

# I BEGYNNELSEN

## NOEN BETRAKTNINGER OM ORD, LANDSKAP OG POETOLOGI

Anniken Greve, Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet

### Abstract

*This article explores the possibility of making Northern Norway and Sápmi the vantage point for poetological reflections. Starting with the contrast between the creative power of God's words and human language, it latches on to the later Wittgenstein's conception of how we learn to speak. Modifying some readings of Wittgenstein, it argues for a close, but complex connection between landscape and words, involving both instrumental and non-instrumental uses of language. Through readings of poems by the Sami poet Nils-Aslak Valkeapää, the article argues that poetic use of language may be the ultimate expression of human connectedness to landscape, and vice versa, that poetic expressions of such connectedness might be brought to bear on how we view the nature and function of (some kinds of) literature.*

### Keywords

Poetics, practice, conversation, Wittgenstein, Meløe, Jasinski Wright, Valkeapää

Fra de russiske formalistene gjorde seg gjeldene i tiden like før og etter den russiske revolusjonen, har poetologene vært opptatt av å identifisere det særskilt litterære, litteraturens *differentia specifica*. Viktor Sjklovskij, den kanskje viktigste av formalistene, anså at litteraturens oppgave var å bekjempe det han kalte persepsjonens automatisme, altså vanens sløving av evnen til å se og sanse. «Automatiseringen fortærer tingene, klær, møbler, kvinnen og angsten for krigen», sier han (Sjklovskij 2003,18):

Tingene går liksom innpakket forbi oss, vi vet at de er der, utfra det rom de opptar, men vi ser bare deres overflate. Under innflytelse av slik persepsjon tørker tingene inn, først som persepsjon, og dette virker deretter også inn på deres tilblivelse. Nettopp denne persepsjon av det prosaiske ord forklarer at det bare blir halvveis hørt (...) og halvveis uttalt (...). (Sjklovskij 2003, 17-18)

Det prosaiske språket, den konvensjonelle bruken av det, bidrar til denne sløvingen av sansene. Det særskilt litterære identifiserer Sjklovskij med de formgrepene som bryter med språkkonvensjonene, og som dermed har en desautomatiserende og underliggjørende virkning. De vanskeliggjør vår tilgang til det kjente. Slik blir tingene, klærne, møblene, kvinnen og angsten for krigen på nytt levende for oss, og ordene selv trer frem for oss, som lydkonstellasjoner eller grafiske tegn.

En slik tenkning om diktning bryr seg i utgangspunktet lite om geografi og topografi. Litteraturen fungerer på samme måte uansett hvor i verden vi befinner oss. Likevel kan en spørre om det kan være fruktbart for den poetologiske refleksjonen å ta utgangspunkt i ulike geografier; om det finnes en sammenheng mellom mennesket og dets omgivelser som kan få betydning for hvordan vi tenker om diktning. Kanskje bestemte landskaper

kan fremheve spesielt, og dermed hjelpe oss til å se klarere, bestemte sider ved det poetiske, sider som vi vil vinne på å se hvor enn vi befinner oss?

I det følgende vil jeg prøve ut denne tanken med utgangspunkt i det nordlige landskapet, det subarktiske Nord-Norge og Sápmi. Jeg vil orientere meg i dette landskapet ved hjelp av tekstene til tre av dets vesentlige forfattere: Filosofen Jakob Meløe, antropologen Reni Jasinski Wright og den samiske multikunstneren og dikteren Nils-Aslak Valkeapää. Jeg vil forankre bevegelsene i dette tekstlandskapet i senfilosofien til den østerrikske filosofen Ludwig Wittgenstein. Jeg vil mene at mer enn noen annen moderne språkfilosof legger han til rette for at vi kan få syn for sammenhengen mellom ord og landskap – og i neste omgang mellom landskap og diktning.

### **Guds ord – og menneskenes**

La meg begynne utforskningen av sammenhengen mellom ord, landskap og diktning med noen fortellinger om begynnelsen. Her er de første versene i Evangeliet etter Johannes:

I begynnelsen var Ordet. Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Han var i begynnelsen hos Gud. Alt er blitt til ved ham; uten ham er ikke noe blitt til. (Evangeliet etter Johannes, kap. 1. vers 1-3.)

Denne innledningen til Johannes – også kalt logoshymnen – er en skapelsesberetning der *ordet* står i sentrum. Det er lett å falle for fristelsen, iallfall hvis vårt utgangspunkt er poetologisk, å tenke at det er språket *slik vi kjenner det* som gis skaperkraft her: I begynnelsen var ordet. Men allerede andre vers («Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud») forteller oss at det er Guds ord og dermed Guds gjerninger det er tale om. I tolkningstradisjonen viser ordet og Gud her flere veier: Til Jesus, som Johannes-evangeliet skal handle om, men det viser også tilbake til skapelsesberetningen i Første Mosebok:

I begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden. Jorden var øde og tom, og mørket lå over havdypet. Men Guds Ånd svevet over vannet. Da sa Gud: 'Det bli lys!' Og det ble lys. Gud så at lyset var godt, og han skilte lyset fra mørket. Gud kalte lyset dag, og mørket kalte han natt. Og det ble kveld, og det ble morgen, første dag. (1. Mosebok, vers 1-5)

Skapelseshandlingen skjer i og med Guds ord. Dette må være den ultimate talehandling: Det Gud sier, det blir. Og det Guds ord skaper ifølge disse versene i 1. Mosebok, er et landskap og slikt som hører et landskap til: jord, himmel, sol, måne, stjerner, hav, land, vegetasjon, dyr, fisker, fugler – og mennesker.

Med våre – menneskenes – ord stiller det seg vel annerledes? Riktignok gir Gud i Mosebokens skapelsesberetning mennesket en helt spesiell plass i sitt skaperverk: Vi er skapt i Guds bilde og er gitt forvalteransvaret for det Gud har skapt. «La oss skape mennesker i vårt bilde, som et avbilde av oss. De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt krypet som det kryr av på jorden» (1. Mosebok, kap. 1, vers 26). Likevel: Våre ord er ikke virkelighetsskapende og

virkelighetsinnstiftende slik Guds ord er det. I den grad vi (og våre ord) er skapende, er vi (og ordene) skapende i en verden vi selv (og våre ord) ikke har skapt.<sup>1</sup>

Hvordan skal vi da forstå den skapende muligheten i våre ord, i menneskenes språk? Først må vi kanskje erkjenne at det knytter seg en annen begynnelsesproblematikk til dem. I språkfilosofien spør vi gjerne: Hvordan får ordene betydning for oss? Dette spørsmålet har selv en filosofisk-antropologisk dimensjon: Hvordan blir vi språklige, og hva sier det at vi er språklige om hva det er å være menneske? Wittgenstein begynner sitt sene hovedverk *Filosofiske undersøkelser* med en annens ord om dette, nemlig kirkefaderen Augustins. Han fremstiller det som om han lærte å snakke ved å lytte til hvordan de voksne omkring ham snakket. Dermed skjønnte han hvilke ord som var navn på hvilke ting:

Når de andre nevnte et ord og like etterpå gjorde en bevegelse i retning av et eller annet, skjønnte jeg at det ordet de sa, var navnet på den tingen de ville vise meg, og det husket jeg. At det var nettopp den tingen de mente, fremgikk av kroppens bevegelser, dette naturlige språk som alle folk skjønner. Ved minespill og blikk, ved fakter og ved tonefall i stemmen gir en til kjenne hva som rører seg i sjelen, hva en ønsker eller setter pris på, hva en vraker eller helst vil slippe. Når jeg således hadde hørt ordene gjentatt ofte i forskjellige setningsforbindelser og med hvert ord på plass, lærte jeg litt etter litt hva de betegnet. Så snart jeg hadde temmet min tunge til å bruke disse betegnelsene, kunne jeg nå ved hjelp av dem få sagt hva jeg ville. (Augustin: *Bekjennelser*, sitert etter Wittgenstein 1997, § 1)

Wittgenstein er kritisk til kirkefaderens fremstilling av det lille barnet Augustin. Tilegnelsen av morsmålet beskrives i termer som minner mer om prosessen med å lære et fremmed språk:

Augustin beskriver innlæringen av menneskespråket som om barnet kom til et fremmed land uten å skjønne språket; det vil si som om barnet allerede hadde et språk, bare ikke dette. Eller: Som om barnet allerede kunne *tenke*, men bare ennå ikke snakke. Og 'tenke' betyr her noe i retning av: å snakke med seg selv. (Wittgenstein 1997, §32).

Hvis barnet Augustin allerede kan snakke med seg selv, står det uforklart hvordan barnet Augustin fikk språk i første omgang.

Augustins forestilling om hvordan han lærte å snakke, er for Wittgenstein en inngang til det han kaller *myten om det indre*. Myten om det indre er forestillingen om at det bakenfor det menneskelige ytre finnes en skjult indre verden – bevisstheten eller sjelen – som er det egentlige og vesentlige ved et menneske. Der inne tenker vi. Og det er i dette indre at språket er festet og forankret.

Wittgenstein vil denne myten til livs. Men hva erstatter han Augustins fortelling med? Han gir ikke selv en fremstilling av hvordan vi faktisk lærer å snakke, men han antyder

<sup>1</sup> Vi kan merke denne avstanden mellom våre ord og Guds i Evangeliet etter Johannes: «Alt er blitt til ved ham; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til. I ham var liv, og livet var menneskenes lys. Og lyset skinner i mørket, men mørket tok ikke imot det» (Evangeliet etter Johannes, kap. 1, vers 2-5). Dette lyset som mørket ikke tok imot, er Jesus. «Det sanne lys, som lyser for hvert menneske, kom nå til verden. Han var i verden, og verden er blitt til ved ham, men verden kjente ham ikke. Han kom til sitt eget, men hans egne tok ikke imot ham» (Evangeliet etter Johannes, kap. 1, vers 9-11).

en alternativ begynnelsesfortelling for livet i språket gjennom et sitat fra Goethes *Faust*: «I begynnelsen var handlingen» (Wittgenstein 1995, 67).

Ser vi dette utsagnet i lys av 1. Mosebok, kan vi forestille oss at det er Guds ultimate og virkelighetsskapende talehandling vi gjentar idet vi tar steget inn i språket. Men kanskje er det i en annen retning Goethe vil ha oss til å se. I *Faust* er denne setningen – som er hovedpersonens tredje forsøk på å oversette første verset i Evangeliet etter Johannes – nært forbundet med hans skepsis til språket.<sup>2</sup> Hva skal så utsagnet tjene til hos Wittgenstein? Ser vi sitatet i lys av hans bredere språkfilosofiske prosjekt slik det kommer til uttrykk i *Filosofiske undersøkelser*, er én mulig tolkning at det skal rette oppmerksomheten mot sammenhengen mellom å bli språklig og å delta i ulike former for menneskelig handlingsliv, slik dette utfolder seg i en verden, et landskap, mennesket selv ikke har skapt. Kritisk vendt mot Augustins fremstilling av barnet som kommer til verden og allerede har et språk, sier Wittgenstein at det er i og med inndragningen i det menneskelige handlingsrommet at ord får mening for barnet, at barnet blir i stand til å snakke – også til å snakke med seg selv, til å tenke. Wittgenstein etablerer med de såkalte språkspillene et metodisk grep for å gi anskuelighet til denne deltakelsen i handlingsrommet, som viser frem den tette veven mellom handling og ord, og som hjelper oss til å fokusere på ords bruk når vi vil identifisere meningen heller enn å lete etter et abstrakt innhold som kan festes i et diffust indre.

### Gi mennesket landskapet tilbake

Men hjelper det å fokusere på handlingen? Må vi ikke uansett se bakom de fysiske bevegelsene, til intensjonen med handlingen, for å skjønne hva en person gjør? Er ikke intensjonen selv noe skjult, kanskje den er «a purely interior thing», som en av Wittgensteins elever Elisabeth Anscombe formulerte det (Anscombe 2000, 9)? Må ikke bevegelsene til den handlende bakkes opp av et indre korrelat, spør en av Anscombes studenter, Jakob Meløe. Må ikke den handlende *mene* det hun eller han gjør? Vil ikke handlingen ellers bare bli tomme bevegelser?

Både Anscombe og Meløe, som gode wittgensteinianere, svarer nei. Meløe gir anskuelighet til sitt nei ved hjelp av en kjent skikkelse i det norske og nordnorske landskapet, bærplukkeren. Bærplukkeren som står der i lynget, bøyer seg ned og plukker bær. Hva er det som gjør dette til bærplukking, ikke bare til mekaniske bevegelser?

Forskjellen på det å stå kroknet, med høyre hånd i bevegelse hit og dit, og det å plukke bær, er ikke at det siste er det første pluss intensjon. Det er bærene som gjør forskjellen. Bærplukkeren står ikke bare kroknet, han står kroknet ute i blåbærlynget, og han beveger ikke høyre hånd hit og dit, han beveger den fra lyng til spann og tilbake igjen, dvs. han plukker hånden passe full av bær, tømmer bærene over i spannet, og plukker videre. (Meløe 1973, 135)

Det er bærene som gjør forskjellen, eller hele landskapet:

Dagslyset, som lar ham se blåbærlynget og oss se både ham og blåbærlynget, den ujevne skogbunnen, som han modulerer sine skritt etter og som gjør hans modulasjoner intelligible for oss, bærene, som han plukker og som vi ser han

<sup>2</sup> For en drøfting av de filosofiske implikasjonene av denne passasjen i *Faust*, se Eisel 1999.

plukker, etc. La mannen få sitt landskap tilbake, og vi ser straks at han plukker bær. (Meløe 1973, 136)

Hvordan oppstår savnet av intensjon? Hvorfor etterspør vi et mentalt korrelat til bevegelsesmønsteret? Det gjør vi ifølge Meløe fordi vi har abstrahert operasjonen ut av landskapet:

Kutter vi ut landskapet, står det bare mekaniske beskrivelsesformer tilbake. Da kan vi f. eks. ikke rapportere at han holder stilken i ro med venstre hånd mens han plukker bærene med høyre. Men vi kan f. eks. plote bevegelsene innen et system av vertikale og horisontale koordinater. Det er da det slår oss at det er ett eller annet som mangler. Og straks er det noen [...] som sier det er intensjonene som mangler. Mannen må mene sine bevegelser. (Meløe 1973, 136)

Vi ser hvordan Meløe gjennom sin bærplukker yter motstand mot myten om det indre. Hvis vi abstraherer mennesket ut av landskapet, fremstår dets bevegelser som tomme og meningsløse, og kroppen i bevegelse fremstår som tappet for sjel. Det er mennesket ribbet for omgivelser vi må postulere et skjult og bakenforliggende indre for, for å forhindre at det skal fremstå som avsjelet. Gi mennesket landskapet tilbake. Plasser mennesket inn i det landskapet Moseboken sier at Gud har skapt, og vi er i kontakt med dets sjel.

### Virksomhetsrommet

I begynnelsen var handlingen, sa Wittgenstein i sin antydning til en begynnelsesfortelling om språket. For å forstå handlingen, må vi se den i lys av landskapet, sier Meløe. Men hvordan griper landskapet inn i livet i språket?

I artikkelen «The Two Landscapes of Northern Norway» nærmer Meløe seg sammenhengen mellom ord, virksomhet og landskap gjennom ett samisk ord, ordet *jassa*. Han vil vite hva en *jassa* er. Går han til ordboken, finner han et svar som virker tilforlatelig nok. En *jassa* er en snøfleck som er knyttet til en bestemt årstid: «patch of snow in late spring or summer» (Meløe 1988, 294). Etter å ha undersøkt noen flere skriftlige kilder og etter å ha forhørt seg litt blant folk som har greie på samisk reindrift, kommer han til at denne definisjonen er utilstrekkelig. Det er nemlig ikke slik at enhver snøfleck om våren eller sommeren kvalifiserer som en *jassa*. For at det skal være en *jassa*, må det være en permanent snøfleck; en som blir avdekket om våren eller sommeren når snøen smelter, og som blir dekket til når snøen legger seg igjen neste høst eller vinter. Det må også være en snøfleck av en viss størrelse. Den må være stor nok til at en flokk med reinsdyr kan legge seg ned på den og bli avkjølt mens dyrene er på (eller på vei til) sommerbeite, og dessuten få litt fri fra myggen som sirkler rundt den i varmen. En *jassa* må altså ligge slik til at reinsdyrene kan benytte seg av den til dette formålet og samtidig ha tilgang til det omliggende beitet. En god *jassa* kan romme fra 100 til 300 dyr, og den må være ganske fast, slik at den tåler det daglige tråkket fra et slikt antall dyr.

Har vi nå fått en god definisjon av ordet *jassa*? Kanskje, men ifølge Meløe vet vi likevel ennå ikke hva ordet betyr. Vi har bare fått en indikasjon på hva vi må lære oss for å skjønne dette ordet. Og det vi må vite, sier Meløe, er det reindriftsgjeteren vet. Og å vite det reindriftsgjeteren vet, er å kunne det reindriftsgjeteren kan. Vi må kjenne dette landskapet slik reindriftsgjeteren kjenner det, og kunne bedømme kvaliteten på denne snøflekken slik reindriftsgjeteren kan gjøre det, for å kunne gjøre krav på å forstå dette

ordet. For å kunne gjøre det, må vi kjenne reinens væremåte, dens behov og reaksjonsmåter. Det er innenfor den nære relasjonen menneske og rein og reinen og landskapet, og dermed mellom mennesket og landskap som den praktiske virksomheten etablerer, at dette ordet har mening.

Denne sammenhengen mellom ord og praktiske virksomheter gjelder ikke bare for reindriftssamen på vidda, ifølge Meløe. Den gjelder for språklæring overhodet.

Det aller meste av det vi lærer når vi *lærer å snakke*, som det heter, er hvordan vår praktiske verden er bygget opp. Vi lærer å være sammen med folk, på kryss og på tvers, og vi lærer å håndtere alle slags små og mellomstore gjenstander, egne og andres. Og vi lærer det innenfra og utover. Det helt nære får form og skikkelse før det inntegnes i sine nærmeste omgivelser, og kanskje skifter form og skikkelse, etc. Og vi får selv skikkelse og format etter hvert som vår verden får det, dvs. etter hvert som andre og deres virksomheter får skikkelse for oss. (Meløe 1978, 126-7)

Meløe gir her utvilsomt en utlegning av en vesentlig side ved (Wittgensteins forståelse av) livet i språket, men han utdyper en side ved den som er blitt utsatt for kritikk. En av Wittgensteins elever, Rush Rhees, mente Wittgensteins betoning av det praktiske livet som rammen omkring (forståelsen av) ords mening var for sterk. Har ikke livet i språket andre dimensjoner enn å bistå oss i praktisk gjøren og laden?

Det mente nok Wittgenstein at det har, også slik Meløe tolker ham, men Rhees tenker om språket på måter som fremhever disse dimensjonene ved livet i språket. Han inviterer oss til å skille mellom den formålsrettede, instrumentelle bruken av ord, som kan minne om det å lære en teknikk, og den ikke-instrumentelle *samtalen*, som også gjerne uttrykker seg i fortellinger. Å få et liv i språket, sier Rhees, er å bli deltaker i en menneskelig samtale; å få noe å si i en samtale. Denne samtalen er fundamentalt forskjellig fra den formålsrasjonelle, instrumentelle utvekslingen av ord. Den siste sikter mot at vi får noe gjort, og utvekslingen er avsluttet idet handlingen er utført og avsluttet. Den slukes opp av gjøremålene, så å si. Den ikke-instrumentelle samtalen, derimot, er åpen og uavsluttet. Den kan tas opp igjen senere, den kan få sin fortsettelse i andre sammenhenger og situasjoner. Og for å være deltaker i denne samtalen, må vi være interessert i *hele* samtalen; i hva som før er blitt sagt og hva som senere blir sagt om det vi nå samtaler om. I samtalen sikter vi mot *forståelse*, av livet, av mennesket, av oss selv, av våre kår, av det store eller lille anliggendet som samtalen dreier rundt:

When we are discussing we are trying to understand. Sometimes this concerns us more deeply, and at other times it does not matter so much. But if we are talking, if we are trying to understand at all, then we are more or less interested in the sense of the whole conversation. Otherwise nothing that is said makes sense or tells us anything. [...] The conversation comes in your life. And conversation makes sense if living makes sense; not otherwise. (Rhees 1998, 29)

Slike samtaler deltar vi ikke i utelukkende som aktører i en virksomhet. De har en sikt og et sikte utover den virksomheten vi til enhver tid står i.

## Samtaler og fortellinger i kjøkkenet

For å komme på sporet av disse samtalen, som gir mening i og med at det å leve gir mening, vil jeg forbli i den nordlige og samiske verdenen. Men jeg vil gå innomhus, til kjøkkenet. Meløe tenker seg at virksomhetsmodellen hans gjelder også her:

Det som blir sagt og det vi selv sier hører til innenfor våre praktiske virksomheter, og vi lærer ikke å plassere våre ord før vi har forstått en god del, f. eks. av kjøkkenets oppbygging og virksomheter. (Tenk f. eks. på replikker som 'Det koker over' eller 'Du har skrudd på feil plate', eller 'Nu trenger du en hånd til'»). (Meløe 1978, 127)

Dette er åpenbart replikker som utgår fra og understøtter arbeidssituasjonen. Kjøkkenet rommer imidlertid også replikker som ikke har en slik funksjon. I boken *Syv sorter: Historier fra kjøkkenbenken* tar antropologen og fotografen Reni Jasinski Wright oss med inn i kjøkkenet til syv kvinner i Kåfjord, et sjøsamisk område i Nord-Troms. Gjennom bilder og tekster viser hun frem sider ved livsvilkårene, tradisjonene, ferdighetene, språket, troen og humoren i disse bygdene, slik alt dette kommer til orde i replikkene og fortellingene fra kjøkkenet.

Her tilberedes mat, så matpraten og matoppskriftene har sin naturlige plass i samtalen, men bruken av språket understøtter ikke bare arbeidet, den forsvinner ikke i arbeidets gang. Samtalen i kjøkkenet viser *utover* arbeidet. Den inkluderer for eksempel replikker om livsvilkårene og ressurstilgangen: «No ska eg se om eg finn den her oppskriften på kjeks. Då eg skreiv oppskriften hadde vi ikke høns, så derfor hadde vi heller ikke egg i dem. Det va ikke egg å oppdrive.» (Wright 2014, 7) Også *verdsettingen* av arbeidet kommer til orde i samtalen i kjøkkenet. Arbeidet selv og refleksjonen over arbeidets verdi og velsignelse er vevd inn i hverandre: «Neida, det e godt å arbeide. Eg trur no at det e det som hold meg oppe, at eg arbeide. Vi e sta og viljesterk, det e det som driv oss. Så, no skal eg bynne å bake ut» (Wright 2014, 62). Noen av replikkene om mat og matlaging uttrykker også glede og takknemlighet over maten og livet: «Ja, det blir fine brød. Når de siste brødan e ferdig, då sir eg alltid: 'Der va de siste brødan ferdig i Guds navn.' Det sir eg alltid» (Wright 2014, 68). Virksomheten i kjøkkenet har en himmel over seg.

Hvert hus har sitt kjøkken, men kjøkkenet er rammen omkring et sosialt liv som strekker seg utover dette husets fire vegger. Det menneskelige fellesskapet som binder bygda sammen, finner kanskje sin mest fortettete form i kjøkkenet, på tvers av grensen mellom mitt hus og ditt hus. «Folk kom te´ kjøkkenet. Va det ikke nok stola, så setta dem seg rundt på golvet» (Wright 2014, 8). Til samtalen i dette kjøkkenet hører *verdsettingen* av dette fellesskapet naboer imellom: «Med gode folk kom eg fram her i verden. For det va gode naboer. 'Gode naboer e det daglige brød.' Det står i skriften» (Wright 2014, 12).<sup>3</sup>

I samtalen finner vi videre en smule sorg over svekkingen av fellesskapet som følger med tiden og endringene: «Eg kunne ha en stor bolle med sånn kakedeig før i tia. For det brukte å gå mye folk her. Men sia den tv-en kom, så har dem ikke ti' meir å gå ette gårdan. Dem sitt heller hjemme for å se ka det står i den tv-en [...].» (Wright 2014, 8).

<sup>3</sup> Her hører vi et ekko av Luthers lille katekisme: «Med daglig brød mener vi slikt som mat og klær, hus og hjem, arbeid og helse, gode naboer og trofaste venner, et godt styre, rett og fred på jorden» (Luther 1976, 16).

Hva sier disse fortellingene fra *Syv sorter* om forholdet mellom virksomhetsrommet og refleksjonsrommet? Dette kanskje mest gjøremålspregete av alle husets rom, med sine mange og varierte redskaper, hvor det kokes, stekes, bakes, smakes og spises, rommer de bærende tankene om livet her på kjøkkenet og i de sjøsamiske bygdene. Vi må ikke se inn i den enkeltes indre for å bli kjent med disse tankene. Det er nok å gjøre som Reni Wright gjorde: Gå inn i kjøkkenet og vinne kvinnenes fortrolighet. Det praktiske arbeidet og refleksjonen er føyet sammen i hvordan kvinnene arbeider og uttrykker seg.

I *Syv sorter* skildrer Wright livet i kjøkkenet på en måte som bygger ned motsetningen mellom Meløe og Rhees. Vi trenger ikke forlate den praktiske gjøremålsverdenen for å få tak i den ikke-instrumentelle dimensjonen ved livet i språket. Vi må til gjengjeld lytte også til den ikke-instrumentelle bruken av språket i virksomhetsrommene.

### Landskapet som uttrykksrom

Den ikke-instrumentelle bruken av språket kommer enda klarere og skarpere til syne i Nils-Aslak Valkeapääs diktning. Valkeapää ga ut tilsammen åtte diktsamlinger før han døde i 2001. Man kan nærme seg Valkeapääs diktning fra ulike vinkler. Den inviterer til et urfolksperspektiv. Den fremviser den økologiske tankegangen som preger den samiske livsformen. Man kan undersøke den som uttrykk for kampen mot storsamfunnet og majoritetskulturen, eller ut fra hans bruk av samiske symboler og myter. Ikke minst: man kan undersøke dens tverrestetiske karakter.<sup>4</sup> Valkeapää var billedkunstner, skulptør, musiker, joiker, komponist og dikter. I alt sitt virke viste han frem en sammenheng mellom disse uttrykksformene, og sammenhengen mellom de kunstneriske uttrykksformene og den omgivende verdenen, det landskapet han var født inn i og levde i.

For den poetologisk interesserte, er det dette siste momentet som trer frem med tydeligst krav på oppmerksomhet: sammenhengen mellom diktningen og landskapet. Og straks vi som nordmenn, som ikke-samer, begynner å reflektere over denne sammenhengen hos Valkeapää, når vi ser diktene hans oversatt norsk, eller like gjerne engelsk, blir det tydelig hva det vil si å være det Augustin trodde han hadde vært da han lærte sitt morsmål som barn: en besøkende i et fremmed land. Som lesere av oversettelser hører vi ikke fullt ut sammenhengen mellom ordlyd og landskap, vi hører ikke klangen i ordene, og hvordan landskapet klinger med i ordene. Eller, hvis vi hører klangen i ordene i Valkeapääs egen høytlesing av dem, forstår vi dem ikke.

Likevel fornemmer vi at dette er en diktning som gir stemme til dette landskapet, som lar denne omverdenen komme til uttrykk i ordene. Vi fornemmer at diktene er forankret i en kroppslig nærhet til den omgivende verdenen. De artikulerer en respons på den, i bilder og syn vi kan bli grepet av og gå inn i fordi de gir gjenklang i vårt eget intime omverdensforhold. Dette blir med inn i oversettelsen:<sup>5</sup>

Days, nights pass that way

I ski in moonlight across

<sup>4</sup> I *Nordlit* nr. 15, 2004, et spesialnummer dedikert «Northern Minorities», belyses flere av disse aspektene ved Valkeapääs diktning.

<sup>5</sup> Alle de siterte diktene er fra *Trekways of the Wind* (1994). Denne samlingen er ikke oversatt til norsk, jeg har derfor sitert dem i engelsk oversettelse. Som Valkeapääs andre utgivelser, er den unummerert. Jeg viser derfor ikke til sidetall.



the tundra in thawing snow  
see clouds cross sky  
see the tundra shine  
glitter like silver  
see my tracks disappear behind the ridge

In moonlight I linger on a hill  
let my thoughts fly  
my eyes travel  
the tundra the spring wind sings

Omverdenen får her skikkelse med både sine visuelle og auditive kvaliteter, slik kroppen i bevegelse gjennom landskapet – på ski – åpner seg for dem. Omverdenen svarer på kroppens bevegelser med sine egne bevegelser – skyene som krysser himmelen, og poeten responderer på disse med sine tankers bevegelse, en bevegelse som landskapet syngende deltar i:

Can you hear the sound of life  
In the roaring of the creek  
In the blowing of the wind

Lyden av livet er her knyttet til elementer som inngår i alle landskap: Vann og luft, men også til virksomheter som er spesifikke for akkurat det samiske landskapet og den samiske kulturen:

Separation of the herds  
Bells clanging  
Snow whirling up  
Dogs barking

Migration sounds split  
the cold air

Vidda er preget av årstider, og av vinter. Men på vidda i nord kommer selv vinteren – ja kanskje særlig vinteren – med en evne til å fornye ens fornemmelse av lys og liv:

Northern lights flare up  
ice pearls ignite  
mountain fox tracks decorate the tundra  
and every new day you wake up  
to the laughter of ptarmigans

This that they call the dark season

Våren kommer til uttrykk i solas åpne virkning på is og snø, det lydlandskapet vannet skaper, og svanenes respons:

Spring sun rays create

Water in the openings in ice shimmer like silver,  
like gold  
Rapids play an ice flute

The first swans fly  
around the openings  
before they land

Årstidsvekslingene er dramatiske i dette landskapet. Poeten deltar i denne dynamikken med hele seg, som sansende og tenkende. Den omgivende verdenen møter mennesket med et *uttrykk*, og poeten responderer på dette uttrykket i og med sitt språklige uttrykk, et uttrykk som er både sansebåret og tankefullt.<sup>6</sup> Denne responsen er i samme bevegelse både aktiv og mottakelig. I responsen, i denne inntrykksvarheten overfor omgivelsene, i denne erfaringen av innfellelse<sup>7</sup> som responsen er forankret i og uttrykk for, samtaler han med seg selv og med leseren, som inviteres til ikke bare å se denne for henne kanskje nye verdenen, men som inviteres til å lære på nytt *å se*, for å snakke med den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty.<sup>8</sup>

På dette punktet finner Valkeapääs diktning sammen med Sjklovskijs tanker om diktningen som persepsjonens fornyer. Men mens Sjklovskij hadde avant-gardens bruddestetikk som sitt forbilde, og forestilte seg at det er de språklige konvensjonene som hindrer oss i å se, leter Valkeapää etter et språklig uttrykk som er avlastet for overflødig snakk, og som er forankret i inntrykksvarheten og samspillet med det omgivende landskapet. Landskapet blir et uttrykksrom. Poeten gir stemme til responsen sin på dette landskapet, og finner selv sin stemme i responsen på det, i kraft av sitt personlige, spontane og intime, men også tradisjonsbevisste og reflekterte forhold til det. I sin mest følsomme og skarpsynte form åpner diktningen hans dette landskapet for oss andre, også på tvers av språkgrenser. Den innlemmer oss i dens respons, slik at vi får en fornyet, men likevel aldri fullstendig og slutført forståelse av vår innfellelse i den omgivende verdenen.

### Den poetiske begynnelsesfortellingen

La meg vende tilbake til begynnelsen, til den begynnelsesfortellingen jeg startet ut med. Evangeliet etter Johannes viser til 1. Mosebok, og dermed til Guds ord som er virkelighetsstiftende og virkelighetsskapende. Med våre ytelser er det annerledes. De er

<sup>6</sup> Hvis talen om landskapet som *uttrykksrom* og den tilhørende talen om omverdenens *uttrykk* slår en som antropomorf, er det iallfall tre momenter en bør reflektere over før en forkaster den. 1. Wittgensteins familielikhetsbegrep (Wittgenstein 1997, § 67). Selv om vi i dagligtalen for det meste tilskriver levende vesener uttrykk, er dette i seg selv ikke en grunn til å begrense bruken av ordet til slike sammenhenger. Hvorvidt talemåten dermed er å betrakte som metaforisk, er et annet spørsmål. 2. Avvisningen av en slik uttrykksmåte som antropomorf kan komme til å forutsette et skarpt skille mellom den ytre verdenen og det menneskelige indre, et skille som Wittgensteins filosofi tar sikte på å motvirke. 3. Det er forskjell på å benytte en slik talemåte om det omgivende landskapet med sikte på å artikulere erfaringen av vår innfellelse i den omgivende verdenen, og å bruke den om det omgivende landskapet helt uavhengig av tanken om en slik innfellelse. Hele dette problemfeltet fortjener å gjøres til gjenstand for en egen artikkel.

<sup>7</sup> Denne talen om innfellelse er ikke uten forbindelse til K. E. Løgstrups tale om «indfældelse». Jeg opererer imidlertid ikke med hans skille mellom opphav og omgivelser slik dette anvendes og forklares i Løgstrup (1984).

<sup>8</sup> Se Merleau-Ponty 1962, xx (Preface).

ikke virkelighetsskapende på den måten Guds ord og handlinger er det. Likevel har vi også skaperkraft. Både våre ord og våre handlinger og kombinasjoner av dem kan gripe endrende og omformende inn i verden, men da i en verden som ikke er vårt verk. Dessuten kan de være skapende på en måte som viser utover våre ords og handlingers evne til å omforme det gitte. Den ikke-instrumentelle bruken av språket, det poetiske ordet, kan skape og nyskape i kraft av at det er aktivt mottakende og verdsettende; det kan gi nytt liv til, og kanskje også ny dybde til vår erfaring av innfellelse i en verden som ikke er vårt verk, men som alt vårt verk – enten det er praktisk, teoretisk eller poetisk – er avhengig av. Og her står kanskje poetens virke i en særstilling, sammen med andre kunstarter. Poesien har en særskilt evne til å uttrykke dette omverdensforholdet. Som den skotske dikteren og poetologen Thomas A. Clark uttrykker det: «This is what it means to understand poetry and art. Understanding is a kind of agreement, a realigning of one's sympathies, an enlargement of one's abilities. It is not an end but a beginning, a competence in a landscape which is no longer prosaic» (Clark 1992, 45).

Det poetiske ordet markerer en ny begynnelse ikke på den måten at vi vender tilbake til starten, men idet det åpner på nytt vår åpenhet overfor omverdenen, og dermed intensiverer dette forholdet. Vi kan legge bak oss den augustinske forestillingen om at vi kommer inn i verden allerede utstyrt med et språk. Vi kan følge opp Wittgensteins tanken om språket som handling og deltakelse i verden, men ta inn over oss at denne deltakelsen verken begynner eller slutter i og med innlemmelsen i praktiske virksomheter. Deltakelsen begynner i og med kroppen og sansningen; i den førspråklige, kroppslige og sanssemessige åpenheten, i den aktive mottakeligheten overfor omgivelsene, og i den kroppslige nærheten til de nærmeste, som understøtter og trykker denne aktive og mottakelige åpenheten. Kanskje er det Merleau-Ponty som best har lagt til rette for at vi skal se denne førspråklige siden ved omverdensforholdet. Kanskje må vi sette Merleau-Ponty ved siden av Wittgenstein hvis vi skal se at forholdet vårt til verden ikke er basert på et kunnskapsforhold. Det er *nærere* enn et kunnskapsforhold, som Stanley Cavell (nesten) uttrykker det.<sup>9</sup> Denne dimensjonen ved forholdet vårt til verden kan vi miste syn for i vår praktiske og instrumentelle omgang med tingene og hverandre.

Diktningen fornyer også vårt forhold til ordene, slik de russiske formalistene mente. Vi blir oppmerksomme på dem som lydkonstellasjoner eller som grafiske uttrykk. Det gjør Valkeapääs diktning spesielt hvis vi kan høre og lese den på samisk, men også om vi kommer til den oversatt til engelsk eller et annet språk. Dessuten blir vi oppmerksomme på noe som kanskje de russiske formalistene ikke fanget opp: Vi skjønner hvor mye landskap det kan være i ordene, hvordan den omgivende verdenen kan delta i livet i språket. For å fatte akkurat dette, er vi kanskje hjulpet av å bevege oss langt nord i verden, selv om innsikten selv er gyldig ikke bare der. Samtidig blir vi minnet om at den omgivende verdenen kan delta både i litterær og ikke-litterær bruk av språket. Idet vi forsøker å forstå diktningens vesen og virkemåte, kan det være klokt også å se etter kontinuiteten – ikke bare bruddlinjen – mellom litterær og ikke-litterær språkbruk. Hvis vi vil skjønne dette, er det kanskje bedre å starte hos Wittgenstein enn hos Sjklovskij.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> «What the ordinary language philosopher is feeling [...] is that our relation to the world's existence is somehow *closer* than the ideas of believing and knowing are made to convey» (Cavell 1991, 145).

<sup>10</sup> Takk til Aud Marit Skarrebo Holmen, som inviterte meg til å forelese på seminaret «Ord og Sted» i Skjolden våren 2018. Denne forelesningen er artikkelens utgangspunkt. Takk til Cathinka Dahl Hambro og Rolf Gaasland for verdifulle kommentarer til en tidligere versjon. En særskilt takk til Reni Jasinski Wright (1975-2017), som er resonnementets vesentligste inspirasjon.

## Referanser

- Anscombe, Elisabeth. 2000 [1957]. *Intention*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press.
- Bibelen. 2011. Oslo: Det Norske Bibelselskap, [https://www.nb.no/items/URN:NBN:no-nb\\_digibok\\_2010101803001](https://www.nb.no/items/URN:NBN:no-nb_digibok_2010101803001)
- Cavell, Stanley. 1981. *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, San Francisco: North Point Press
- Clark, Thomas A. 1992. «Poetry and the Space Beyond». I G. Murray (red.): *Poiesis. Aspects of Contemporary Poetic Activity*. Edinburgh: The FruitMarket Gallery
- Eisel, Erik 1999: «‘In the Beginning was the Word...’ The Question of the Origin of Language in Goethe’s *Faust*.» *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology*, no. 1. <http://anthropoetics.ucla.edu/ap0501/eisel/>
- Luther, Martin. 1976. *Dr. Martin Luthers lille katekisme*. Oslo: J. W. Cappelens forlag
- Løgstrup, Knud E. 1984. *Ophav og omgivelse. Metafysik III*. København: Gyldendal
- Meløe, Jakob. 1973. «Aktøren og hans verden». *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr. 2
- . 1978. «Om Øfstis bok ‘Språk og fornuft’. Pluss en del notater om språk og praktiske språkspill». *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr. 2
- . 1988. «The Two Landscapes of Northern Norway». *Inquiry*, nr. 3
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*, London: Routledge
- Rhees, Rush. 1998. *Wittgenstein and The Possibility of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sjkløvsjø, Viktor. 2003. «Formen som grep». I Atle Kittang, Arild Linneberg, Arne Melberg og Hans H. Skei (red): *Moderne litteraturteori: En antologi*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget
- Valkeapää, Nils-Aslak. 1994. *Trekways of the Wind*. Guovdageaidnu: DAK
- Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Filosofi og kultur. Spredte bemerkninger*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag
- . 1997. *Filosofiske undersøkelser*, Oslo: Pax
- Wright, Reni Jasinski. 2014. *Syv Sorter. Historier fra kjøkkenbenken*, Tromsø: Senter for nordlige folk/Reni Jasinski Wright