense oss selv med kulturelle skygger ville være frivillig å akseptere forvisning innen sitt eget fedreland, jfr. Sør-Afrikas reservater. Vi må vokte oss selv slik at vi ikke skaper britisk-indiske litterære sidestykker av Buphuthatswana og Transkei.

Straks reiser dermed spørsmålet seg hvem er det man skriver for? For mitt eget vedkommende har jeg aldri en leser i tankene. Jeg har ideer, mennesker, hendelser og form i tankene og ut av dette skapes bøkene, men jeg har også håp om at det vil interessere andre. Men hvem? Når det gjelder *Midnattsbarn* tenkte jeg at hvis Østens lesere hadde avvist den, så ville jeg ha ansett den som mislykket uansett Vestens reaksjon. Så jeg vil si at jeg skriver for de som føler seg beslektet med det jeg skriver om, men også for andre som jeg måtte appellere til.

Jeg deler den sorte amerikanske forfatter Ralph Ellisons syn. I sin essaysamling *Shadow and Art* skriver han at han synes det er verdifullt å være farget i Amerika akkurat nå, men han vil noe mer: «På et tidlig stadium ble jeg grepet av tanken om å forene alt det som var verdifullt i negersamfunnet med alt det jeg følte lå i verden utenfor».

Kunst er sinnets lidenskap og skaperevnen er på sitt beste når den er friest. Vestens forfattere har følt seg helt frie til å være eklektiske i innhold og form. I dette århundre har Vestens bildende kunstnere uavlatelig inspirert vestlig kunstliv med å boltre seg fritt i kulturelle og historiske kilder fra Afrika, Asia, Polynesia etc. Vi må også bevilge oss selv den samme frihet.

I tillegg til sin egen kultur har indiske forfattere i England nok en kilde å øse av. Det er den kulturelle og politiske historie som omfatter fenomenet migrasjon, livet til en hjemløs minoritetsgruppe. Vi har også rett til å regne hugenottene, iredene og jødene som våre forfedre. Engelsk fortid er også vår fortid – historien om immigrantenes Storbritania – slik som f.eks. Jonathan Swift og Joseph Conrad. Karl Marx tilhører vel så gjerne våre litterære forfedre som Tagore eller Ram Mohan Roy. Amerika, immigrantenes land fremfor noe annet, har skapt betydelig litteratur nettopp på grunn av kulturelle transplantasjoner, ved å undersøke hvordan mennesker greier seg i en ny verden. Noe som lettet denne prosessen, skyldes at de som allerede bodde der inntil for ganske nylig praktisk talt ikke skrev bøker.

Ved å finne ut hva vi har felles med dem som kom før oss til dette landet, kan vi kanskje begynne å gjøre det samme. Jeg vil understreke at dette er bare en av mange fremgangsmåter. Det er ikke til å unngå at vi er blitt internasjonale forfattere i en tid hvor romanen aldri har hatt en mer interna-

sjonal form. (En forfatter som Borges snakker om innflytelsen fra Robert Luis Stevenson og Heinrich Böll, innrømmer irsk påvirkning. Det er en slags internasjonal forurensning). Det å kunne velge sine forfedre er kanhende et av de mer behagelige privilegier en litterær migrant har. Mine egne, mer eller mindre bevisst valgt, omfatter Gogol, Cervantes, Kafka, Melville, Machado de Assis: et mangespråkelig familietre som jeg måler meg selv mot, og som jeg vil være stolt av å tilhøre.

I Saul Bellows siste roman, *The Dean's December* (Desember), er det et nydelig bilde: hovedpersonen dekanus Corde hører en voldsom bjeffing et eller annet sted. Han forestiller seg at bjeffingen er hundens protest mot begrensningene av en hunds opplevelses-evne. «For Guds skyld», sier hunden, «gjør universet mer åpent». Saul Bellows tenker neppe bare på hunder. Jeg har fornemmelsen av at hundens raseri og dens lengsel også er min, vår, alles: For Guds skyld gjør universet mer åpent.

(Oversatt av Ingjerd Oudenstad Søhoel)

## Fødsel

Salem Sinai, fortelleren i «Midnattsbarn», ble født i samme sekund som India ble fri stat:

«Jeg er født i byen Bombay ... en gang i tiden. Nei, det holder ikke, det nytter ikke å vri seg unna datoen: Jeg er født på doktor Narlikars klinikk den 15. august 1947. Og tidspunktet? Tidspunktet teller også. Javel – om natten da. Nei, her gjelder det å være mer ... På slaget midnatt nærmere bestemt. Klokkevisere møttes i ærbødig hilsen da jeg kom. Jada, jada, ut med språket nå: i selvsamme stund som India fikk sin uavhengighet, kom jeg brasende inn i verden. Det var de sedvanlige gisp. Og, utenfor vinduet, fyrverkeri og folkemasser. Noen sekunder etter brakk min far tåen, men hans uhell var bare småtterier jevnført med det som var vederfart meg i denne formørkede stund, for i kraft av de blidt hilsende klokkenes dunkle tyranni var jeg på gåtefullt vis satt i håndjern med historien, og min bestemmelse uløselig lenket til mitt lands.»

Kvelden for Indias fødsel:

«Den senete alvorlige mannen reiser seg. Salvet med hellig vann fra Tanjore-elven står han opp, med pannen innsmyrt i hellig aske. Uten skreven tale i hånden, uten å ha lært utenat veloverveide ord, begynner Jawaharlal Nehru: «... Lange år tilbake avtalte vi et stevnemøte med skjebnen, og nå kommer tiden da vi skal innfri vårt løfte... ikke helt eller i fullt monn, men i alt vesentlig...»

Klokken er to minutter på tolv. I Doktor Narlikars Klinik oppmuntrer den mørke glødende legen, sammen med en jordmor som heter Flory, en tynn snill dame uten enhver betydning, Amina Sinai: «Press! Hardere!... Jeg kan se hodet! ...» mens en doktor Bose i naboverelse – med Miss Mary Pereira ved sin side – overvåker de avsluttende stadier av Vanitas døgn gamle fødselsveer... «Ja, nå, et aller siste forsøk, kom igjen, endelig så er det gjort!...» Kvinner jamrer og skriker mens menn i et annet værelse er tause.

Wee Willie Winkie – ute av stand til å synge – sitter sammenkrøpet i en krok, husker seg frem og tilbake, frem og tilbake ... og Ahmed Sinai ser seg om etter en stol. Men det finnes ingen stoler i dette rommet, det er et rom beregnet på å skritte frem og tilbake, så Ahmed Sinai åpner en dør, finner en stol ved et forlatt forværelsesdamebord, løfter den opp, bærer den inn i skritterommet, hvor Wee Willie Winkie gynger, gynger, med øyne så tomme som en blind manns ... står hun det over? gjør hun det ikke? ... og nå, endelig, er det midnatt.

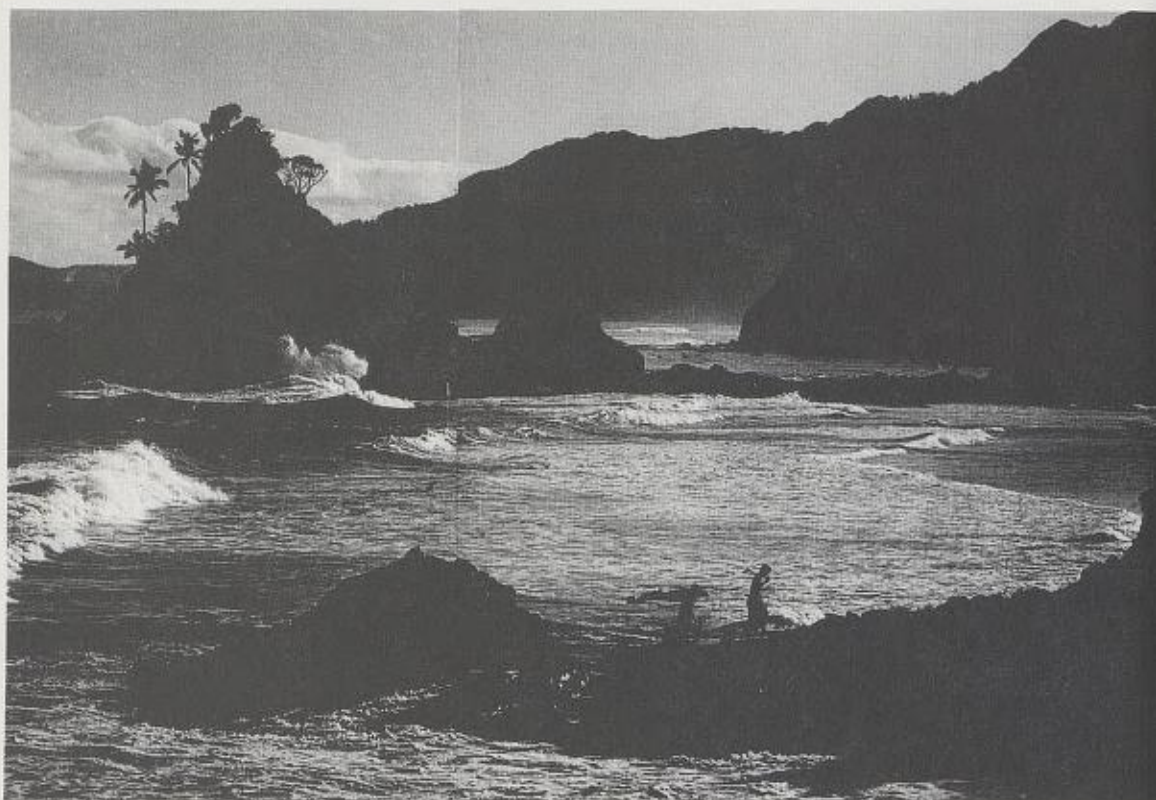
Uhyret i gatene har begynt å brøle, mens det i Delhi er en senete mann som sier: «... På slaget midnatt, mens verden sover, våkner India til liv og frihet...» Og under uhyrets brøl er det to nye hyl, skrik, vræl, gaul fra barn som kommer til verden, og deres fåfengte protester blander seg med uavhengighetens larm og henger safran-gul-og-grønn på nattehimmelen – «Det kommer et øyeblikk, som kommer ytterst sjelden i historien, når vi trer ut av det gamle til det nye; når et tideverv er omme; når en lenge undertrykt nasjons sjel kommer til uttrykk...» mens Ahmed Sinai i et rom med safran-gult-og-grønt gulvteppe ennå blholder på en stol da doktor Narlikar kommer inn og opplyser: «På slaget midnatt, Sinai bror, nedkom din begum sahiba med et stort, frisk barn, en gutt!»

— — —

«Aviser feiret meg, politikere stadfestet min stilling. Jawaharlal Nehru skrev: «Kjære lille Saleem, Motta mine forsinkede gratulasjoner med det lykkelige sammentreff ved din fødsel! Du er den ferskeste bærer av Indias urgamle ansikt, som også er evigt ungt. Vi skal overvåke ditt liv med den største oppmerksomhet; det vil i en viss hensende bli et spill for vårt eget.»

(Fra «Midnattsbarn»)





## Samoa

– en øy i Sydhavet. Et sted i solen. Polynesia – en drøm for menn. Der er kvinner virkelig villige. Bengt Danielson skriver i sin bok «Sydhavskjærlighet»:

«Hvor vanlig drømmen om hulapiken er, viser seg straks ved nærmere bekjentskap med passasjerene ombord på noen av turistbåtene som trafikerer Sydhavsøyene. I alminnelighet består de nemlig av middelaldrene, ofte herrer som har funnet europeiske og amerikanske kvinner for avvisende og dyre, av kviset ungdommer med tydelige komplekser, av desillusjonerte individer med tragiske skilsmisser bak seg, og av blaserte millionærer som er ferdige med hemlige jaktmakter».

Men disse menn på jakt er ikke de første. Helt fra de første oppdagelsesreisende satte sin fot på en Sydhavsøy for snart 500 år siden, har ryktet gått verden rundt – om kvinner som kommer svømmende og mottar de fremmede med alt de kan by på.

Beundringen for det frie, naturlige liv gikk over i ren idealisering «Tilbake til naturen» ville Rousseau. Danielson skriver:

«Denne bevisste eller ubevisste forherligelse av Polynesia nådde sitt høydepunkt i Frankrike i slutten av 1700-årene da Rousseaus elever ivrig lette etter bevis for mesterens lære at det enkelte menneske alltid er godt, og at det er teknikken og sivilisasjonen som er årsaken til all elendigheten i verden. (Man kjenner kanskje igjen tankegangen?) En av de ivrigste Rousseau-tilhengerne hadde anledning til å besøke Tahiti, og forkynte triumferende da han kom tilbake, at de lykkelige innbyggerne på øya «lever uten laster og fordommer, uten krav og stridigheter. De er sødt under en vidunderlig himmel, ernærer seg av frukt, blir snarere styrt av patriaker enn av konger, de kjenner ingen annen gud enn Kjærligheten».

Sosialantropologen Margaret Mead fant paradiset igjen i 1928. Hun reiste ut med beskjed om å finne det, og hun fant, hun fant, noe Vestens mennesker grep begjerlig. Hennes bilde av Samoa ga anledning til å slippe løs lyster og behov som ellers var tabu. Det bekreftet den frie barneoppdragelse. Og dessuten: Margaret Mead gjorde paradiset til vitenskap. Trodde man.

# Reisen for å finne seg selv

*Om reisen som idé, selvforståelse og virkelighet*

*Av Stein Mehren*



*Stein Mehren*

*har flere ganger vært innstilt til Nordisk Råds litteraturpris, senest høsten 1983 for diktsamlingen «Timenes Time. Dikt 1983». Han regnes av mange som vår betydeligste lyriker og har ellers skrevet romaner, skuespill og utallige essays. Utgangspunktet for Mehrens artikkel er en pågående debatt om sosialantropologen Margaret Meads forskning om familieforholdene på Samoa-øyene.*

Dagens liv begynner ved daggry, eller hvis månen er oppe før dagslyset bryter frem, da kan man høre de unge mennenes rop fra bergskrånningene allerede før daggry. Skyggeredde som natten selv befolket med spøkelser, roper de høyt til hverandre, mens de haster videre i sitt arbeide. Når det første dagslys faller mellom de bløte brune tak, og de høye slanke palmetrærne trer frem mot en bakgrunn av farveløst, glitrende hav, lister elskende seg hjem fra stevnemøtene under palmetrær eller i skyggen av kanoer trukket opp på stranden så lyset kan finne dem sovende hos hverandre hvor de hører til. Det evindelige brusert fra revet står som en lavt tonende bakgrunn for lydene fra den oppvåkne landsby.

Det lyser av denne teksten slik brenningens forfriskende linje lyser i en romantisk sydhavsroman eller eksotisk reiseskildring fra Stillehavets koralllaguner. Men dette er det predikament som allerede fra første side anslår tonen i Margaret Meads berømte verk «Coming of Age in Samoa». Det er et bilde hun strekker ut for oss, i brede strøk. Tredve år senere, i 1959, skriver Gunnar Bull Gundersen romanen «Martin», om en sjøgutt som rømmer hjemmefra for å finne seg selv i et land

### Lola og de andre

*Kvinner i vind! Intet er så levende og så nakent påkledd som kvinner i vind. Jeg ror. Min båt er lastet med kvinner. Sjøen er klar og blå, slik jeg drømte. Nå er det ingen drøm. Jeg ror og sjøen rundt er klar og blå. Varm vind leker med kvinners hår, eller kvinners hår leker med varm vind. Jeg vet ikke. Alt er så vilt og vakkert.*

*På bakerste tofte sitter Lola i blå bade-drakt. På nest bakerste sitter Elvy og Elisabeth. Elvy har rød kjole. Hun bader aldri. Elisabeth har gul bade-drakt. Foruten står Miriam og Melly i kjoler med blomster på. Vinden vifter kjælent i de flortynne skjørtene og avslører av og til at Mellys lår er altfor tykke.*

*Jeg sitter på midterste tofte og ror. Mitt ansikt er vendt mot Øen. Jeg er tilbake nå. Mitt skip lå her i to dager. I går lettet det anker og gikk ut med en mann minus. Men minuset sitter lykkelig på sin tofte og lytter til lystige bølgeskulp rundt en ro-båt lastet med utuktige kvinner. Vi skal ut til båtene som ligger til ankers og drive reklame for vårt hus. Kvinnene skal bade og dukke efter mynter som mannskapene kaster i vannet. Det skal ropes hissende ord og avtales for i kveld. Alt er som sist jeg var her. Lystlivet går sin gang. Madams ben er blitt nesten blå.*

*(Fra «Martin» av Gunnar Bull Gundersen).*

langt bortenfor horisonten. På en sydhavsø opplever han noen få solgyldne øyeblikk i en halvt uvirkelig eksistensform. Fra nu av vokser denne opplevelsen til en veldig drøm i ham som han måler alle hav, alle havner, og alt hjemme mot. Og han reiser også til slutt tilbake for å realisere drømmen. Og havner som horehus-pianist på sine drømmers ø, i en verden av fattigdom, klasse-motsetninger, skitt og fornedrelse. – All virkelighet skapes av drøm. Men virkeligheten er helt anderledes enn drømmen.

Langsomt går han til grunne i egen uvirkelighet. I trass og selvdestruksjon. Og da han til slutt må reise hjem til Norge igjen, går han til bunns i sitt eget liv og dør.

Gunnar Bull Gundersen er ingen be-

visst intellektuell, han har nok ikke tenkt på Samoa eller Mead eller femtitallets jakt etter det naturlige mennesket. Han er ikke engang en bevisst dikter, men dikter er han, intuitivt og søvngjengersikkert følger han sin fantasi der den fører ham gjennom femtitallets uangripelige begreper og almenne dilemmaer – frem mot vår felles oppløsning og ensomhet i tiden. Og man kan lese denne lille romanen som en beretning om en konfrontasjon mellom drøm og et selv-bilde som knuser mot virkeligheten. Slik reiser vi ut fra våre uoversiktlige motsetninger for å finne vår egen uskyld – et sydhavs-paradis, en revolusjon, et land i vest, og boken kan leses som en fabel om det umulige i å bryte seg ut gjennom drømmens avstand alene. Man kan ikke både våkne og være i sin egen drøm samtidig. Martin er en sovende på innsiden av tidens bilde, forgjeves forsøker han å våkne i marerittaktige bilder av istykkerslått barndom, et avvisende uoversiktlig samfunn og en drøm om et liv han tror han i noen få øyeblikk har levet. I mangel på identitet trekker Martin horisontenes sirkel tettere rundt seg, og finner ingen avstand å våkne i.

Når bildet av virkeligheten faller sammen med virkeligheten selv, når vi ikke får noe annet bilde av det virkelige enn den verden vi ser rundt oss, da blir verden en drøm. Når kunst, filosofi, bilder... blir fullstendig trukket ned i det objektive, da blir verden en drøm. Det var denne, til tider marerittaktige – til tider poetiske, drømmen så mye av femtitallets filmer og bøker dreide seg om. Løsrivelse, frigjørelse, oppvåkning – krever at et gjenkjennelsens blaff fra evighet og avstander slår inn i oss. For å sitere et dikt av meg selv: «Innenfor tiden passerer vi hverandre, fjernt som i drømme». – «Identitet» var femtitallets moteord – og identitet forutsetter en horisontens avstand – den avstand man trenger for å se seg selv i flere dimensjoner enn en.

På et enklere psykologisk plan kan vi si det slik: Å skape seg en identitet er å finne et rom mellom oss selv og de andre, et rom mellom oss selv og vårt selvbilde der vi kan trekke koordinater gjennom våre sansninger, erfaringer og begreper. Hele barndommen er en myte, en fortryllelse, et magisk felt der vi bindes med ulike bånd både til det som gir oss trygghet og til det som sårer oss. Vi vikler oss inn i omsorgens garn. Vi må sprengte oss ut. Vi må ut for å se oss selv utenfra, selv om det er i en fantasi om det eksotiske og anderledes. Men den som trekker horisonten til seg og som vil leve sitt utopia her, mister både horisonten, hjemreisen og utgangspunktet.

Hva er det vi gjør når vi reiser? Vi reiser ut av vår egen livsfølelse, ut av det dagligdagse som vi beveger oss som blinde innenfor, ja, vi forsøker å slå hull på verden selv. Enhver ideologi, såvel som enhver nyskapende tanke har et slikt «sydhavs-paradis» skimrende i en lengslenes horisont der tankens sentralperspektiv og blikkets forsvinningspunkter fortaper seg. Alle har vi ett øye plassert i en eller annen horisont som gir selv det næreste dets perspektiv og dybde.

Og *erkjennelsen* som en slik reise mellom det fjerne og det nære, er det jeg vil behandle i dette essay. Reisen som et antropologisk verktøy. Reisen som idé og bilde, som selvforståelse og som virkelighet. Reisen som ideologikoordinat og som flukt fra det uoversiktlige. Vi reiser til det antikke Grekenland eller til vår nasjonale fortid for å finne oss selv. Vi reiser til Østen, til Albania, til China på syttitallet. I dag reiser vi til mellomamerikanske revolusjoner. Vi reiser til sydhavsparadisene og det opprinnelige menneske. Våre bilder av oss selv og av menneskets natur synes forankret i forskjellige myter om verdens opprinnelse, og vi søker dem i reisen.

Alt man vurderer, vurderer man i forhold til egne referanserammer. Men

allikevel tror jeg alle har en følelse av at det er noe som er felles for alle forskjellige vurderingskriterier. Og som må bekreftes utenfra. Vi søker en virkelighet, en skjønnhet, en sannhet om oss selv som våre tanker ikke har adgang til, fordi vi er sperret inne i våre egne forståelsesformer. Derfor reiser vi ut av oss selv, for å kunne vende tilbake og hjem til oss selv. Og reisen er kanskje viktigere som bilde enn som konkret virkelighet, som om vi vet at alle våre tanker har sitt feste i det ukjente... i horisonten og det fjerne.

Av mangel på store klare bilder som vi kan forholde oss til, er reisen blitt et av hovedbildene i vår tid. Vi reiser til vår egen fortid, vi reiser til horisonten, vi reiser til Utopia, vi reiser i stoffene, vi reiser i sinnssykdommen, vi reiser ned til vår biologiske fortid i dyreforsøkens labyrinter og de fysiologiske nisjer i gammelhjernen. I alle våre reiser er det som vi fortvilet forsøker å slå oss ut av en verden som føles tettere og tettere. Vi reiser i en verden der vi *kan* skifte navn etter eget ønske og der vi *må* skifte personlighet etter utviklingens påtrykk, men der vi beholder vårt personnummer fra fødsel til død. Vi reiser for å bryte ut av vårt tidsskall og finne en forsoning mellom det tidsbestemte og en universiell virkelighet, og vi kommer tilbake fra alle reiser med følelsen av en verden som blir mer og mer lik vår egen. Mer og mer blir våre reiser lik selskapsreisene, der de i korte uker gjør vårt eget samfunnsbilde litt mer eksotisk. I flere og flere av våre reiser våkner vi opp på innsiden av vår egen marerittaktige drøm.

Og allikevel er reisen forbundet med myten om avstand, en avstand som vi i vår tid mer og mer mister, selv til de konkrete ytre iakttagelser. Jeg tror at alle føler at det er i en sfære der vi krysser tider og tidsplan at vi virkelig sanser og bestemmer oss selv. Hver tidsalder reiser et eller annet sted; be-

stemmer seg selv i forhold til en for eksempel «mørk» eller «inderlig» middelalder. Vår forståelse av middelalderen har vekslet fra tiår til tiår, men det som veksler er i virkeligheten vår forståelse av oss selv sett gjennom en myte om middelalderen som betinger vår forståelse. Kan vi forstå den norrøne ætte-verden med deres begrep om ætt, lidenskap, stolthet og ære. Og allikevel var det gjennom nyfortolkninger av vår ættelitteratur at vi grep vår egen historie i det forrige århundre da vår nasjonale identitet ble skapt. Hele tiden griper vi oss selv gjennom slike bilder av reiser og den hjemlengsel som stråler ut av disse bilder.

Man kan selvfølgelig smile av antropologen som reiser jorden rundt for å finne igjen sine egne tanker i primitive folks levevaner. Men er det ikke slik vi hele tiden søker arkimediske punkter utenfor oss selv. Våre egenskaper er ikke bare hva de er, de er i høyeste grad det de hele tiden blir forstått som i forhold til slike bilder og myter. Med vår fantasi forsøker vi å se ut av vår egen tid. Og i møtet med tidligere kulturer, i møtet med begreper som er anderledes enn våre egne, i kollisjon med andre levevaner og utopier, ja i møtet med fremtidsvisjoner og gullalderdrømmer, er det som noe kvalitativt nytt springer inn i vår fantasi og befrukter den.

I vår betraktning av reisen som bilde, ser vi hvordan ethvert fenomen inneholder sin egen motsetning og uavlatelig slår over i den. For i hvilken grad kan vi gi troverdige bilder av en annen tid og en annen kultur enn vår egen. Andre tiders menneskesinn er tuftet over andre grunnleggende begreper enn våre. Men på innsiden av vår egen livsfølelse beveger vi oss som søvngjengere, som spøkelser. Vi kan ikke sammenligne livsformer og livskvaliteter på tvers av forskjellige historiske og kulturelle forutsetninger. Og allikevel synes det som vi virkelig forsøker å se oss selv gjennom andre

#### «Trip'en»

*Nesten alle kulturer og stilformer kjenner «trip'en», og har reservert sine muligheter til «flipping» ut. Vår renessansekultur er faktisk den kulturform som har det strengeste og hardeste skallet. Våre «reiser» har derfor hovedsakelig vært literære. La oss se på reise i historiens lys, reisen til det indre menneske. Det kunne være sjelens reise i drømmen eller bort fra kroppen. Reiser til dødsriket, til fortiden eller til fremtiden; verdenslitteraturen vrirler av dem. Det kan være reiser som forteller vesentlige ting om det samfunn vi lever i (Swift, Holberg). Sjamankulturenes ekstasedyrkelse er også trip'er, de hensetter sin sjel og reiser. Alle disse reiser står i jegets tjeneste, som symboler på personlighetens frembrudd og forvandling. Det er høyst forskjellige egenskaper det legges vekt på, men felles for dem alle er at de begynner og slutter i en verden som omfatter dem, en verden av nedbrytende og skapende krefter. Reisen er underordnet mysteriet og skapelsen!*

*Det nye ved sekstitallet er at trip'en, reisen, på en måte er et overordnet prinsipp.*

*Stein Mehren:*

*«Myten og den irrasjonelle fornuft» Del I*

briller enn våre egne forståelsesformer. Det er som vi fornemmer at det finnes en tynn hinne i nuet der vi kan berøre en felles universell bevissthet og der forskjellige tidsplan og tidsaldere hele tiden bryter ut mot hverandre. Og når vi ser på oss selv «utenfra» eller betrakter det fremmede «innenfra», er det ikke som vi tvinger tanken opp til overflaten av tidens myter mot en sfære der våre problemer synes forbundet med en annen og evigere verden.

Og på den annen side: Reiser vi ikke hele tiden ut for å finne våre kulturelle selvbilder bekrefter. Med våre reiser trekker vi hele tiden våre referanserammer tettere rundt oss for å bekrefte den virkelighet vi har bruk for. Og de folkeslag vi reiser mot, griper like hungrig etter vår virkelighet, fascinert av den makt og kraft som vår teknologi jo

## *Gobelin Europa* *Av Stein Mehren*

Det er et Europa som samler måneskinn, et Europa av ruiner monumenter forvitrende søyler og buer – hele landskap som samler måneskinn, en støvete spindelvev av måneskinn der fortidens blodige land skimrer i bleke gobeliner ... Men plutselig, se krig våkner et sted – og trådene begynner påny å gløde – Europa, en sol som stiger av hav og tid, en byll det går hull på, som om hav og himmel blodig sprenges

et speil der død og opprinnelse løper sammen, et vilt formørket ansikt bak klassismens ferniss, et urteppe der kongle-roser åpner sitt drageskjell-glødende mørke, en sol som er lidelse offer og død Kom, lokker fremtiden og er sammen pølen av fortid kom, lokker avgrunnen og er et surklende pest-speil der drømmene vrenger seg, en myr der liljene suger en ungdoms spinkelbleke lys av sorg og giftig slam

Gobelin, jeg lever ditt lysende mørke ditt mørke lys i din sorte sol i din blendende natt ... dine vinger som først foldes ut i døden, jo mer jeg forsøker å fri meg fra deg, jo sterkere synker jeg ned, lokket av avsky jo mer jeg anklager deg jo mer blir jeg skyldig i deg dine kriger dine graver de hamrende hjerter under jord Hvem stanser skrekken som løper gjennom blodet og roper: Korstog! Inkvisisjon! – Vitenskap overtro tro...?

– Jeg drikker avgrunnenes dypeste vann av din tro dine lengsler, innesperret i tiden, slår med korte harde vingeslag mot brystet, uutryddelig sorg, dette blod som plutselig gløder, denne katedral strålende steget ut av katakombenes speil, Europa, du liv som spiller deg i døden og blir mer levende av det, over alt er din død det tidens grunnbrott som fremtiden stiger opp av, Gobelin Europa, vevet i natt med farger der fortiden står i flammer!

*Fra diktsamlingen «Gobelin Europa» (1965),  
omarbeidet i «Samlede dikt 1960–1967 (1982)*

stråler ut. En makt og en kraft som de heller ikke kan motsette seg, men enten greier å kopiere, eller går til grunne på. De «primitive» folkeslag vi reiser ut til for å finne vår opprinnelse og uskyld hos, de blir selv mer forandret av vår omfavelse, enn vi blir av det vi ser hos dem. De revolusjoner vi reiser til for å bekrefte våre egne sosiale utopier i, blir selv trukket inn i frontlinjer der folkene mister makten over sine egne revolusjoner. Tanken om *én verden* er tenkt og den kan aldri dø. Den vil trekke oss alle med, i åndelige, kulturelle, økonomiske og militære kamper inntil én verden er født. Vi ligger allerede i dens fødselsveer.

Og denne verdens-tanke er allerede en mytisk verdensbevissthet som vi beveger oss som blinde på innsiden av, og med garn av frontlinjer som vi spreller i eier den oss, og den vil uavlatelig kalle på en annen universell bevissthet i oss, en universell bevissthet som sprenger våre ideologiske, teknologiske, videnskapelige og åndelige forståelsesformer.

Jeg skal i det følgende forsøke å angi denne verdensbevissthet slik den griper om oss gjennom våre forskjellige antropologiske grunnsyn. Jeg skal forsøke å skildre den gjennom en kvinnes reise for femti år siden, og det bilde av verden hun gav oss gjennom sin beskrivelse av den.

Dagens liv begynner ved daggry, og dette er historiens daggry såvel som dens siste horisont, synes Margaret Mead å si. Og det er ikke bare det lykkelige Samoa hun tegner opp for oss. Nei, det er et helt imperium hun streker opp i grove riss. I dette imperium er hun selv «kulturskaperen», det første mennesket, og hennes følgere er en hær av antropologer, samfunnsvitere, kunstnere, kulturjournalister, sosiologer, pedagoger, terapeuter, fagpolitikere, helsearbeidere, kulturarbeidere, byplanleggere, byråkrater. Det er et drømt rike, men det er også et virkelig rike, virkeligere enn nyhets-

medienes vell av hendelser. Det er i dette riket alle de bilder vi beveger som spøkelser innenfor, produseres men ikke selv kan synliggjøres innenfor.

Margaret Mead er hverken dette imperiums kulturskaper eller dets eneste fyrste. Men hun subsumerer de fleste av dets prosjekter i dets enkleste mulige språk. Hun har synliggjort det i dets klareste bilde. Dette imperium er heller ikke entydig; det er et imperium i splid med seg selv. Modeller, teorier, forståelsesformer, politiske retninger og sosiale miljøer kjemper hele tiden om makten innenfor det. Hvert strøk i bildet bærer sin egen motsetning, både innenfor og utenfor de rammene det trekker opp med sine begreper. Men det er et imperium, for som alle oppdagelsesreisende utvider hun grensene for det imperium hun kommer fra, idet hun legger det ukjente innenfor det kjentes område. De oppdagelsesreisende er de virkelige imperiebyggere. Og Margaret Mead er en oppdagelsesreisende.

Jan Myrdal har i en artikkel kalt de intellektuelle for lakeier for den til enhver tid rådende imperialisme. (Han har påvist at engelsk litteratur aldri har skildret noen «innfødt» som et virkelig menneske). Det er ikke lenger sant slik Myrdal ser oss som klerker for det bestående samfunn. Nei, de intellektuelle utgjør imperiet selv. Foreløpig kanskje bare et meritokrati, delvis i opposisjon mot de bevilgende myndigheter, der de kjemper for flere stillinger og mer penger. Men de utgjør et imperium som langsomt stiger opp som verdens nye bevissthet – slik kristendommen en gang steg opp fra katakombenes dyp for til slutt å forene seg med den politiske makt. Og de er unnnværlige, for de forvalter bildene som tiden forstår seg selv i.

Margaret Meads reise kom til å stå som et bilde på en hel tidsalders selvoppfattelse. Da jeg i femtiårene kom på universitetet måtte vi straks lese

Margaret Mead var kun 23 år på sin første reise. Her står hun mellom to unge piker fra Samoa som hun studerte. Selv var hun bare noen ganske få år eldre enn dem. Kanskje ikke så rart hun idealiserte og romaniserte deres «frie liv».



henne (sammen med Benediot og Malinowsky), slik vi måtte lese Freud og Marx. Hennes undersøkelse tydeliggjorde en hele generasjons livsfølelse. Hennes beskrivelse av det samoanske samfunns fravær av konkurranse og stress og autoritære strukturer, hennes fremhevelse av åpnere familiemønstre, friere barneoppdragelse og seksualliv, solidaritet og samhold gav oss den gangen en frydefull forventning om en ny selvforståelse i en nær horisont. Samtidig leste vi jo Adorno/Frenkel Brunswicks studier over autoritære personligheter som vi oppfattet som selve den lest all norsk samfunnsforskning var bygget over. Selvfølgelig var dette en grov forenkling av det

videnskapelige miljøet, men slik «virket» det på oss som var unge, og som holdningsskapende oppfatning er det viktigere enn «sannheten». Det viktigste er ikke hva tidens toneangivende tenkere sier og hva de er, men hva vi tror de sier og hva vi tror de er. Det filosofiske presisjonsnivået i for eksempel Rousseaus begreper var noe langt skarpere enn den slagordmessige gjenklang de gav i sin tids livsfølelse og også noe langt mer «tvisynt» enn den virkning de hadde rent idéhistorisk som signaler for store følelsesmessige holdninger og politiske bevegelser.

Margaret Meads idylliske bilde av sydhavsparadiset sammen med un-



Den australske antropologen Derek Freeman kom til Samoa i 1940, 15 år etter Margaret Mead. Siden den gang har han studert øya i 40 år – selv har han bodd der i 6. Freeman fant et helt annet Samoa enn det Mead skildrer.

I 1983 kom boken hans «Margaret Mead and Samoa – The Making and Unmaking of an Anthropologist Myth». Mead fikk ikke lest den. Hun døde i 1978. I et brev hun aldri åpnet, tilbød Freeman å sende henne et tidlig utkast av boken sin.

dersøkelsene over de autoritære personlighetsstrukturer i California, (og tilsvarende norske undersøkelser i Frognerstrøket!), var med på å legitimere det sett av forhåpninger som preget en hel generasjon. Riktignok kom det en slags reaksjon mot dette enkle syn gjennom den senere «positivismestrident» (der betydningen av bevissthet, refleksjon, grense-overskridelse ble fremhevet), men i grunnen ble det aldri rokket ved det bildet som Margaret Mead hadde bragt med seg fra Samoa. Akkurat som med Freud og Marx ble hun bare satt inn i en ny og mer tvedydig ideologi-analytisk fortolkningsfære.

Og så kommer altså en ukjent Derek Freeman og river hele det idylliske bildet i stumper og stykker. Han har i løpet av forti år oppholdt seg mer en seks år på Samoa. Der Mead den gangen viste oss et samfunn i seksuell frihet, uten konkurransementalitet og autoritære bånd, der barn vokste opp uten å være i opposisjon fordi de hadde en sikker viden om sin plass i samfunnet... – der viser denne Freeman oss

et samfunn med ekstrem dyrkelse av jomfruelighet, med sterk konkurranse og sjalusi, gruppepress, aggressivitet, brutalitet, autoritetsbånd, ungdomsopprør, kriminalitet og høy selvmordsrate.

Vel. I grunnen burde bildet av samoanernes frie seksualliv fått noen sprekker før dette. Allerede i Bengt Danielssons popularisering av sine videnskapelige studier i polynesernes seksualliv, fremgikk det klart at bak den tilsynelatende «friheten» som charmerte og sjokkerte Vesten, lå det et helt sett av regler som ikke var umiddelbart synlige. En hvilken som helst alvorlig arbeidende antropolog visste at «friheten» var diktert av andre verdisystemer enn våre, av en «høvisk» livsform som var så helt anderledes enn den vestlige students behov for legitimering av sin løsrivelse fra femtitallets rigide samfunn.

Her i Norge kjente vi jo det såkalte «lørdagsfrieriet» på bondebygda i gamle dager, skildret av forskjellige forfattere (Eilert Sundt blant annet)

som så forskjellige ting i det. Det var alt annet enn orgier; reglene var der – de var bare anderledes enn den kurtise- og oppvarningsform som var vanlig i de mer «kondisjonerte» lag av befolkningen. Og det er alltid vanskelig å trenge inn i og forstå forholdet mellom et kollektiv verdisystem og individuell frihet i et samfunn som er anderledes enn vårt eget. Nei, når Margaret Mead ble stående så var det fordi bildet var så slående enkelt.

Vi trodde kanskje at vi leste Margaret Mead som antropolog, som forsker. Men vi leste henne som ideolog, som garantist for en livsfølelse, i et opprør mot tidens uoversiktlige kompleksitet og i en drøm om uskyld. Hun hadde løftet et enkelt anskuelig bilde over et vanskelig landskap der vi skulle skille mellom sann frihet og sann åpenhet, på den ene siden, og seksuell undertrykkelse og vold, på den andre siden. Vi stod i ideologens klassiske konflikt mellom sann frigjørelse og rett tro, der vi sprang ut på femtitallet. Og annenhver student var en mer eller mindre vellykket kopi av Margaret Meads bilder av det frie åpne menneske og svært få av oss så i hvilken grad vi brukte henne som ideolog, til tross for at det var som ideolog hun selv stadig mer åpent kom til å fremtre...

Derfor ble også Derek Freemans «avsløringer» det glødende tema for verdenspressen som de ble, enda det i hans bok ikke blir sagt noe som ikke de fleste antropologer sier hver dag. Det var ikke forskeren Margaret Mead det ble rokket ved, men derimot ideologen: Hun som var med å forme en hel generasjons selvilde, fordi vi med henne overvant motsetningen mellom moral og selvtutfoldelse i et enkelt forståelig sprog. Hun som løftet et bilde ut av vår forvirring og som vi kunne gjenkjenne våre konkrete handlinger i.

Arne Martin Klausen sier: «Det denne diskusjonen dreier seg om (...) er spørsmålet om biologiske eller kulturelle faktorer betyr mest for utviklingen

av kultur og samfunnsvariasjon og for forståelsen av menneskelig natur». – Og dette er selvfølgelig presist nok hvis vi holder oss på innsiden av problematikken uten å skjele til de ideologiske implikasjonene. Men for meg dreier denne diskusjonen seg om noe ganske annet – nemlig om vår bruk av «nøytrale» forskningsrapporter til å legitimere egne holdninger, utopier og kritiske begreper. Ja, diskusjonen dreier seg dypest om i hvilken grad vi kan bruke forskningsresultater som et bilde vi kan speile våre konkrete liv i.

Jeg skal i det følgende likevel først forsøke å holde meg på innsiden av den diskusjonen som raste gjennom verdenspressen og så etterhvert vise hvordan denne diskusjonen vrer opp et annet problem: Vårt behov for å dikte oss selv inn i de ståsteder vi oppsøker som reisende og referenter. Nødvendigheten av å se seg selv utenfra – kontra – det umulige i å sammenligne livsformer og livskvaliteter på tvers av forskjellige historiske og kulturelle forutsetninger. Vi kommer som oppdagere og er imperialister i opplevelsens afære. Og denne motsetningsfylde kan ingen vitenskapelig teori gripe. Det er en motsetningsfylde som sprenger skjemaet for diskusjonen mellom «antropologene» og «biologene», en motsetningsfylde som viser oss at vi mangler et større bilde å se striden under. Det Margaret Mead sa oss var et slags bilde å se livet under. Men ingen vitenskap kan gi oss et slikt bilde, og det tiden mangler er nettopp slike bilder.

Tilsynelatende dreier altså diskusjonen seg om dette: Er kulturene uttrykk for uforandelige biologiske trekk hos menneskene eller formes menneskene av kulturforholdene? Dette er en diskusjon mellom evolusjonære og ontogenetiske forklaringer som har rast i vitenskapelige miljøer helt siden Mendel. Men plutselig dukker denne stiden opp på massemediens overflate

med ideologiske implikasjoner for samfunnsdebatten. For i den grad vi legger vekten på den ene eller den andre teorien, i samme grad ser vi på kulturell kontroll og styring gjennom ulike sosiale systemer. Sosiologiske teorier står mot sosiobiologiske. Sosiale forandringer kontra dyrkelse av mer invariable trekk og oppmerksomhet vendt mot egenskaper og slekter. Ja, oppfattet i sin nedslag av konsekvenser er det sosialisme mot *laissez-faire*. Og i bakgrunnen aner man også teorier som tidligere i historien (hos en Gobinaud for eksempel) har ført til raseteorier, eller motsatt til drømmer om det fullkomment styrbare samfunn (Skinner og Eysenck).

Studerer man kulturelle variasjoner synes flere teorier å kunne forklare de samme fenomenene. Genetiske modeller sammen med sosiobiologiske teori kan forklare det meste. Men det kan modeller som bygges på læring også. Helt forskjellige kausalkjeder synes å kunne føre til samme resultat. Og vi reiser jo ikke bare til Samoa og Fidjiøene og midt-østens innland for å studere kulturvariasjoner. Våre dyreforsøk er også en slags reiser ned til et annet livsplan for å studere oss selv. Og vi reiser til ulike nivåer og nisjer i vår evolusjonære historie for å finne biologiske prosesser som fremdeles setter preg på vår adferd.

Antropologene avfeier reisene til gammelhjernen som en nøkkel til forståelse av hvordan sosial bevissthet formes. Vi har langt færre biologiske terskler og grenser enn noen dyreart, og vi har i langt mindre grad noen «natur» å falle tilbake på. Mye av det vi gjør er enten en tuktelse av naturen i oss eller likefrem naturstridig.

– Og sosiobiologene, på sin side, avfeier antropologenes reiser til verdens kulturelle mangfold, fordi de hevder at det er biologiske forutsetninger i enhver kultur som ingen samfunnsstyring kan utradere eller forme til ønsket adferd ved miljøpåvirkning. For meg

synes denne striden som en skinnstrid mellom ludo og sjakkspillere på et dominobrett der de viktigste kortene mangler. (For eksempel en bevissthet om sproget som symbolskapende virkelighet). Igrunnen skulle de antropologiske og sosiobiologiske teoriene godt kunne fungere sammen. De legger vekten på forskjellige ting i forskjellige tidsplan, der de mer kortsiktige miljøfaktorer påvirker de mer langsiktige arvelige disposisjoner. De sosiologiske teoriene forklarer læring, imitasjon, sosialisering. Genetikeren forklarer grunnen til at noe påvirker oss sterkere enn andre ting, at vi for eksempel oppfatter visse læringsstrukturer fortere og bedre enn andre.

Det er vel like sannsynlig som at vi går på to at visse hovedtrekk går igjen under alle skiftende forhold. Visse trekk lar seg dessuten lettere forme av omgivelsene enn andre, det er grunn-disponeringer for forandring i oss som gjør oss mer modne for forandring på visse felter enn på andre. Graden av og evnen til forandring kan kanskje være genetisk betinget, selv om selve retningen er kulturelt bestemt. Sosiobiologer snakker om genetisk «latens», latente trekk som ikke bare kan påvirkes, men som direkte er modne for utfelling i forskjellige retninger. Og tilsvarende snakker antropologene om en kulturell varians avhengig av de ytre stimuli. I den grad snakker disse retningene forbi hverandre at de er blinde for de genetiske og de sosiobiologiske teoriernes forskjellige tidsplan. De genetiske teoriene forklarer mennesket innenfor evolusjonens store tidsbølger, mens de sosiologiske forklarer mennesket innenfor historiens kortere tidsrom. Som forskeren Tore Bjerke sier: «En evolusjonær og en ontogenetisk forklaring omhandler forskjellige tidsrom i artens og individets eksistens og burde derfor utfylle hverandre mer enn å utelukke hverandre».

Når striden likevel blir så bitter er

det fordi den har dype ideologiske implikasjoner. Det er en strid om selve menneskebildet som angår enkeltmenneskets autonomi i forhold til de krefter det bærer på innsiden av sin egen kropp og de krefter som styrer det utenfra gjennom påvirkninger og miljø. Det er en strid om hvordan vi skal forholde oss til de seksuelle kreftene, samfunnskraftene og naturkraftene. Selve intensiteten, hatet, forakten som fremkommer i striden, viser fremfor noe at vi har andre motiver enn de rent «forskningsmessige». Og begge parter beskylder hverandre for manipulering med det menneskelige og mangel på frihet, med skjellsord som «marxister» og «behaviorister», på den ene siden, og «rasister» og «reaksjonære» utvilings-liberalister, på den annen side. Kan beskyldningene de retter mot hverandre fra hver sin kant begge være sanne. Ja! For Margaret Mead var en forsker som opptrådte som ideolog fra første dag som forsker. Hun visste hva hun skulle finne i Samoa. Hennes reiseordre var ikke forsegle, den var skrevet av hennes lærer antropologen Franz Boas. Hun skulle finne en slik anderledes barndom, som hun også fant. Hun reiste ut i den tro at mennesket først og fremst formes av kulturelle og sosiale betingelser. Hun ville vel nærmest bevise at mennesket kan bli hva det vil. Slik gav hun mennesket den frihet hun beskylder sosiobiologene ikke gir mennesket. Men ganske snart etter hjemkomsten, begynte hun betrakte den frihet hun diktet inn hos samoanerne, som en egentligere og sannere kulturform enn andre. Hun gav mennesket frihet med den ene hånden og tok den like fort tilbake med den andre. Hun ble ideologen med det klassiske dilemma om frihet kontra rett tro: Det finnes en «frihet» som vi med samfunnets fulle tyngde må styre mennesket mot.

Og sosiobiologene, de reiser også med åpne ordrer i sin såkalte nøytrale vitenskap. De snakker om frihet for



*Franz Boas var Meads professor ved Columbia Universitet i 1920-årene. Han var en karismatisk leder som kjempet hardt mot teorien at det var genene som bestemte menneskenes skjebne. Han trengte argumenter – eleven hans ble sendt til Samoa for å skaffe beviset for riktigheten av hans synspunkt. Og Mead fant det hun skulle.*

evige menneskelige egenskaper og om påtrykk fra det fysiologiske i oss. Men de kaster seg inn i kvinnekampen og kjønnsdebatten med et mandat som ingen forskning har gitt dem. Og i Frankrike har de nye høyrefilosofene kastet seg inn i skoledebatt, likestillingsdebatt og åndsdebatt med argumenter om nedarvede egenskaper og slektsforskjeller som gir oss alt annet enn løfter om frihet. Som Margaret Mead er de ideologer fra første kikk ned i sine mikroskoper.

Striden er alt annet enn vitenskapelig: Bak de tynne vitenskapelige gevantene lurer en annen og større strid: Hva er det som er virkelig? Hva slags kontroll skal et godt samfunn ha? Hva er verdifullt og hva er et verdisystem? I hvilken grad er mennesket et rasebestemt vesen og i hvilken grad et sosialt bestemt vesen? Tillokkelser, samfunns-systemer, utopier, farer og vrengebilder lurer like under vannskorpen av

denne tilsynelatende rent videnskapelige diskusjon.

Ved selektiv dyreavl har man gjenfunnet psykiske trekk som har et genetisk grunnlag. Men andre dyreforsøk er like klare bevis for det motsatte. Og såvel forsøkene med dyreavl som studiene i «rottelabyrinthene» med læring, har ideologiske implikasjoner i kulturdebatten. Og forskerne reiser aldri med forseglede ordrer. De forlater sin subjektivitet og reiser til sydhavsøer av begreper, mikroskopbilder, kulturrapporter, tidsaldre, preparerte utfrysninger og gammelhjerne-snitt. De finner arkimediske punkter utenfor mennesket, kausalkjeder som vipper hele vår selvforståelse inn i nye baner avhengig av verdisystemer ofte usynlig for forskeren selv. Verdisystemer som kanskje ikke kommer til syne før forskeren blir verdensberømt og plutselig avdekker en hel utopi for styring og forståelse av menneske og samfunn. For meg er en Konrad Lorenz og en Margaret Mead like utålelig arrogante som *Menere* der de foreskriver oss de rette meninger med alibier fra sin smule forskning.

Skapes mennesket i sine kulturelle og sosiale omgivelers bilde, eller formes det av skjebnebestemmende biologiske arvefaktorer? Hele striden viser at vi ikke forholder oss direkte til livet, men til livet gjennom våre bilder av det. Vi forholder oss til store bilder av livet som svever over det konkrete. Og hva slags bilder er det vi forholder oss til i dag? Videnskapelige teorier og modeller! I samme grad som vi mister grepet om våre egne liv, i samme grad fester de videnskapelige bildene grepet om oss ved at de blir livsanskuelse-kategorier. Videnskapene gir oss ikke bare kunnskaper, de direkte former oss, uoverskuelig, ugjennomsiktig!

Og når videnskapen blir livsanskuelse, da blir det videnskapelig demonisert; forståelsesformen selvstendig seg, løsrevet fra det objektive i videnskapen selv. Den blir opplevelse,

bevissthet, et spøkelse med makt over våre sinn. De metoder som er skapt for å undersøke objektrelasjoner i verden og hvis metoder er målrettet etter hva man vil undersøke – har forlenget begynt å leve i våre sinn som selvstendige forståelsesformer. De har vinger av ild rundt seg. Det er noe demonisk ved det grep enkeltvidenskapene har om oss, de gjennomsyrer all selvforståelse. Vi spreller i trådene. Vi lærer mer og mer om oss selv, men vi kjenner dårligere og dårligere det *jeg* som er fanget i sitt eget kunnskapsnett.

På universitetene blir nu verdenslitteraturens hovedverker behandlet som om de handler om personer som ikke har tilstrekkelig innsikt i sitt liv og likevel må leve det i forskjellige epokers utilstrekkelige samfunn. Det riktige samfunn og den lykkelige barndom er plutselig gitte størrelser som verdenslitteraturens hovedskikkelser skal illustrere. Men i hvilken grad er det mulig å skilde menneskets ansvar overfor mennesker og samfunn, uten å skildre dets himmel og helvete? De store diktere betrakter barndommen og samfunnet som Odysseiske landskap de reiser gjennom i sin tydeliggjørelse av skjebner. De er kulisser i menneskets forløsning og undergang. Men nu er perspektivet snudd på hodet: Det er det menneskelige som er blitt kulissene.

Og vår mangel på andre bilder enn de «videnskapelige» gjør oss mer og mer uvirkelige, lidenskapsløse, sprogløse. Alle de videnskapelige modellene er utilstrekkelige som livsbilder. Galilei fjernet jorden som sentrum i universet, Newton rev planetene ut av den guddommelige kraft, Darwin skjøv oss ned fra Guds fotskammel og stilte oss inn i dyreartens kjede, Feuerbach viste oss Gud i menneskets bilde, Marx tok tanken ut av menneskets hode og plasserte den i håndens grep om verktøyet og Freud tok bevisstheten ut av menneskets handlinger og plasserte den i underbevisste drivkrefter. Og vi-

denskapene fortsetter med å sette vår selvforståelse på hodet, ved at det blir livsanskuelse. Det objektive er blitt blikkpunkter i en horisont som vi reiser mot og oppløses i.

Forskere, det åndelige imperiets oppdagelsesreisende, reiser alle til sitt Samoa. Det er demoner med på reisene deres, som det alltid er når vi skyver vitenskapelige modeller mellom oss og skaperverket, mellom våre selvbilder og det uforklarlige i oss, som er av liv og død. Gjennom de ideologiske formuleringer som ligger skjult i deres vitenskapelige syn bestemmes samfunnets styring av hele vårt emosjonelle liv. Gjennom de «nøytrale» genetiske undersøkelser formidles en livsstil som transcenderer de nøytrale undersøkelsene. Det slår sterkt igjennom en Weiert Velles omgang med hormoner og kjønnsforskjeller der han fører kjønnskampen ned på et biologisk plan hvor den iallfall ikke hører hjemme. Og Margaret Meads løsrivelse av seksuallivet fra de gamle familiemønstre og autoritære overleveringer, innebar en jeg-oppløselse individualisme som var den samoanske kulturen helt fremmed. Sosiobiologens skjebnebestemmende arvefaktor såvel som den samoanske drøm i oss, er bare bilder på veien til et samfunn der flere og flere funksjoner, sosiale såvel som biologiske, kommer til å bli styrt av samfunnskrefter innenfor verdssystemer som i dag forblir usynlige innenfor teknologi og maktteknikker. Den bitre kampen mellom to vitenskapssyn avslører en strid mellom forskjellige styringsformer i en tid som ubønnhørlig forandres. I virkeligheten er det vel også forskjellige slags mennesketyper som kjemper om makten innenfor det intellektuelle imperium, under påtrykket fra de klasser under dem som produserer og som alltid føres inn i historien med forseglede ordrer.

I våre vitenskapelige modeller stråler ideologier ut, og i disse ideologier kommer de skjulte bånd mellom kref-

ter og elementer i universet og vårt indre tilsyn. De vitenskapelige synene er bare tydeliggjørelser. Det er i formuleringene av dem som ideologiske standpunkter at båndene blir tydelige, men de er der allerede på forhånd, tilsløret i uangripelige motesprog av almen livsførelse. En tids almen livsfølelse er like uangripelig som en klesmote. Den føles helt riktig, helt presis, som på en scene der visse roller må oppfylles med de riktige drakter og riktige bevegelser. Det er innenfor de vitenskapelige modellene vi bestemmer oss for hvor vi setter verdens midtpunkt for betraktning av oss selv og verden, og i hvilken horisont vi setter det blikkpunkt som gir bildet perspektiv og dybde. I ideologien som derefter trer åpent ut av det vitenskapelige syn ser vi at både utgangspunktet, reisen, horisonten og hjemreisen er bestemt. Det er slik vi velger blikkpunktene i forhold til kreftene og maktene, blikkpunktene som binder og frigjør kreftene i oss selv.

Enklest er dette å forstå i forhold til det seksuelle. Seksuell avholdenhet, seksuell frigjørelse, seksuelle vaner (og «uvaner»), seksuelle mønstre, betyr en frigjørelse av noen krefter og en binding av andre krefter. Sansesystemets tilknytning til organsystemene såvel som til andre mennesker og til det vi kaller det ubevisste og til samvittigheten – betyr i den grad en transformering, brytning, forsterkning, okkultering og forblending av livskildene i oss. Selv det mest private ved de seksuelle krefter, står i forhold til makter utenfor oss selv, makter som bruker oss og rir oss i prosjekter vi aldri helt kan gjennomskue. Absolutt alt i våre privatliv, fra våre seksuelle handlinger, sosiale institusjoner, til maten vi spiser og medisinerne og rusmidlene vi bruker, viser hvordan vi forbinder oss med de enkelte krefter og elementer i universet og hvordan vi velger å synliggjøre dem i våre ord om oss selv. Løsrivelsen av det seksuelle

fra noen sosiale og religiøse sammenhenger betyr ikke noe annet enn at visse former for sosial kontroll og individuell autonomi erstattes av andre.

Den seksuelle frigjøring er nøye og samtidig usynlig forbundet med teknologi, samfunnsstyring, politiske målsetninger. Den frigjorte seksualitet i vår tid har revet mennesket ut av familiens og den «høviske» kjærlighetens rituelle beskyttelse og gjort det sårbart og manipulerbart, som et objekt som passerer viktige øyeblikk i livet sitt uten dypere tilstedeværelse og ansvar. Den gjør oss i slekt med våre verktøy, produksjonsformer og den sosiale mobilitet som gjør jorden til et verksted i kosmos. Før i siste instans er vårt grep om seksuallivet forbundet med komiske krefters bruk av menneskesinnet som valplass for sin «maktkamp». I absolutt alt vi gjør synliggjør vi visse deler av naturen og usynliggjør andre aspekter. Den autonomi som den seksuelle frigjøring har skapt, er begynnelsen til andre og nye avhengighetsforhold som vi ennå ikke kjenner. Vår forvaltning av den seksuelle natur i oss, er bare ett fragment av vår forvaltning av den store naturen rundt oss – som igjen bare er et aspekt av åndelige og fysiske krefters og energiers kamp om våre bevissthet. Og vi er fanget i den demoni som stråler ut fra de bilder vi skyver mellom oss og skaperverket, og som har sine nedslagsfelter i alle våre verktøy og all vår adferd...

Kulturpåvirkninger eller arvefaktorer, hva former oss? La oss tenke oss at Mead tar feil. Men selve gjennomslagskraften i hennes tanker, viser den oss ikke at hun har rett likevel? For hennes tanker har jo i høy grad vært bestemmende for tidens livsfølelse. Og skulle alle hennes empiri være overfladiske, ja, idylliserende løgner – har hun ikke likevel fått rett. Det er ikke den barnehage og ikke den lærerskole som ikke er tuftet over dette bilde av åpenhet og ikke-autoritær oppdragel-

se. Hele det moderne samfunns forvirring i samlivsspørsmål bærer likeledes preg av drømmen om sydhavsparadiset, like fra teologistudentenes samboerforhold til diskotekenes jungelfester.

La oss fortsette tankegangen og si at sosiobiologene har rett, at våre karakteristiske trekk arves og formes ut fra arvelige disponeringer. Hva beviser det? For deres «bevisførsel» kan ikke brukes hverken i det politiske eller kulturen uten grove ideologiske implikasjoner. En hvilken som helst arvelig egenskap må likevel veies på en vekt av verdier. Betydningen av de arvelige disposisjonene utsier ikke seg selv. De tydelige variansene som biologene finner innenfor mannlig og kvinnelig seksualitet, utsier like lite seg selv uten ideologi-fortolkninger som antropologenes påstander om menns og kvinners likhet!

Vi må velge hvilke egenskaper og karaktertrekk som er verdifulle og hvordan vi vil forme dem. Og vi må gjøre det i et sprog som er et helt annet sprog enn antropologens og genetikerens. Ja, selv om vi begynte med menneskeavl eller med kulturavl, så måtte de først begrunne de verdier vi verdsette utfra helt andre kriterier enn de «videnskapelige».

Kulturpåvirkning eller skjebnebestemmende arvefaktorer? Begge menneskebildene plederer åpenhet, men det er en åpenhet som gjør verden til en vond uoversiktlig drøm, fordi bilde og virkelighet totalt faller sammen. Og det er en åpenhet som krever et veldig forbruk av ideologi og formuleringer. Uansett hvilken åpenhet man velger, så kommer snart spørsmålet om hvordan vi skal skjelne *vår* frihet og åpenhet fra andre påstander om det samme. Ideologi-produksjonen er voldsom i vår tid, fordi våre videnskapers nedslag i livsanskuelsen stadig krever nye støttepunkter av meninger. Postkassen og TV-ruten er fulle av slike godtkjøpsmeninger, slik at folk kan tro at

de tenker selv innenfor de tanker som tenker dem.

Så problematisk er den friheten vi så selvfølgelig bruker, at når en maler (Anders Kjær) kopierer noen banale fotografier fra «Playboy» og viser våre erotiske drømmers nærhet til skyggebelagte områder der nye undertrykkelsesformer klatrer på trappetrinn av modellprostituasjon og kvinnemishandling, ernært og gjennomtrålt av fantasi-industrien, da greier han å aktivisere hele det intellektuelle Norge til flere ukers tøvete debatt. Ingen vil være snerpete, men alle vil ha sin ansendighet forsikret. Aldri har en våget frigjøringsdebatt vært fylt av så mange gode og pyntelige forsetter. Ikke minst fra malerens side, der han fant det nødvendig å supplere sin pornografi med dyptpløyende filosofiske essays, forsikringer om respekt for kvinnen og lange moralske formaninger. (I stedet for å ta skrittet fullt ut). Dette er et godt bilde på hvilket forbruk av ideologi vår tids åpenhet, ja, vår tids menneskebilder krever. For det er menneskebilder vi lager!

Det er ikke meninger nok til å skape mening i bilder som forblir endimensjonale. Det veldige forbruk av ideologi og meninger, er forbundet med en åpenhet som er så snever at den som beveger seg bare litt utenfor de riktige meningene, straks nærmer seg mørke tabubelagte og høyspente områder. Og det er i disse sfærer taperne allerede er slynget ut i reservater for anarkisme, ekstremisme, undergang, subgrupper, stoffbruk osv., alle sammen på jakt etter en virkelighet som ikke er ideologi. Og det er snart bare den mishandlede seksualiteten som ikke er ideologi i oss. Derfor er det heller intet fenomen samfunnsbildene mer grådige strekker seg ut etter og omfavner. De rammer for gjenkjennelse som er gitt kjærligheten i våre samfunn er helt mytiske, ugjennomsiktige. Og det er avgjørende for de kår kjærligheten har.

Og seksuell adferd avgjør hele samfunnsutviklingen ved at den griper inn i familiemønstrene og reproduksjonen. Og fordi en vesentlig videreføring av samfunnets verdier hittil har foregått gjennom familiene, betyr nye livsformer at internaliseringen av verdier kommer til å bli styrt av andre krefter enn før. Alle krefter og makter kjemper nå om vår seksualitet.

Derfor svever meningene rundt seksualiteten. Men uansett hvilken kultur man tilhører og hvilken ideologi man velger, så tilhører samlivsformene en universell problemsfære som bryter alle tidsplan. Forholdet mellom samfunnets institusjoner og individets følelsesliv kan ha mange uttrykk – men selve det evige problematiske ved dette forhold tilhører en sfære som mennesker av alle oppfatninger møtes i. Klarest kommer dette til syne gjennom det faktum at forskjellige seksuelle adferdsmønstre virker sterkt anstøtelige på hverandre. Vi kan ha så forskjellige begrepsverdner for våre vurderinger at de synes helt usammenlignbare – og allikevel kaller en hvilken som helst seksuell adferd på en felles forståelse og en felles bevissthet. Det som synes fremmed er ikke mer fremmed enn at det virker støtende og eller lokkende. En stor og vesentlig del av vår gjenkjennelse av andre foregår gjennom det erotiske. Vi kan ikke sammenligne våre begreper umiddelbart, men det erotiske, selv hos de mest fremmedartede kulturer, taler sitt tydelige språk til oss tvers over forståelsesformenes barrierer.

Det er denne universalitet alle ideologier søker og nettopp mister fordi de ideologiserer den i videnskapelige verdensbilder. Denne universalitet unnslipper både det biososiologiske såvel som det antropologiske prosjekt, rett og slett fordi et hvilket som helst videnskapelig blikkpunkt mangler det vesentlige for menneskelig liv: Selvfølgelig. Både sosiobiologene og antropologene glemmer det vesentlige

– at det hverken er det biologiske eller miljøfaktorene som bestemmer vårt bevisste liv. En selvforståelse som bare beveger seg i de sosiale og biologiske mønstrene og som ikke besinner seg på menneskets selvbestemmelse tvers gjennom det sosiale og biologiske, vil alltid bli demonisk. Den vil ende opp i styringsformer og miste mennesket. Vårt bevisste liv våkner først i møtet med et åndelig element brakt oss utenifra – i form av kulturkollisjoner og akkulturasjoner, i møtet med bevissthet som sprenger vår egen – og som tvinger oss til innsikt, selvrefleksjon og fantasi. Menneskets bevisste liv oppstår i brytninger med påvirkninger som ikke er lik oss selv, men helt forskjellige: med idéer og idealer, det vil si, åndelige bestemmelser. Det vil si: Bilder løftet opp over livet.

To mennesker kan komme fra samme samfunnsklasse, samme miljø, samme slekt, de kan ha omtrent samme psykologiske utvikling – og allikevel bli helt forskjellige. Våre sanser og «drifter» inneholder dimensjoner og perspektiver som gjør dem til noe mer enn kausale nedslagsfelter for arv og miljø. De er åpne for metafysiske makter gjennom vår evne til symboltenkning og erkjennelse av motsetninger som vi må leve med. Ved plutselig innsyn erkjenner vi hva vi opprinnelig forsøker å gripe gjennom våre motsetninger og øyeblikket åpner seg til valg mellom godt og ondt, kjærlighet eller vold, forløsning og avgrunn, himmel og helvete; liv og død.

Hva er det ved dette bildet vi behøvede for å gjenkjenne oss selv og gripe våre egne liv. Jeg påstår at de videnskapelige bildene trekker horisonten til seg, deres synliggjørelser av verden faller totalt sammen med den daglige verden vi beveger oss som søvngjengere innenfor. Vi kan forstå våre liv ut fra tanker om arv og miljø men vi kan ikke gripe våre liv innenfor et slik bilde. Våre liv må vi gripe subjektivt, i motsetninger som ikke kan

fanges av en videnskap alene. – Og det uhyggelige er at videnskapene virkelig former oss, fordi de lever sitt demoniske egenliv i våre livsanskuelser, i stoffskifte med våre følelser og opplevelser, løsrevet fra de videnskapelige objektrelasjoner.

Vi beveger oss som blinde innenfor en rasjonell fornuft som er en konsekvens av vår teknologiske logikk. Og flere og flere mennesker føler at det er noe utenfor det videnskapelige menneske som vil mennesket noe, derav tidens trang til ufoer og mystisisme. Det vi kaller virkeligheten er et sprog, og vi føler mer og mer desperat at vi mangler sprog for å la det subjektive komme til uttrykk. Bare gjennom ulike grader av subjektivitet og individuasjon kan vi gripe våre egne liv innenfor det som er felles ved våre forståelsesformer. Og det er dette åpne, selv ved våre skjebnebestemmende ytre og indre drivkrefter, som ingen videnskapelige fornuft, hverken sosiobiologisk eller en evolusjonær, kan gi oss. Brukt som livsanskuelse, som forståelsesform, for det levende liv, blir ethvert videnskapelig blikkpunkt et blindt punkt i betrakteren.

Jeg sammenlignet erkjennelsen med en reise der vi søker horisonten etter et blikkpunkt utenfor oss selv. Men samtidig er det disse ytre blikkpunkter som vi trekker til oss, som truer med å låse oss fast i ideologienes og forståelsesformenes falske objektivitet. Alle våre bilder i dag trekker oss ned i det konkrete. Og nå, da også utopiene er avslørt og til og med forkastet av marxistene, blir vi stadig mer konkrete. Vi blir mer og mer vettuge, gir avkall på «romantikken» og sperrert inne i vår egen fornuft, uten visjoner blir vi uten subjektivitet. Det er som all vår kunnskap er gått til krig mot jeget.

Vi befinner oss hele tiden på innsiden av vår egen kultur, omgitt av vår egen tid, lukket inn i vår egen livsfølelse, holdt fast i våre idéer og forståelsesformers paradigma. Men fordi

# SCIENCE 83

APRIL  
1983

TWO DOLLARS

**MARGARET  
MEAD:**  
THE NATURE-  
NURTURE  
DEBATE  
FROM  
SAMOA  
TO  
SOCIO-  
BIOLOGY

**CHINESE  
MEDICINE:**  
BEYOND  
ACUPUNCTURE  
AND BAREFOOT  
DOCTORS

**TRIDENT II:**  
THE NEXT  
SUPERWEAPON

*Margaret Mead var ideolog fra første stund, men ble det mer og mer åpent. 60-årenes ungdomskultur trykket henne til sitt bryst – de så mange av sine drømmer virkeliggjort i hennes funn. Nettopp fordi hennes tanker berører vår identitet og våre livsvalg så sterkt, er striden om henne blitt så hissig og omfattende.*

*Bildet viser forsiden av det amerikanske vitenskapstidsskriftet Science, april 1983.*



vi tenker symbolsk, tvetydig, motsigelsesfylt, forholder vi oss også til en virkelighet utenfor våre «sirklere». For det paradoksale i tiden er at samtidig som jeget avgir mer og mer mandat, så føler vi også at vi bryter ut av våre tidsskall mot en annen og større universalitet enn før. Vi lever i en tid der vi mister jeg-følelse, men samtidig i en tid hvor vi føler oss mer og mer samtidige med stenaldermannen, sagaens ætter, midt-østens muslim, liberalisten og marxisten.

Vi føler virkelig i dag at vi sprenger oss ut av vår egen kulturs innsnevrede

horisont. Når vi kjemper med våre sosiale og moralske problemer, da føler vi tross alt at vi ikke bare beveger oss som blinde på innsiden av vår egen kultur, men at vi baler med problemer som er felles for alle kulturer. Et eller annet sted føler vi at våre problemer med seksuelt samliv og familiestrukturer, hører sammen med andre tiders og andre folkeslags kyskhetsidealer, kjærlighetsidealer. Trubadurens sanger, samoanernes jomfruidealer, den frie kjærlighetens åpenhet osv., de er forskjellige uttrykk for valg innenfor de samme spørsmål som kjærligheten

stiller oss som mennesker. Og de er valg som mer og mer kan diskuteres kulturene i mellom.

Det som begynte med kulturantropologisk relativisme beveger seg mer og mer mot en universalitet der alle jordens folk og tider er samtidige. I begynnelsen av den antropologiske æra som vi lever innenfor, ble overfladisk omgang med antropologiske betraktninger i første omgang gjerne fulgt av verdirelativisme: Enhver tanke, enhver verdi er bare noe som veksler fra kultur til kultur, fra tidsalder til tidsalder. Alt blir liksom bare «sant» innenfor et lukket kultursystem. Men i kjernen av enhver jeg-opplevelse ligger det noe objektivt. Dette er gyldig. Enhver følelse er mer eller mindre evident, man føler ikke en ting og samtidig at man beveger seg på innsiden av sin tidsfornuft og på innsiden av sitt miljøes referanserammer. Det er en ufravikelig sannhet at det er umulig å gi helt troverdige bilder av kulturer som vi selv ikke har våre røtter i, at andre kulturers menneskesinn er tuftet over andre grunnleggende begreper enn våre. Og allikevel er en diskusjon mulig, og den blir i vår verdensbevissthet mer og mer aktuell. I mer enn en forstand er stenaldermannen og det moderne menneske samtidig i forhold til en ukjent felles bevissthet om hva et liv er. Og hver tanke som i dag fremsettes, fremsettes med den intensjon at den er gyldig også for andre enn den som uttrykker den.

I så måte er Margaret Mead et eklatant eksempel. Hun begynte med å bruke kulturrelativismen som et våpen mot andre syn enn hennes eget. Og hennes kulturrelativisme tilsvarende ideologiens første fase av ideologianalyse, der andre oppfatninger blir skåret i stykker over en reduktiv lest som inneholder ens egne uangripelige oppfatninger. Men opp av Meads tanker om kulturell mangfold og adferdsforskjeller bundet i miljøet, steg det en stadig fastere oppfatning om

hva et samfunn og hva et menneske egentlig er. På slutten av sin forskerkarriere avviste hun enhver kulturrelativisme som metafysisk perspektiv, slik hun også avviste mytens betydning for vår livsfølelse. Hun så seg selv fullstendig i samsvar med den universelle bevissthet! Hun reiste til New Guinea og «fant ingen antydning til magisk eller irrasjonell tankegang, hverken blant barn eller voksne» (Rensberger).

Hun er ikke lenger opptatt av kulturvariansene, men av å skape det ene fornuftige almengyldige samfunn: Verden som hennes Samoa! I Samoa så hun en uskyld, en utopi, en fortidens fremtid som hele verden og Samoa burde innrette seg etter. Men det hun ikke så, var sin egen imperialisme! Hennes samoanske verden var jo en drøm om et nytt og verdensomspennende imperium tuftet på hennes utopi. Og dette imperium er det imperium som totalt behersker samfunnets selvforståelse i dag, gjennom lære-institusjonene, massemediene og kulturlivet!

Selvfølgelig rynker de intellektuelle på nesen av Margaret Mead. Hun er ikke fin nok for søndagsdressen vår. Hun er til utvortes bruk i mer populærvitenskapelige sammenhenger. Til innvortes bruk har vi Adorno, Brecht, Sartre, Frankfurter-filosofene, de mer innfløkte samfunnsforskere og ideologer osv. osv.. Men hun er der allikevel når vi skjærer gjennom de skarpere distinksjonene i debatten. Hennes bilde av morgenen i den våknende samoanske landsby, var det første klare bilde som tok skrittet opp fra det forrige århundrets ideologiske frontlinjer og ble et bilde. Vi så et samfunn totalt uten kjønns- og klasseundertrykkelse, åpent og med et fritt driftsliv, og det var det samfunnet som lå implisitt i Marx' og Freuds analyser og drømmer. Det er dette naturlige menneske all pedagogikk og all terapi og all kulturjournalistikk bestreber seg på å forme oss etter.

Jeg ser det når jeg oppdrar mitt eget barn. Jeg vil ikke at hun skal havne i en surnet romantisk bakevje, fordi en far har en annen visjon enn tidens utopier. Hun oppdras her og nå, hun skal kunne bli teknokrat, «brukskunstner» (kunsten som totalfunksjon av samfunnet), kulturarbeider eller helsearbeider, hvis hun vil. Jeg håper allikevel at hun har ilden, kjærligheten, villskapen og det uendelige i mine øyne, som et ildblaff fra andre tider og rom. Hun skal få velge selv. Min oppdragelsesform ville stå til beste eksamenskarakter på enhver lærerskole og sosionomi-anstalt. Jeg tilhører imperiet. Og jeg er arrogant nok til at jeg kan tilstå at drømmen om det naturlige menneske og verden som Samoa også har lokket meg inn i reiser og eventyr, i liv og tanker.

Imperiet er uoverkommelig, uovervinnelig og nødvendig. Vi trenger løpende bilder der vi kan gjenkjenne oss selv og vårt samfunn. Det kan ikke erstattes eller fjernes uten et regressivt tilbakefall mot mørkere kilder og farlige irrasjonelle følelser, der alle de dimensjoner som vi har skrittet over i våre entydige erkjennelser lever sitt eget spøkelsesaktige liv. Man forlater ikke sin tidsfornuft, sånn ganske enkelt. Men i den grad dette imperium mer og mer forener seg med en politiske makt, i samme grad går vi mot en totalitær bevissthet som er totalt ugjennomsiktig og ideologiløs! Vi er på rask vei mot en verdens-bevissthet, der selve vår logikk blir konsekvenser av dette bilde. Og samtidig mister vi subjektivitet, vi mister mer og mer grepet om våre liv, de videnskapelige modellene sitter som trollsnett i øynene våre, der vi baler på innsiden av dem på jakt etter å forstå oss selv.

La oss igjen forsøke å se dette bilde av Samoa som Freeman og Mead trekker så ulike konklusjoner av. Hva er det som mangler i dette bildet?

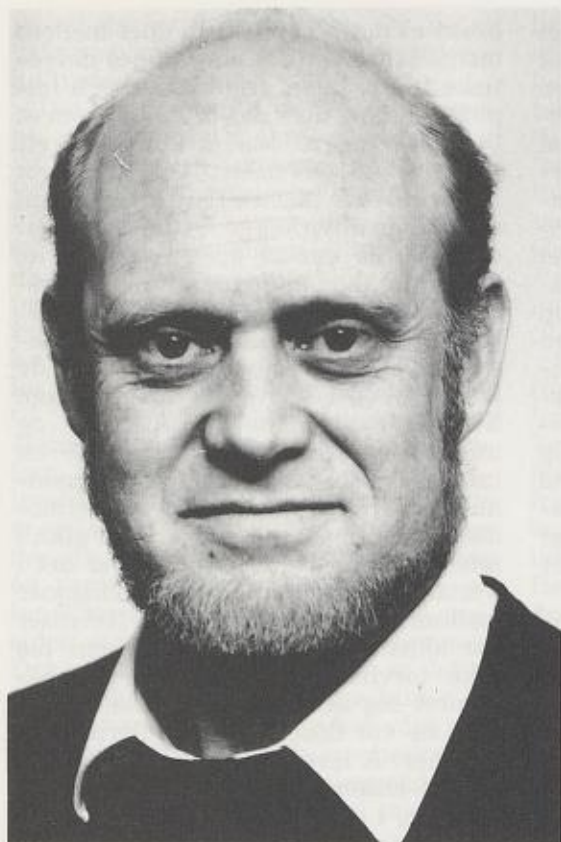
Margaret Mead skriver at i Samoa har «fortrolighet med sex (...) frem-

brakt et mønster for forholdet mellom mennesker hvor det ikke finnes nevrotiske trekk, ingen frigiditet, ingen impotens (...) og hvor det betraktes som et tegn på senilitet kun å kunne ha ett samleie på en natt». Og Margaret Mead antyder faktisk flere ganger i sin bok at den virkelige grunnen til at samoanerne var så åpne og frigjorte, var at de aldri ble dypere følelsesmessig engasjert i sine seksualpartnere!

«Samoanerne teller romantisk troskap i dager eller høyst i uker. Og de ler som regel hånlige av historier om livslang hengivenhet». Pubertets- og ungdomsutviklingen så hun som en langsom utvikling, der selve modningsprosessen var så rik og harmonisk som den var fordi man ikke gikk i følelsesmessig baklås slik vi gjør det i Vesten fordi vi stivner til i kollisjoner mellom ideal og virkelighet. Nevroser var ukjente. Hun skriver: «Pikene ble ikke forvirret av konflikter, de bekymret seg ikke om filosofiske spørsmål, de var ikke besatt av fjerne ambisjoner. Å leve som ung pike med så mange elskere som mulig og derefter gifte seg i sin egen landsby, bo i nærheten av sine slektninger og få mange barn, det var enhver pikes tilfredsstillende ambisjon».

De unge menneskers liv var også preget av dette avslappende forhold til liv og død, der «ingen lider for sin overbevisning eller kjemper med livet som innsats for å nå et bestemt mål». – Man kan si at det er et temmelig kjedelig og småborgelig svar hun gir de victorianske dannelsesidealer tiden er i ferd med å bryte seg ut av. Men det er samtidig det bilde som klarest og enklest sammenfatter lengslene bakenfor tidens kompliserte sosiale og psykologiske og kritiske teorier. Og det er først og fremst og sist et bilde!

Det er det samme bilde den norske økologen Erik Damman reiser under; hans samfunnsutopi og økologiske bevegelse er tuftet på den paradismyten som også han fant i Samoa. Damman



*Erik Damman var en reklamemann som fant seg selv i Samoa. Norsk økologi fant seg selv i Damman.*

var en reklamemann som fant seg selv i Samoa. Norsk økologi fant selv i Damman og det betyr intet om Damman fant seg selv i et «ukorrekt» bilde av Samoa, for han «fant seg selv». Han kommer hjem som «frelst», i stemningen av et bilde, og det stråler virkelig en karismatisk kraft ut av ham etter hjemkomsten. Og en eventuell kritikk av hans omgang med den samoanske livsverden ville ramme ham enda mindre enn Mead, for det er hjemreisen som er hans hovedanliggende, det vil si, vår livsform. Han har funnet et arkimedisk punkt for å angripe det usunne i vår livsstil. Det spiller mindre rolle at dette punkt bare eksisterer i hans «stemning».

Men det som spiller en rolle er det behov vi har for å leve under bilder

med så stor gjennomslagskraft at de samler vår frykt, våre uløste konflikter og forhåpninger. Margaret Mead og Damman osv. er medier for følelser og lengsler som lever inne i våre livsanskuelseskriser og under våre samfunnsproblemer, og deres karismatiske utstråling er forbundet med det faktum at det er våre egne følelser og lengsler de samler opp i seg og kaster tilbake mot oss.

Og det interessante i vår sammenheng er hvordan Damman har møtt Derek Freemans kritikk av Margaret Mead. For så filosofisk spennende har aldri Damman uttrykt seg i sine bøker og artikler. Han beveger seg plutselig på utsiden og innsiden av sine egne idéer. Han snakker plutselig om de få «ensomme ulvene» i Samoa som ikke

makter å innordne seg samfunnets krav og som i vesentlig grad figurerer i dette samfunnets kriminalitets-, selvmords-, og voldtektstatistikker. (Som han nå plutselig vedkjenner seg!) Han snakker altså om noen få ensomme ulver! (Men det er ifølge Freeman snakk om ganske høye tall!). Og måten Damman avskriver dem på, i det lille ordet «få ensomme ulver», sier nok noe om det samoanske samfunnet, men ennå mer om Dammans egen samfunnsutopi og hans forhold til «ensomme ulver».

Damman skriver: «Agianene, representert ved Mataiene (høvdingene) stiller krav til individene som av oss må oppleves som en utålelig ufrihet.» (!!!) «Mens vår kultur utøver press i retning av snever selvhevdelse, virker altså det samoanske som et press i retning av sosial oppførelse». (!!!) «Det å bygge et system i så sterk grad på gruppefelleskap skaper naturlig nok en håpløs situasjon for enhver som mangler eller har mistet tilhørigheten til Aigasystemet, enten det skyldes påvirkning utenfra eller personlige særegenheter». (!!!)

Dette er Dammans klare ord. Noe helt nytt, skarpere, og ikke så lite brutalt, skinner frem i hans tekst. Og uansett hvor mye dette kan leses som et korrektiv til vår selvhevdende kultur, så kan det oppfattes som et utiliktet korrektiv til den samanske samfunnets sosiale kontroll over sine individer, og dertil som en ufrivillig avsløring av Dammans egen oppfatning av hva et sosialt lykkelig samfunn er. Press i retning av sosial oppførelse er bra, ensomme ulver er ikke bra, enten det skyldes påvirkning utenfra eller personlige særegenheter. Les det langsomt en gang til.

Og Damman har ugjenkallelig sagt det, inne i seg selv. Og fra nå av spreker bildet hans, han må miste «stemningen» og det er bare en vei å gå for å redde bildet: Han må produsere ideologi eller skape en hel samfunnsfilosofi. Han vil nå måtte slå inn på en vei

som aldri tar slutt, han må dukke mer og mer ned i en politisk verden som stod det opprinnelige bildet fjernt. Og slik vil det vise seg at hans bilde ikke var et åndelig uavhengig virkelighetsbilde over virkeligheten, men som med Meads bilde, skapt i forlengelseslinjene av hjemlige, ideologiske konflikter. Som bilde er det utilstrekkelig og vil uvegerlig behøve stadig flere ideologiske støttepunkter.

Det bilde som tenkere à la Mead appellerer til i oss; det er et bilde av et samfunn som vi trekker stadig tettere rundt oss. Det er et bilde der alle menneskelige handlinger og opplevelser er funksjoner av det samfunnsmessige alene. Det er et bilde av et samfunn der eksistensiell uro og opplevelsen av grenseprengende skjønnhet sidestilles med sosial harmoni, individuell uskyld og kollektiv velferd. Et samfunn der det skapende totalt er forbundet med det sosiale. Og der kunstens mening ikke er noe annet enn et spørsmål om vellykket sosialt samvær. I siste instans er det et samfunn der samfunnets kontroll over sine ensomme og andre ulver, ikke utøves av politiske organer, men av en generell avdramatisering og utjevning av egenskaper, følelser, opplevelser henimot den perfekte sosialitet. Det er et samfunn der kulturen lever, fordi den er død. Det er det kommende imperium.

Det er et samfunn der alle våre indre drivkrefter og motsigelser totalt har funnet sine ytre former i samfunnsmessige funksjoner, og derfor ikke trenger bilder over seg som stråler ned med mening eller skjønnhet. Det virkelige og eneste bilde er verden selv, og derfor er verden en drøm. Og reisen er en selskapsreise. Selskapsreisen som den svenske forfatteren Stig Claesson blindgjengerrammende skildrer som et mareritt av solgylden velferd og som på hver eneste tur tvinger det spanske politiet til å lenke en eller annen gal svenske, nordmann eller finne som går fullstendig amok. Og «amok» er et

malayisk ord fra Stillehavsparadiset, den innfødte som plutselig og umotivert sprenger øens lufttette idyll, dreper alt på sin vei og dør selv, som om horisonten legger en løkke om halsen hans og strammer til.

Og nå er det man bør begynne å undres på hva den seksuelle frihet i Samoa egentlig betyr, tvetydig som den er sammenholdt med sin uforenlige motsetning, den samoanske dyrkelsen av det jomfruelige. Jeg velger nemlig å tro litt på både Margaret Mead og Derek Freeman i deres gjengivelse av empiri. Men hvilken krets av myter er det som holder disse motsetningene sammen i et sprog som både konstituerer den enkeltes selvforståelse og samfunnets sosiale mønstre.

Det Margaret Mead og Derek Freeman gjør, er å forbinde det de konkret selv ser av privatliv med det de finner av samfunnsmessige, politiske og sosiale mønstre. Men de skjelner ikke vesentlig mellom privat liv og personlighetsliv. Og personlighetslivet våkner nettopp der privatlivet fører oss til utkanten av samfunnets mønstre, der hvor normene står like nær tabuene som de står nær det sosiale. Og personlighetslivet begynner hvor samfunnets rammer om privatlivet ikke lenger strekker til. Der hvor vi sier Jeg og Du, og ikke bare Vi og De andre. Personlighetslivet begynner der hvor videnskapene, teoriene, dogmene ikke strekker til. Personlighetslivet begynner der hvor vi forsøker å skilde det motsetningsfylte ved våre liv i et subjektivt sprog og ikke bare i et alment sprog. Det Margaret Mead og Derek Freeman ikke greier, er å sette de høyst motstridende tanker og følelser som det Samoanske menneske er bærer av og er båret av, inn i et slikt personlig perspektiv.

Våre privatliv er medier for følelser og sansinger der vi griper etter en virkelighet utenfor det private. Våre følelser er hverken rent samfunnsmessige eller selvtilstrekkelige, de er struk-

ket i lengslenes horisont-perspektiver. Og når vi opplever viktige ting i livet, føler vi at vi lever i nærheten av store almene bilder som hever oss ut av vår trange tidsfornuft. I korte øyeblikk kjenner vi at vi lever; vi lever våre egne liv med muligheter til godt og ondt. Vi er ikke bare overflatekrusninger på de ytre og indre kreftenes bølger. Det er nedlatende når forskere ikke vil se også Samoanerne i denne erfarings lys, men ser den som totalt betingende vesener, hengitt et henholdsvis «fritt» eller «repressivt» samfunn. – Jeg tror faktisk at det er mulig at samoanerne har et mer «sosialt» samfunn både i Meads og Freemans forstand, og at det er det som forklarer deres amok – plutselige utbrudd i en skyhøy selvmords- og voldtektsrate, som hverken kan forklares ut fra Mead eller Freeman.

Det er i et slikt lys jeg for eksempel ser sagaens kvinner og menn i deres sterke uimotsigelige drifters vold, parret med deres nesten uforståelige renhetsmoral, stolthetsbegreper og ubønnhørlige hevnmotiver. Betydningen av disse motstridende trekk kan ikke forstås med våre psykologiske og sosiologiske begreper om individ og samfunn. Inne i vårt grep om vårt eget liv ligger hele vårt private og kulturelle livsprosjekt som vi må forstå hvis vi skal forstå andre folkeslags og tiders livsverden som et produkt av deres livsprosjekt.

Og det er ingen livsutfoldelse som i den grad bærer vårt selvbylde som seksualiteten og erotikken i en videre forstand. Ja, det erotiske er å betrakte som et «erkjennelses-organ» i oss. Det er gjennom kjønnet og gjennom erindringen at vår personlighet felles ut. Det seksuelle er alltid, i enhver kultur, underlagt normer og tabuer som fører oss rett i samfunnets reproduisering av sine verdier gjennom familiestrukturen, såvel som til vår selvforståelse og personlighetsutvikling. Alle våre håp,

våre høyeste tanker og mest gåtefulle motiver, ligger omgitt av brennende områder av skyldfølelse, nederlag og perversjoner.

Samoanernes jomfruelighetsideal såvel som deres frihetstrang vil vi finne i alle kulturer, selv om de opptrer i andre former. I kjærligheten leter vi etter evige normer og verdier, ja, etter selve målestokken for hva et menneske er, hva skjønnhet er, hva en sjel er, og hva tid og evighet er. I kjærlighetens øyeblikk er det som både det subjektive og samfunnet inkarneres, strukket ut mellom vår sanselighet og vår moral. Det er det eneste sted der vi opplever den uførelige motsetning mellom kollektiv autoritet og individuell selvutfoldelse som en full samklang i lykke og vellyst. To som elsker er plutselig midt i verden. I våre drømmer om kjærligheten skaper vi vårt bilde av samfunnet, i vår kjærlighetslengsel skaper vi vår elskede om til bildet på vår egen sjel. Og i kjærligheten sprenger vi oss ut av samfunnet. Og i vår kjærlighet ser vi et annet menneske som en annen enn oss selv.

Det er nesten grotesk når antropologer griper fatt i hver sin ende av den samoanske myte for å trekke ut henholdsvis «fri seksualitet» og «ekstrem jomfrudyrkelse» i lys av moderne objektive begreper om et åpent og lukket samfunn. Jeg kjenner ikke Samoa og har ingen drøm om å reise til en krystallklar lagune for å trekke mine egne utopier rundt meg i havranden. Men noen av samoanernes sanger synes meg å ha ganske forunderlige paralleller til europeisk romantisk poesi med dens ekstreme drømmer om både «evig kjærlighet og grenseløs frihet» (Chateaubriand). I samoanernes motsetning mellom jomfrudyrkelse og erotisk frihet, finner vi selve deres drøm om samfunn og transcendering av samfunn, i ett og samme subjektive grep. Og slik er samoanernes begrepsmotsetninger antagelig kun å forstå i et større religiøst perspektiv der men-

nesket, som griper ut av sine rammer mot et annet menneske, plutselig beveger seg ut av tiden i det guddommeliges nedslagsfelt: Dette er livet, det levende, et stykke evighet vi skal leve i tiden.

De sosiale, psykologiske og historiske fenomener synes på forunderlig vis å være på samme tid noe som aldri gjentar seg og endeløse repetisjoner. Mens kjærligheten derimot er et fenomen som skjer om og om igjen, men den er alltid ny, gjør oss alltid nye. Vi befinner oss i en tid utenfor tiden. Ja, kjærligheten eksisterer bare i den grad den er noe som fremdeles skjer. Den er et mysterium, som bare kan gripes og forstås subjektivt. Men det er også gjennom kjærlighetens ytre former at samfunnet styrer de voldsomme kreftene som «driftslivet» utgjør.

Vi mangler de store mytiske bilder vi kan se kjærligheten under. Derfor utlegger vi kjærligheten sosialpsykologisk i forskjellige entydige modeller der mer eller mindre moral foreskrives som løsninger. Sunnhet er målestokken, og for noen betyr sunnhet kontroll gjennom samfunnsstyrte autoritetsbånd og strengere moralske regler: for andre betyr sunnhet kontroll gjennom fri utfoldelse og utlevelse. Det er i begge tilfeller spørsmål om samfunnsmessig kontroll. Kjærligheten utsier seg selv i det moderne samfunn mer og mer på et sosialt plan, som et spørsmål om hvorledes vi best styrer driftslivet, med mer moral og strengere bevoktning, eller med mer frihet og selvutlevelse.

Men den levende kjærligheten må forståes i et annet lys, som et personlig erkjennesspørsmål der mennesket må finne den ene som det gjenkjenner og gjenkjennes i. På det personlige plan blir kjærligheten en gjenkjennelse av voldsomme krefter i oss, som kan utfoldes til vekst eller ødeleggelse, til liv eller ondskap. Et begjær som er vekket lar seg ikke stanse, hverken av askese eller seksuelle vaner, det

tvinger personligheten til et avgjørende møte med seg selv, til død og selvdestruksjon, eller til erkjennelse, vekst, ånd. Og dette er noe vi bare kan gripe subjektivt. Og det kan bare gripes av et menneske som forstår seg selv som noe mer enn et sosial-psykologisk vesen: det vil si et åndelig vesen, noe uendelig i et endelig perspektiv.

La oss gå tilbake til de reisende antropologene igjen. Hva reiste de fra? De reiste fra en kultur som hadde gjort all individuell selverkjennelse til et repressivt moralsk anliggende. Mennesket var fortapt, synlig og fordervet. Nå ville de ut og finne det uskyldige menneske. Mennesket som er godt «på bunnen», men ødelagt av et destruktivt samfunn. De fant igjen sine teorier om sjelen og samfunnet (Freud og Marx) i et enkelt anskuelig bilde av sydhavsparadiset. Og de mistet mennesket, fordi de allerede hadde mistet det før de reiste. I kampen mot en moraliserende erkjennelse som gjorde subjektiv erkjennelse vanskeligere og vanskeligere, avskaffet de det subjektive helt.

*Barndommen og Samfunnet* ble de objektive korrelater som all erkjennelse herefter ble trukket opp etter.

Mer og mer forstår vi våre liv ut fra barndommen og samfunnet, arv og miljø, og mer og mer mister vi grepet om våre liv. Uten en forståelse av denne mangel på metafysikk perspektiv, vil vi ikke forstå hvorfor alt personlig og samfunnsmessig liv synes å gå i oppløsning innenfor alle systemer i dag, det være seg kapitalistiske eller kommunistiske, vestlige eller østlige. Vi er i ferd med å glemme at det finnes en verden som ikke er foreskrevet av vår logikk, en verden der det er ondskap, lidelse, sorg og død. Det finnes en åndelig verden som ikke er bundet av vår psykologi og ikke kan gripes psykologisk. Men en verden vi allikevel må leve helt konkret i, med alle våre motsetninger. Vi må igjen finne dette perspektiv som er overordnet frontlinjene, et perspektiv som gir

plass for en moralsk dimensjon, men selv ikke er moraliserende.

Kjærligheten har vanskeligere kår enn noen sinne, for vi mangler bilder å leve den under. Men den forelskede i Samoa såvel som den forelskede i Oslo, elsker hverandre som dem de vil være for hverandre. De uforenlige drømmer om jomfruelighet og frihet i Samoa, er antagelig samoanernes drøm om en kjærlighet som sprenger seg ut av samfunnet og skaper samfunn, en kjærlighet som begynner tiden på ny og skaper verden. Det er deres drøm om seg selv og det guddommelige i mennesket. Dette er noe som ikke kan forstås i sosiologiske kategorier alene like lite som vi kan forstå sagaens æresfølelser, trubadurenes idealer, romantikkens blå blomst, Sturm und Drang, Victoriatidens kyskheter og bohemens frie kjærlighet ut fra antropologiske koordinater alene. Vi må se de historiske epokenes erotikk som bevissthetens fantasisprang ut av tidens kollektive feilgrep, gjennom motsetninger, mot en verden der både undergang og forløsning er mulig.

Derfor er det grotesk når Margaret Mead reiser noen måneder til Samoa, avskriver dem enhver magisk og mytisk tenkning, for derefter i lovprisning av deres «jevne konfliktløse modningsprosess», avskriver dem eksistensielt alvor, brennende kjærlighet, dypere følelser, filosofisk uro, martrende samvittighet og religiøse anfølelser. Hun har beveget seg som en blind i et nettverk av tabuer og kraftfylt mana – der et samfunn gjennom århundrelange tradisjoner har forsøkt å balansere samfunnsstrukturer, familiemønstre, klasseskiller og individuell frihet i en vev av meningsfylt liv. Og der det offer som bringes til denne balanse er dette samfunnets prosenttall av tapere, selvmord, visse former for kriminalitet og opprør. – Vi vet også at tre skipsbesøk, der europeiske sjøfolk på stranden oppførte seg som de var havnet i verdens vakreste hore-

hus uten tak, var nok til å skape total forvirring, sjalusi og ulykke.

Vi kjenner også Herman Melvilles bok «Typee» om hans ufrivillige opphold hos de innfødte på Marquesaøyene; den skildrer et «lykkelig» og «tett» sosialt samfunn innrammet av gåtefulle og blodige seremonier i utkanten av idyllen. Det som gjorde mest inntrykk på meg i den boken var hvordan de innfødte forsøkte å «omvende» Melville til deres mytologi. Det er som de forstår at hvis ikke det er mulig å lokke med seg og innføre den fremmede hvite fra en annen kultur i deres mysterier, ja, så er de allerede forlapt. For bare fem kilometer unna er allerede en europeisk dominert havn, skremmende, lokkende... og hvilken bevissthet, hvilken magi er den sterkeste... Både Melville og de innfødte ser den maktkampen de fører med hverandre, på et mystisk plan.

Men Margaret Mead som ikke ser det mytiske og magiske i primitive folks tenkning, ser heller ikke det mytiske i sine egne forståelsesformer. Under det bilde som hennes bok for 55 år løftet opp over våre motsigelser, har et helt imperium av meningsprodusenter kunnet uttale seg skuddsikkert i objektive entydige begreper om u-land, barneoppdragelse, sosiale institusjoner, rettsbegreper, byplanlegning, seksuelt samliv, kunstens vesen og kulturens liv. Dette er temaer og titler for de tre tusen foredrag Margaret Mead etterhvert kommer til å holde, og der hun arrogant avbrøt enhver motforestilling og enhver debattant med sitt berømmelige «Tøv», «Snikk-snakk»! For Margaret Mead beveger seg allerede i en verdensbevissthet, på innsiden av en myte som er mer ugjennomskinnelig og ugjennomsiktig enn den myte de innfødte beveget seg innenfor og delvis allerede betvilte da de forsøkte å lokke med seg Melville inn i sitt livsprosjekt, og mislyktes.

Melville oppholdt seg på Marquesaøyene i 1841. Allerede da følte de inn-

fødte at deres egen mytiske virkelighet var iferd med å slå sprekker, truffet av den hvite kulturens hardere og klarere verden. Ganske snart har de måttet bevege seg på innsiden såvel som på utsiden av sin egen kultur. Og ganske få år senere gikk deres kultur til grunne som en total livsverden, for å gå opp i en blandingskultur. Hvis man da hadde kommet som antropolog og spurt hvordan deres opprinnelige verden virkelig var, så hadde de like lite kunnet svare som vi kan svare på spørsmål om vår egen barndom. Barndommen er en myte, et sunket land, et gåtefullt rike.

Og vi kan spørre: I hvilken grad hadde vestlig innflydelse innvirket på samoanernes selvoppfattelse før Mead og senere Freeman kom og «undersøkte» dem. Margaret Mead bodde først på et hotell og senere på et legesenter. I nærheten lå en skole. – Og hvis vi kan spørre oss frem et stykke videre: I hvilken grad har ikke Mead påvirket Samoas verden av i dag? Det er vel sannsynlig at samoanerne snakker mer som Margaret Mead-elever påvirket av hennes drøm om det universelle Samoa, enn de uttaler seg som «ekte» samoanere! En ung samoaner av i dag ligner vel mer på en norsk folkehøyskole-elev enn på den innfødte som Melville møtte og som hadde begynt å tvile på sin egen kultur. Og jeg kan gå enda et skritt videre: Hvis vi sammenligner Margaret Mead og den tvilende samoaner med ett ben innenfor den vestlige kultur og ett ben innenfor sin egen, da er det Margaret Mead som er bygdetullingen av de to. For hun beveger seg som fisken i vannet innenfor sin kultur og tror at de begge taler til hverandre innenfor en enhetskultur som er den eneste mulige for dem begge. Det er det imperium hun representerer som har trukket rammen om en samfunnsform og en bevissthetsform styrt av sosiale funksjoner som er så tette at intet pustehull synes mulig. Et imperium av «riktige»

### Sydhavshøvdingen Taiavü:

(Papalagi = den hvite mann):

«Papalagi er alltid utifreds med tiden sin, og han anklager den store ånden for at han ikke har gitt ham mer. Ja, han spotter Gud og hans store visdom ved at han deler inn hver ny dag etter en helt bestemt plan. Han deler den opp på en måte som kan sammenlignes med å kjøre en stor kniv på kryss og tvers av en myk kokosnøtt. Alle delene har et navn: sekund, minutt, time. Sekundet er mindre enn minuttet, minuttet mindre enn timen; tilsammen utgjør de timene, og man må ha seksti minutter og enda mange flere sekunder før man har så mye som en time.

Det er en innviklet sak som jeg aldri helt har forstått, fordi jeg blir kvalm av å tenke lenger enn nødvendig over slike barnslige ting. Men Papalagi gjør en stor kunst ut av det. Mennene, kvinnene og selv barn som knapt kan stå på beina, går med en liten, flat, rund maskin på seg som de kan lese av tiden på – i lendeledet, bundet til tykke kjeder av metall hengende rundt nakken eller snørt rundt håndleddet med en lærsnor. Denne avlesningen er ikke lett. Man øder med barna ved å holde maskinen opp mot øret deres for å gi dem lyst.

En slik maskin, som lett kan bæres på to flate fingre, ser innvendig ut som maskinene i buken på de store skipene som dere jo kjenner, alle sammen. Men det fins også store og tunge tidsmaskiner som står inne i hyttene eller henger på de høyeste busgavlene, slik at de kan bli sett langt borte fra. Når så en del av tiden er omme, viser små fingre på yttersiden av maskinen det, samtidig skriker den opp, en ånd slår mot jernet i hjertet på maskinen. Ja, det blir en voldsom larm og støy i en europeisk by, når en del av tiden er omme.»

Fra boken «Taler av sydhavs-høvdingen Taiavü fra Tiavea».

og «selvfølgelige» tanker det synes umulig å slå hull på.

I «Folkevett» gikk det en serie artikler skrevet av en samoaner som angriper Vestens kommersialiserte livsform. På meg virket serien først som et regelrett falsum. Men det var den nok ikke; den var sikkert ekte nok, skrevet av en samoaner som hadde vært i Vesten, kjørt bil, lest aviser, sett filmer, og som antagelig allerede tilhørte en vestlig påvirket kultur hjemme i Samoa. Ja, kanskje han til og med

hadde lest datidens kritiske artikler? For hele serien, med sin patentriktige kritikk av vår livsform, virket som den var skapt av en norsk sosionom-elev med medlemskap i «Venstre» og «Fremtiden i våre hender». Alt var så riktig, så riktig, skrevet i barnlig-primitivt språk, som bestilt til et manifest for kulturarbeider-uke eller økologifestival.

Jeg skal ikke ta opp det faktum at man anelsesløst publiserer og leser den innfødtes nokså innfløkte økonomiske utlegninger og sosialpolitiske tanker i Tyristsjef Heide Steens og barndommens indianerspråk. Slik har jo innfødte alltid snakket i Vesten, siden vår egen barndom. Mer mistenkelig er det at en innfødt plutselig stiller med en populistisk kritikk av vår tids kommersialisering, massekultur og fremmedgjøring. At han så å si viser det samme kulturbilde som intelligentisiaen opererer med, en kultur der vi oversvømmes av vaner, kulturprodukter og sosiale mønstre vi overhodet ikke kan protestere mot, men der de tradisjonelle verdiene og de dypere liggende strukturer totalt oversees. Selv snakker denne innfødte som om han alltid har beveget seg i tanker som faller sammen med grasrota her hjemme.

Hvor ulikt er ikke dette bilde fra den beretning Melville gir oss, der han i utkanten av samfunnets rolig-strømmende sosiale liv, nettopp der hvor samfunnet trekker rammene omkring seg selv, der finner han ritualmord, offerhandlinger, groteske tatoveringsakter og magiske ritualer. Og der de innfødte forsøker å avlure ham den hvite magi – det vil si – ikke de overfladiske forfallssymptomene, men de virkelige verdiene som det hvite samfunn dog allikevel må bygge på. Hva er det som gir kraft, makt, styrke, enhet, én verden. Hva er den hvites besvergelses, initialer, ja, kunst! – Vår «innfødtes» angrep på Vesten, er et tidsriktig angrep på pengemakt, elitekul-

tur, individualisme, konsumpress og manglende kollektiv tenkning – som virker alt annet enn innfødt.

Og jeg må tenke på en av Stillehavets kulturer hvor de innfødte dro i ukesvis i åpne båter mot fjerne stenbrudd for å bryte ut slipestenslignende «mynter» på flerfoldige tonn, for fa-refullt å bringe dem tilbake til øen, stille dem opp i skogen på hellige steder, som symboler for mening og kraft. Jeg må også tenke på beretninger fra stillehavsoer hvor de innfødte bygger store modeller av fly i tre og bladverk, for å tenne på dem om natten for å frarøve oss vår tekniske mana. På et foruroligende vis har de forstått mer enn den vestlige tekniker av den magi som ligger i et kulturbildes reprodusering av seg selv i verktøy og teknikker. Men jeg skal ikke komme inn på den «grasrot» som snakker om grasrota i en tid da romskipene Tokerud, Tveita og Rykkinn forlengst er tatt av for en ukjent fremtid, en fremtid som krever helt andre maktfulle bilder for å mestre en teknologi og datavarden som er kommet for å bli og som virkelig truer oss hvis vi ikke «forstår» den. Jeg skal heller ikke her snakke om den nødvendige innsikt som populistiske og økologiske bevegelser dog gir oss om teknologiens mysterierov; om forurensning, rasering av det biologiske grunnlaget osv.

Det jeg vil forsøke å si noe om, er hva denne patentriktige artikkelserien virkelig sier oss: At i vår tid som bruker den antropologiske reisen som en bekreftelse på egne utopier, så svarer altså ikke den innfødte lenger som en innfødt. Nei, han svarer oss som en populist i fotformsko og med Sigrunn Berg-skjerf. Og dette kan i aller høyeste grad tolkes positivt: Han svarer som om det virkelig eksisterer en universell kultur der trekk fra hans egen kultur sammenholdt med kritiske trekk fra Vesten, kan brukes som et korrektiv til en teknisk utvikling på selvstyre. Han svarer som om både den

samoanske og vestlige kultur allerede eksisterer innenfor en enhetsverden, et livsprosjekt som er felles for alle.

Det artikkelen viser er at det eksotiske som eksistensform ikke lenger er mulig. Ikke annet enn som fundamentalistisk galskap i enklaver som historien kommer til å feie til siden. (Som Iran og dessverre Afghanistan). Alt som skjer i verden, skjer nu overalt, gjennom massemediene, og det bedømmes av en offentlighet som er vår felles bevissthet, ikke minst preget av vår vestlige kritiske bevissthet, som dog ikke har en populistisk opprinnelse, men en opprinnelse i eldgamle frihetstradisjoner og filosofiske tradisjoner! Med røtter, ikke i grasrota alene, men også i vår eldgamle for asiatiske og europeiske kultur. Selv snakket om røtter er en idé som får sin verdi fra denne verdens offentlighet.

Og hvis Samoa bevarer sin kultur – så er det paradoksalt nok ikke fordi de bevarer sin kultur fra innsiden av sitt eget livsprosjekt, men fordi de ut fra vår felles verdensbevissthet bevisst griper sine egne røtter. Slik vi gang på gang har grepet våre egne røtter på ulike plan opp gjennom århundrene. På enkelte steder opp gjennom århundrene. På enkelte steder går samoanerne i dag på høyskoler hvor de lærer å dyrke sin egen kultur, på andre steder, i mer forfall har jeg fått høre at hver eneste ungdom hadde sin motorsykel som de dret frem og tilbake på langs to hundre meter vei. – Det disse artiklene forteller oss, er at de fremtidige reiser ikke kommer til å være reisen mot det eksotiske, men reisen gjennom ulike ideer og verktøy nettopp mot denne felles verdensbevissthet. Felles på Hadeland og på Samoa.

Men det er også noe negativt som kan tolkes ut av artikkelserien fra den «populistiske» samoaneren: Den angir en universell enhetskultur som allerede har lagt horisontene rundt oss til en løkke som tiden strammer til. Vi ser tidens kunnskaper, ideologier og kli-

sjeer lukke seg rundt oss i en samfunnsutopi der funksjon er viktigere enn mening, der manipulasjon er viktigere enn selvforståelse: Det er imperiet som langsomt flyter opp til makten og teknologiens overflate. Vi aner en kultur, en verdenskultur, der vi befinner oss vevet inn i kulturmønstre, innenfor grunnleggende ideers paradigma. Vi aner en verdenskultur som kan bli et totalitært maursamfunn ledet av et uimotsigelig fornuftig herskerskikt av teknokrater, byråkrater, helsearbeidere, kulturarbeidere, media-produsenter, meningsprodusenter.

Livskildene i oss gjøres mer og mer offentlige, samtidig som personlighetlivet privatiseres, og dette er en dobbeltvirkende prosess der dypere kontakt med oss selv forstyrres. Samtidig kaster vitenskapene sine del sannheter inn i oss som livsanskuelseskategorier, der de løstrevet fra sin opprinnelige mening får en selvstendig demonisk karakter. Det er i dette lys vi må forstå samoanernes motsetningsfylde (såvel som vår egen), den som antropologer og sosiologer mister der de forsøker å dra seg selv opp etter håret fra mytens og livsfølelsens gåtefulle labyrinter, hos oss selv eller i fremmede kulturer. Det vi så tydelig mangler i vår tid er begrepet, uttrykkformer, språk der vi kan gripe våre motsetninger i det subjektive, i et stadig fordypende personlighetliv.

Vi nærmer oss én verden for alle folk og kultur, men denne verden behøver en annen universalitet, som en horisont som våre lengsler skyver foran seg på reisen. Det er slik vi alltid, ved å tenke symbolsk, har forbeholdt oss til en virkelighet utenfor ordet. I det subjektive, i erindringsakten, i kjærlighetsmøtet og fantasien og dødsangsten, knytter vi stadig påny forbindelser mellom det «hinsidige» og «det konkrete». Selv i våre redskaper ligger det en fjern horisont, eller ekko fra noe vi opprinnelig grep etter og prøvde å forbinde mellom våre egne legemer og

verdens elendighet. Teknikk er ikke bare teknik, den er nedslagsfelter for myter og virkelighetsbegreper. Det er noe usynlig vi forholder oss til og griper mot, også når vi griper mot det nære og konkrete. Og når vi passerer våre skjebnestunder, merker vi suget fra avgrunnen, som en åpning i verden, og vi kan plutselig fornemme et overjordisk lys, og vet ikke om det kommer utenfra eller om det er et gjenskinn fra opphavet, gjemt i vår kollektive erindring fra de epoker i historien da vi konstituerte vår bevissthet gjennom myter, vitenskapelige teorier og skikkelsesskapende anskuelser. Det er dette som er vår tilværelses grunn, men som hele tiden krever bilder over våre komplekse uoversiktige liv, for at det skal gjenkjennes.

Hvorfor oppløser disse gjenkjennelses bilder seg innover vår tid. Hvorfor fører den totale enhet mellom våre begreper og det konkrete, mellom våre fotografier og det sansende, til blinde flekker på øynene våre. Vi som er mer konkrete enn noen tid før oss, hvorfor har vi ingen grunntillit til den verden vi er så konkrete innenfor. Av mangel på bilder synes vi uvirkelige, lidenskapsløse, innestengt i våre sosiale nettverk, som ikke kan oppfange annet enn tapere.

I Gunnar Bull Gundersens «Stillehavsroman» *Martin* møter vi en rekke av konkrete fenomener som får symbolsk kraft etterhvert som hovedpersonens reise skrider frem. – Det er *huset*, som ligger ved en skrent, i et sug fra en livets avgrunn eller urgrunn. Huset, verdens hus, ved tilværelsens grunn. – Det er *moren* som er død, han har en gipsmaske av hennes ansikt, av og til fylles øynene av noe blått, som av vann eller himmel. Som om det går hull på verdens bilde, som er verdens dødsmaske. En gang forsøker han «å kaste sin mors stivnede ansikt inn i Himmelen. Men hun falt ned, ble knust mot torvet»... og glir i ett med bildet av verden. Bildet av moren, den runde



Gunnar Bull Gundersen skrev sydhavsromanen «Martin». Boken får en symbolsk kraft som neppe forfatteren selv har ant.

masken, er samtidig bildet av torvet, verden. Martin er fullstendig av verden.

Så er det *faren*, i det ene øyeblikk er han en refsende salvespredikant, det neste øyeblikket er han glattslikket selger og kvinneforfører, han er moralist og libertiner i ene og samme person, bare til forskjellige tidspunkter. Og så er det Martins *barndomskjærlighet*, som ikke venter på ham, og som når han kommer tilbake ikke kjenner ham igjen, og han kjenner ikke henne igjen heller, hun er nu hans hybelvertinne, og de går tilsengs med hverandre av frossen ensomhet og seksuell nød. – Og det er hans *kjærlighet på øen*, som er en blanding av forloren prinsesse og hellig hore. Samtlige av bokens kvinner oppfører seg som bibelens dårlige jomfruer, de har ikke tålmodighet til å

vente på den rette, og blir derfor selv ikke den rette. Her er det ingen som gjenkjenner seg selv eller noen andre, og det symboliseres av en tom scene som stadig går igjen.

For sluttelig er det under denne scenen, en friluftsscene, som stadig trer frem i hans erindring, at han blir liggende, kraftløs og forfrossen. På denne scenen ser han stadig sin barndoms kjærlighet slik han første gang så henne da hun spilte Harmonika, med lange, lyse lokker. Scenen er livets billedloft, et sinnets tympanon, en sjelens billedgavl. Hjertet hamrer i brystet hans, regnet trommer mot scenen over ham. «Tympanon» betyr egentlig tromme, billedgavlen har reist seg opp av sjamanens tromme og blitt tempel. Nå er den iferd med å bli tromme igjen, og stillhet, «etterat Gud har vært der og talt». (...) «Og stillheten i Martins sjel sier at nå vil den spille evig».

Martin ligger døende under scenen. Det er vinter, scenen er tom, bildet over ham er borte, tømt. Han har rullet seg inn i en presenning (eg. preceinte, omgjordet) og hører toner av sølv. (Harmoni, – Monika, mødrenes skyts-helgen. – Harmonika). (Høiene omgjorder seg med jubel, Sa 18/33). – «Det knirker i døren. Vertinnen kommer inn. Lyse lokker senkes ned over ansiktet hans. En tone. En sang. Et kyss». Og da sommeren kommer trekkes han ut av presenningen som et dødfødt stivfrossent barn av jorden.

Det vi møter i denne bokens skikkelser er den døende eller sluknende Madonna – og Marabilde i den Europeiske livsfølelse; kvinnen som forløsningssymbol for mannens sjel og samtidig fruktbarhetssymbol for det våknende liv. Det er en lang vei fra Dante, Shakespeare, Goethe, Ibsen og Bull Gundersen, men det er *deres* mannlige forløsningssymboler og kvinnelige fruktbarhetssymboler som sluttelig går i oppløsning i Bull Gundersens lille sorte perle av en bok. Boken er også

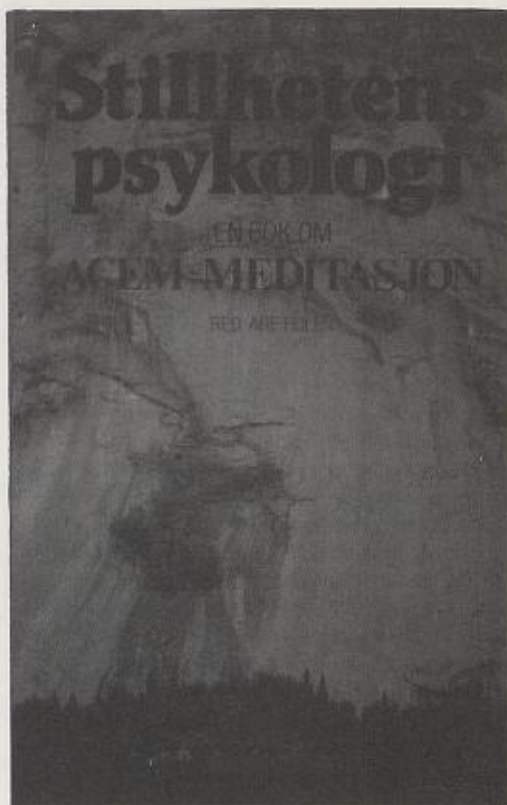
sentimental, men det er gispmasken som gråter. Martins tårer. Etter ham møter vi den norske litteratur hovedsagelig tøffe eller trette smågutt-sjekkere, bedratte eller bedragerske elskere, frusterte ektemenn på vakt mot kvinnekrav og kvinneopprør, eller svake mamma-pulere (som i alle Fald-bakkens bøker), på jakt etter ur-moderen som kan føde dem på ny og på ny til et liv uten himmel, uten åpning, uten nåde.

Og jeg vil sammenholde dette bilde med de bilder jeg finner fra Stillehavets myter hos Lewis Spence, Mircea Eliade og Hadland Davis, der de forskjellige folkegruppene, innesperret av hav og himmel på sine øer, forsøker å forene erotikk og religion og sosialt paradisi, i sine forsøk på å gripe livet. Det vi møter i samoanernes motstridende beretninger om sitt liv, er brudens og brudgommens myter. Full frihet og masse skjønnne tilbedere, kniser småpikene til Margaret Mead. De sitter på huk rundt henne, og det er sol, sommer, perlende latter. Huden deres er gyldenmørk og med dråper av vann, tropehet og duggfrisk som landskapet selv. Det stemmer ikke, sier Derek Freeman, jeg ser hovedsagelig en streng jomfruelighetsdyrkelse som mennene bekrefter sin maskulinitet overfor og den fører til konkurranse og sjalusi. Solen er sol og samtidig en sort sol i mandedrømmens billednegativ. – Margaret Mead har ikke sett kvinnen i mannens forløsningssymbol. Og Freeman har ikke sett kvinnens trang til «omfavnende kjærlighet, også i religionen» (Schubart). Og ved dette bilde skal jeg stanse, for det er et bilde. Og jeg håper at små sølvklokker ringer både i mine mannlige og kvinnelige leseres ører, mens små ras av gjenkjennelse slår bakover i mitt essay.

Vi kan ikke lage eller tvinge frem slike store bilder, selv om vi mer enn noensinne behøver dem i vårt billed-

vell av konkret og overveldende objektive virkelighet. De må komme i tidens fylde. De ytre reisesnes tid er snart forbi! Det er ikke flere utveier. Nå må vi innover for å gjenfinne mytene i våre egne tanker, verktøy og videnskapelige modeller, vi må inn i våre egne motsetninger og møte demonien i de myter som engang skapte oss, men som nu er løsrevet fra sitt stoffskifte med det levende i oss, og som opptrer som UFO'er, ideologier, nazisme, utopier og fremtidsmareritt, mystisk overtro og okkulte fenomener, anarkisme og meningsløshet, videnskapelig objektivisme ubevisst seg selv som ondskap (i manipulerende behaviorisme, forfølgelse av anderledestenkende, fristelsen til genimplantering, rasering av livsgrunlaget osv.).

Ingen tid har brukt antropologien i så høy grad som vår, uten å forstå dens dypeste hensikt. Vi reiser for å finne våre motsetninger forløst i et slående bilde. Stillehavets øen... Mennesket ... Utenfor står brenningens fosforiserende linje, voktende... Vi reiser gjennom den for å møte oss selv, på begge sider av vår egen tid. Vi vil møte det som kaller på vår dypeste bevissthet, innenfor og utenfor tiden vil vi leve, og nu er nu er alltid, i kjærligheten som i døden, i det subjektive som våger seg selv, sitt eget sprog og sitt medmenneske. Vi vet ikke hva det er. Og vi kan bare påny uttrykke det i en tidsalders sprog. Men i enhver tidsalder og i enhver tid forsøker mennesket å bevege seg opp mot overflaten av den livsfølelse han svømmer som fisken i. Og det er i dette lys jeg har valgt å studere de reisende sosiobiologer og ontogenetikere, der de baler på innsiden av sine forskjellige tidsrom og tidsperspektiver, mens de leter etter seg selv i tegn som viskes ut som skrift i sand, på den historiens strand som tidehvervenes bølger ruller inn over, og som stjernen løfter sine store bestandige bilder over.



**Stilhetens psykologi** tar for seg Acem-meditasjonens virkningsmekanismer og resultater ved regelmessig praktisering.

Et kapittel ser på meditasjonens plass i vår kultur.

Boken er skrevet av erfarne kursledere i Acem. Hittil er den solgt i over 16 000 eksemplarer etter at den kom første gang i 1976. Nå foreligger den i ny, omarbeidet utgave.

**Stilhetens psykologi** er oversatt til svensk og dansk. Om den svenske utgaven skriver en anmelder i Aftonbladet at det «är en saklig, troverdigt skriven bok som genast ger en lust att börja meditera».

Boken kan bestilles ved å sende inn slippen på s. 100 eller ved henvendelse til Dyade Forlag, postboks 6721, St. Olavs plass, Oslo 1 eller telf. 02-20 29 59.

**Stilhetens psykologi**

4. rev. utgave  
Red. Are Holen  
Dyade forlag.

NA  
20.000

## Sagt om Dyade:

«I tidsskriftet Dyade merkes en ekte trang til å erkjenne tidens problemer, i motsetning til mange andre fora hvor «debatten» kan omfatte skjult maktkamp, forfengelig utstilling av lærdhet, selvsentrert tankeliv på tomgang.»

Erik Egeland i Aftenposten.

«Dyade er et tidsskrift for dem som har interesser ut over det almene og som setter pris på at et tidsskrift i seg selv kan være et stykke kultur.»

Sven Aage Rasmussen i St. Olav.

### Bestilling av følgende temanumre:

- Acem narkotikaseminar 1983 kr. 20,-
- Møte med Hans Küng kr. 20,-
- Om drøm kr. 20,-
- Fra det moderne Amerikas åndsliv kr. 20,-
- Kampen mot narkotika – ideologisk slagmark, kr. 30,-
- Sigrig Undset vurdert i utlandet kr. 20,-
- Myter – fortid eller samtid? kr. 20,-
- Forfalsker vi virkeligheten? kr. 15,-
- Sterke opplevelser kr. 15,-
- Teater eller vernehjem kr. 25,-
- Med John Lennon i tankene kr. 25,-
- Kritikk av Vestens frihetsidealer kr. 15,-
- Kirken i utakt med moderne psykologi kr. 15,-
- Narkorus og sjelesjokk kr. 15,-
- Kunst – pynt eller ubehag kr. 15,-
- Barmhjertighetsdrap – etisk forsvarlig? kr. 15,-
- Bob Dylan – inn og ut av lykken kr. 25,-
- Isaac B. Singer og øst-jødene kr. 15,-
- Amnesty International kr. 15,-
- Dikt og noveller kr. 15,-
- Levende viten kr. 15,-
- reiseopplevelser kr. 15,-
- Vitenskapens grener kr. 15,-
- Kontemplative oaser kr. 15,-
- Møte med sjøormen kr. 15,-
- Barn og bøker kr. 15,-
- Samisk kultur og historie kr. 15,-

### Jeg bestiller:

- Abonnement på Dyade  
6 nr. pr. år kr. 85,-.
- Bok om Acem-meditasjon  
'Stillhetens psykologi' kr. 60,-.
- Boken 'Bedre hverdag med  
Acem-meditasjon' kr. 60,-

### Følgende temahefter av Dyade:

.....  
.....  
.....  
.....

Navn: .....

Vei/Gate: .....

Poststed: .....

## BREV

Kan sendes  
ufrankert  
i Norden.  
Adressaten  
vill betale  
portoen

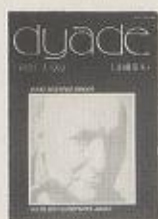
## Svarsending

Avtale nr. 129000167 OMB

## DYADE

ST. OLAVSPASS

N-OSLO 1 – NORGE



### ISAAC SINGER

Nobelprisvinnerens bakgrunn, liv og diktning.  
2/1979



**BOB DYLAN:**  
Inn og ut av lykken.  
5/1979



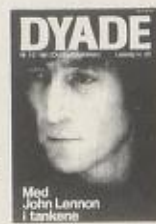
**KUNST**  
– pynt eller ubehag?  
1/1980



**KIRKEN**  
– er den i utakt med moderne psykologi?  
3/1980



**NARKORUS OG SJELESJOKK**  
5/1980



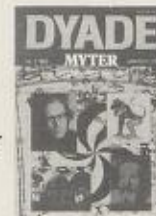
**JOHN LENNON**  
– i tankene.  
1–2/1981



**TEATER**  
– eller vernehjem?  
3/1981



**STERKE OPPLEVELSER**  
– frelse eller fengsel.  
5/1981



**MYTER**  
– fortid eller samtid?  
1/1982



**SIGRID UNDET**  
vurdert i utlandet.  
2/1982



**FRA DET MODERNE AMERIKAS ÅNDSLIV**  
3/82



**NARKOTIKA-DEBATT**  
– en ideologisk slagmark  
4–5/1982



**OM DRØM**  
6/1982



**Eksisterer Gud?**  
Møte med Hans Küng.  
1/1983



**PSYKOLOGI I GRUPPER**  
2/1983



**ACEM NARKOTIKA-SEMINAR 1983**  
Nr. 3 1983



**EUROPA MØTER 3. VERDEN**  
4–5/1983

KRISTIANSUND FOLKEBIBLIOTEK

T83\*

6500 KRISTIANSUND

\*53744

**DYADE**

Postboks 6721  
St. Olavs plass  
OSLO 1

## Nytt fra Dyade forlag:

Are Holen (red.)

# Bedre hverdag

med Acem-meditasjon

Dyade forlag

### Bedre hverdag med Acem-meditasjon

Mange tusen mennesker erfarer nettopp det. Avstressing, nye krefter, overskudd til jobb og medmennesker, bedre nattesøvn, redusert spenning er ikke uvanlige resultater av regelmessig utført Acem-meditasjon.

### Bedre hverdag

omhandler en metode som kan gjøre psykologisk vekst mulig for folk flest. Boken gir innblikk i en meditasjonsteknikk utviklet i Norge, og som har vakt interesse langt utenfor landets grenser.

### Bedre hverdag

er skrevet av fire meditasjonslærere i Acem, blant disse organisasjonens stifter Are Holen, som har redigert boken. Han er hovedpersonen bak Acems meditasjons- og gruppepsykologi. Are Holen er lege og psykolog, engasjert i forskning innen stressmedisinsk psykiatri.

DYADDE MFR. 4-5 1983

EUROPA MOTER 3. VEFRÖDEN