

Hva skjer med religion i Schatzkis 'tidrom'-aktivitet?

Geir Afdal

MF vitenskapelige høyskole

Abstract: Social space has received increased interest in the social sciences and in study of religion. Studies of religion frequently use theorists like Lefebvre, Harvey, Foucault, de Certeau and Massey. Schatzki's theory of 'timespace activity' has received attention in the social sciences, less so in research on religion. This article gives an interpretation of timespace activity and discusses possible implications for the understanding of religion.

Schatzki understands time and space as interwoven with social practices or activities. This means that social practices are not only the 'doing-mode' of society and religion, but a social ontology that understands the social as nexuses of social and material practices. Social practices are stretched out in time and space, and simultaneously, social practices do or produce time and space. Schatzki understands time and space not as separate and relating, but as intertwined. This interwoven character is expressed in the concept 'timespace activity'. Furthermore, timespace activity has a teleoaffective structure. Practices and actors have drives towards something that is emotionally valuable.

The paper argues that timespace activity can contribute to the understanding of religion, in the sense that religion is fundamentally everyday, impure practices, often in nexuses with numerous other practices. On this account religion is not practiced, religion is practice. Religion as practice produce timespaces and realities and affective drives which constitute the active positioning and negotiation of the participating actors.

Keywords: timespace activity, Schatzski, religion, social practice

Innledning

Rom og romlighet har fått økt oppmerksomhet i religionsforskningen. En del av denne forskningen er empirisk orientert, det vil si at interessen er først og fremst hvordan religion gjøres i ulike rom og steder. En annen del er mer teoretisk innrettet, og diskuterer forståelsen av rom og romlighet, samt hva disse teoretiske perspektivene betyr for religionsforståelsen. Mange av de siste bidragene drar veksler på teoretikere som Lefebvre, Harvey, Foucault, deCerteau og Massey. Denne artikkelen diskuterer en teoretiker som er svært lite brukt i religionsforskning, men som opplever økt interesse i andre samfunnsvitenskaper, Theodore Schatzki. Ulikt mange andre forener Schatzki rom og tid teoretisk i begrepet tidrom (timespace), og forstår tidrom som aspekter ved sosiale aktiviteter og praksiser (timespace activity).

Artikkelen stiller to spørsmål: Hvordan kan man forstå sosialt tidrom, og hvilke konsekvenser får en slik forståelse for religion? For å svare på det første spørsmålet søker jeg hjelp hos Schatzki og hans omfattende teori om tidrom-aktivitet. Hans perspektiver vil legge grunnlaget for å diskutere konsekvensene for forståelsen av religion.

Artikkelen har fire hoveddeler. Etter kort å ha plassert denne artikkelen i annen forskning om religion, tid og rom redegjør jeg for den praksis-teori tradisjon som Schatzki er en del av og bidragsyter til. Dette vil gi en kontekst til tredje og mest omfattende del, som er en fortolkning av tidrom-aktivitet. Til slutt spør jeg hvordan religion ser ut som tidrom-aktivitet.

Situering

Interessen for rom og romlighet har økt betydelig i samfunnsvitenskapene generelt de siste tiårene. En sentral bidragsyter har vært Lefebvre, først og fremst gjennom hans *The Production of Space* (1991). Harvey (1989) og Massey (2005) teoretiserer rom ut fra senmoderne geografiperspektiver, begge beslektet med Foucault (1986, 1991) sine poststrukturalistiske anliggender. de Certeau (1984) forstår romlighet i lys av sosiale praksiser, og er således beslektet med Schatzki.

Schatzkis teori om tidrom-aktivitet er i familie med alle disse, han diskuterer mange av disse perspektivene eksplisitt. Likevel skiller hans prosjekt seg fra de andre ved å integrere tid og rom mer radikalt og ved å knytte tidrom til sosiale praksiser, altså praktisert rom og tid. Ved å knytte tidrom til sosiale praksiser blir emosjoner, materialitet, språk og kognisjon knyttet til bevegelse og sosiale aktiviteter.

Det finnes mange spennende bidrag som reflekterer hva teoriene om rom og romlighet betyr for forståelsen av religion. Blant de mest sentrale er Knott (2008) og Tweed (2006), som begge er inspirert av Lefebvre og de Certeau. Tweed utarbeider en egen religionsteori ut fra begrepene «dwelling», «crossing» og «confluence» og «flow», mens Knott først og fremst bidrar metodologisk ut fra begrepene «location» og «space». Det finnes også norske bidragsytere, for eksempel Bergmann (2008), ut fra teologiske perspektiver, og Kleive (2018), som analyserer unge hinduers religiøse praksis blant annet ut fra teorier om romlighet.

Lefebvre og andre er mye brukt i disse arbeidene, men svært få har diskutert hva Schatzkis teori kan bety for forståelsen av religion. Et unntak er Holmqvist (2015), som analyserer konfirmantleir som sosial og materiell praksis i lys av Schatzkis tidrom-begrep.

Schatzkis teori er svært omfattende, i den betydning at den innlemmer mange sentrale sosiale aspekter og elementer inn i en teori. Videre er perspektivene hans uløselig knyttet til praksisteori. I det følgende vil jeg derfor bruke en del plass til å forklare den videre konteksten til tidrom-aktivitet, det vil si praksisteori, for deretter å forklare hovedtrekkene i tidrom-aktivitet.

Praksisteori

Schatzki hører hjemme i, og er en betydelig bidragsyter til, den vitenskapsteoretiske tradisjon som kalles praksisteori. Begrepet «praksis» i praksisteori skiller seg ut fra en hverdagslig bruk og fra hvordan begrepet brukes i mange faglige sammenhenger. Praksis forstås ofte som et gjøre-modus, som hvordan et fenomen blir utført i handling. Praksis forstås ofte som motsetning til teori. Man kan dermed skille mellom teoretisk kunnskap og praktisk kunnskap, for eksempel slik at man kan lære

pedagogisk og faglig teori i en lærerutdanning, uten at det har en nødvendig sammenheng med lærerpraksis. Det kan føre til diskusjoner om kløften mellom teori og praksis. Flere påpeker at et moderne kunnskapsideal favoriserer teoretisk, abstrakt og generell kunnskap, og det er avgjørende å oppvurdere praktisk kunnskap og refleksjon i praksis og handling (for eksempel Schön, 1983).

En oppvurdering av praktisk kunnskap og praksis slik Schön foreslår, bryter likevel ikke med skillet mellom teori og praksis. Den praksisteori som Schatzki tilhører, forstår praksis annerledes og som mye mer grunnleggende enn et gjøre-modus. Teoriproduksjon gjøres i praksiser, enten det er snakk om forskning eller undervisning i høyere utdanning. Forskning er en sosial og materiell praksis, i den forstand at det er snakk om kunnskapsproduksjon i samarbeid mellom ulike aktører, med ulike redskaper, regler, standarder og konvensjoner, arbeidsfordeling og rutiner, og som er preget av ulike maktrelasjoner og ulike motiver, drivkrefter og formål. Høyere utdanning er også en praksis, med ulike aktører, redskaper, formål og så videre.

Praksis er ikke bare et aspekt, modus eller del av samfunnet – det er en måte å forstå samfunnet på. Forskning og undervisning er praksiser – men så er også det å pusse tenner, kjøre bil og romantisk kjærlighet. Å pusse tenner, kjøre bil og romantisk kjærlighet er der som sosiale praksiser før det enkelte individ begynner å utføre det – og delta. Aktører trer inn i, eller innrulleres i, sosiale praksiser – der det allerede finnes ulike standarder, metoder, regler, formål og meningsdannelser. Romantisk kjærlighet er ikke kun den individuelle, frie, ekte følelse – det er en praksis vi kjenner igjen med en gang vi ser den; preget av måter å handle og snakke på, og av materialitet – roser, levende lys og musikk. Romantisk kjærlighet er et sosialt og materielt skript (Reckwitz, 2002). Det betyr ikke at det ikke er rom for valg, individualitet og aktørskap. Det er ulike måter å være romantisk på, ulike kjørestiler og måter å pusse tenner på. Sosiale praksiser er «open-ended» og ikke-kausale, hevder Schatzki (2001, s. 46). Det betyr at sosiale praksiser konstituerer menneskelig handling. Det vil være vanskelig å forstå hvordan og hvorfor mennesker børster tenner, kjører bil og handler romantisk, uten å dra veksler på de sosiale praksisene som er der forut for de individuelle handlingene. Samtidig

kan ikke en analyse av de sosiale praksisene forutse og determinere individuell handling. Å forstå samfunnet som sosiale praksiser betyr at man ikke kan forstå menneskelig handling som resultat av sosiale strukturer eller som resultat av individuelle rasjonelle valg. Konstituerende sosiale praksiser blir alltid aktivt forhandlet av aktører.

Med fare for å etablere en ny dikotomi kan det være fruktbart å skjelne (ikke skille) mellom et svakt og et sterkt praksisbegrep (tabell 1). Begrepsparet svak/sterk henspiller på det vitenskapssosiologiske begrepet «strong programme», der all forskning forstås som sosiale og materielle praksiser.

Tabell 1. To forståelser av praksis

Svak	Sterk
Empirisk	Sosial ontologi
Individer eller grupper	Forståelsen av samfunn og agentskap
Gjøre-modus	Alt bør analyseres i prosess
I motsetning til teori og språk	Teorier og språk er praksiser
Dikotomier	Hybriditeter
Renhetsskapende	Urenhet

En sterk forståelse av praksis er altså noe mer enn empiriske «praksiser», det er å se samfunnet med nye øyne, med en ny sosial ontologi, som befolket av sosiale praksiser:

From a strong perspective, the practice idiom is therefore much more than a theoretical lens that one can adopt in response to the latest academic fashion or can retrofit to the usual way of doing research. Rather, the practice idiom is an ontological choice, a recognition of the primacy of practice in social matters as well as the adoption of the idea that practices (in one way or another) are fundamental to the production, reproduction, and transformation of social and organizational matters. As a new vocabulary, practice populates the world with new and different phenomena, objects of inquiry, questions and concerns. It introduces a new ontology and alternative truth values (...). (Nicolini, 2013, s. 13–14)

Det betyr at også språk og mening er en del av praksisene – ikke noe som er forut for eller utenfor. Språk er et abstrakt, meningsdannende aspekt ved sosiale praksiser. Det betyr at språk forstås i bruk og er noe som «gjøres» i kollektiv interaksjon. Det er ikke slik at først har aktører et språk som gir forståelse, og så handler det. Aktører hives inn i sosiale praksiser der det handles og snakkes, og der deltagelse i samtale henger sammen med samhandling. Fotball er et godt eksempel. Spillerne spiller, samtidig som de deltar i samtaler med trenerne og medspillerne som gir mening til det de gjør. Det er ikke slik at spillerne lærers seg et fotballspråk de kan handle på grunnlag av. Samtidig gir den språklige interaksjonen og utviklingen på treningen muligheter for å forstå spillet bedre og forandre handlingsmønstre.

Praksisteori forstår altså praksis som en sosial ontologi. Schatzki (2016, s. 30) hevder at denne ontologien kjennetegnes ved at den er «flat». En flat ontologi betyr at det sosiale ikke på forhånd er delt inn i ulike nivåer, i et overordnet nivå med strukturer, systemer og institusjoner og et lavere nivå med aktører, individer, handlinger og interaksjoner. En slik forståelse av virkeligheten betyr at man ikke gir noen nivåer a priori forklarende kraft. Verken sosiale strukturer eller individers rasjonelle valg kan i utgangspunktet forklare sosiale fenomener. Analysene må starte i fenomenene slik de foreligger, helt flatt, og så nøste derfra for å spore sammenhenger og relasjoner. Relasjoner er viktige, fordi enkeltdeler ikke har betydning i seg selv, men gjennom de relasjonene de står i. Et beger kan ha mening i relasjon til vin, nattverdsritualet, kroppsbevegelser, kirkerom, musikk og sang, de som går til alters og de som blir sittende – og så videre. Det sosiale er videre noe som gjøres mer enn noe som er. Nattverd er ikke et gitt fenomen, men en prosess. Praksiser er åpne, dynamiske og i forandring. Nattverd er ikke noe gitt som praktiseres, men noe som blir til i praksis.

I noen teologiske sammenhenger er praksisbegrepet brukt i betydningen praksisfellesskap (Wenger, 1998) og dermed en måte å forstå en menighet på. Det kan fort ende i en for isolasjonistisk forståelse. Et viktig poeng i praksisteori er at sosiale fenomener alltid kjennetegnes av bunter eller sammenvevinger av ulike praksiser. Religiøse praksiser forstås dermed som sammenvevinger av ulike politiske, økonomiske, sosiale og meningsdannende praksiser.

Så langt har jeg argumentert at praksisteori forstår praksis som sosial ontologi. Det betyr at praksis er en grunnkategori i forståelsen av det sosiale, og i forståelsen av tid og rom.

Timespace activity

Schatzkis bidrag til forståelsen av tid og rom står i kontrast til en objektiv konseptualisering. Slik sett er hans prosjekt beslektet med en rekke tilsvarende bidrag fra geografi, samfunnsvitenskap og filosofi, som han er i dialog med i boken *The Timespace of Human Activity* (2010). Hans spesifikke bidrag, der han skiller seg fra de andre, er at han teoretisk sammenfletter tid og rom. Det gjør han i begrepet timespace, og teoretisk gjennom å hevde at tid og rom integreres i deres teleoaffektive struktur:

It differs from other works belonging to it in attributing to human activity unfamiliar and unified kinds of time and space and in arguing that the resulting unified time and space are crucial to society and to history. (Schatzki, 2010, s. ix)

Samtidig ligger hans bidrag også i det at han kobler tid og rom tett til sosiale praksiser, og til en eksplisitt teori om sosial ontologi. Utover det Schatzki selv påpeker, vil jeg også hevde at han bidrar til forståelsen av forholdet mellom tidrom og sosiale praksiser, nemlig at aktivitets-tidrom («activity timespace») er dimensjonaliteten ved sosiale praksiser (Schatzki, 2010, s. ix). Tidrom og sosiale praksiser er dermed ulike størrelser, men så sammenvevd at de ikke kan forstås isolert fra hverandre.

Denne korte presentasjon av Schatzkis prosjekt skal utfoldes i det følgende. Først diskuteres noen kontraster til tidrom-aktivitet, først og fremst objektiv tid og rom. Deretter skal jeg redegjøre for hvordan Schatzki knytter menneskelig eksistens til handling i tid og rom og til kollektiv samhandling. For det tredje skal jeg forklare den teleoaffektive strukturen til tidrom-aktivitet og til emosjoners og materialitetens rolle.

Objektiv og subjektiv tid og rom

Schatzki kontrasterer sosial tid og rom med objektiv tid og rom. Ambisjonen hans er ikke å erstatte teorier om objektiv tid, men bidra til

utformingen av et sosial tidrom som et tilleggsperspektiv, som en parallell måte å forstå tid og rom på. Objektiv tid og rom forstås uavhengig av mennesker og menneskelig aktivitet: «By 'objective' time and space I mean time and space conceived of as persisting independently of human perception, understanding and action» (Schatzki, 2010, s. 25). Objektivt rom er «reelt» rom, til forskjell fra persipert, erfart, konstruert og subjektivt rom. Objektivt rom er ikke det samme som fysiske eller naturgitte rom, det kan være objektive samfunnsrom, som for eksempel i en organisasjon. Et tempel eller en moské kan forstås som objektive, og gitte, rom, uavhengig av de sosiale praksiser som finner sted «innenfor» rommet.

Schatzkis forståelse av tid og rom er heller ikke subjektivt, i den forstand at teorien hans handler om hvordan mennesker subjektivt erfarer og konstruerer tid og rom. Subjektive tidrom forutsetter ofte objektive forståelser, et opplevd rom forutsetter et gitt, objektivt rom. Man kan for eksempel snakke om læreres subjektive opplevde og erfarte handlingsrom versus deres objektive og faktiske, gitte handlingsrom på den andre. Schatzkis aktivitets tidrom kan forstås som et brudd med dikotomien mellom objektivt og subjekt rom. Det er sosialt tidrom i den forstand at det produseres «objektivt» i kollektive praksiser. Praksisen i klasserommet og på skolen produserer rom og tid. Det betyr at klasserommet ikke er en gitt ramme for undervisningen – klasserommet gjøres til rom i aktiviteten mellom elever og lærere. Det rommet som produseres i klassen, er for øvrig ikke begrenset til klasserommet. Digital teknologi, kart, fortellinger og så videre kan skape et rom utover klasseromsveggene. Det samme gjelder tid. Klassen er der i nåtid, men hendelser tilbake i tid er der også, og aktiviteten er innrettet mot leirskole eller livet etter utdanning. Tid produseres i klasseromsaktiviteten. Det rom og den tid som produseres, er ikke noe subjektivt, det er ikke snakk om den enkeltes indre opplevelse. Men tidrom er heller ikke objektiv i den forstand at den er uavhengig av menneskelig aktivitet.

Schatzki posisjonerer seg videre i forhold til sosialkonstruktivisme. Hans teori er ikke sosialkonstruktivistisk i den forstand at tidrom er en sosial språklig konstruksjon. Tidrom skapes i sammenvevingen av reelle og empirisk tilgjengelige handlinger og interaksjoner, materielle gjenstander og språk i bruk. Tidrom er ikke kun eller primært en språklig

konstruksjon. Språk er et aspekt ved sosiale praksiser, og tidrom er et produkt av alle deler av praksisene; handlinger, materialitet og språk. Samtidig er aktivitet tidrom i bevegelse, mangfoldig og gjenstand for fortolkning. Dermed sprenger aktivitetsrom også dikotomien mellom «reelt» rom og «sosialt konstruert» rom.

Schatzskis forståelse av tid illustrerer hans posisjon som et tredje alternativ til objektive og sosialkonstruktivistiske utkast. Han knytter objektiv tid til suksesjon, det vil si et skille mellom fortid, nåtid og fremtid, og de følger etter hverandre: «Almost all modern conceptions of objective time, the time of objective reality, treat succession – before and after – as essential to it» (Schatzki, 2010, s. 28). På den andre side står forståelser av tid som sosiale språklige konstruksjoner. Schatzki forstår, i tråd med Heidegger, tid verken som konstruksjon eller objektiv suksesjon, men som dimensjoner i menneskelige liv og aktiviteter:

[T]he time involved are not successions. (...) Heidegger treated temporality as marked, not by succession, but by dimensionality: past, present and future. Spatiality, moreover, is not objective, but instead composed of regions: array of places and paths near to and far from activity. (Schatzki, 2010, s. 31)

På samme måte produseres romlig i menneskelig aktivitet – ikke som rom langs tre dimensjoner, men som de ulike steder og stier aktiviteten er etablert av og knyttet til. Denne forståelsen av tid og rom knytter Schatzki til Lefebvres og hans teori om rom, tid og rytmer:

Note that this claim entails that everyday life and social phenomena are stretched over past, present and future. Because they are composed of rhythms, they are never fully present at a given moment; they are never a set of once and for all formed things and images. The state of things at any moment is simply an abstraction from a temporally extended reality. (Schatzki, 2010, s. 35)

Hverdagslivet og sosiale praksiser forstås ikke som nåtidige fenomener, som etterfølger fortid og skal etterfølges av fremtid. Fortid, nåtid og fremtid er til stede samtidig, alle aktiviteter strekkes ut i tid på ulike måter. Fortid er til stede i nåtid, ikke som «ren» fortid, men som en fortid som slår inn i og transformeres av nåtid. På samme måte transformeres nåtid av fortid. Det samme gjelder fremtid. Det finnes ingen ren fremtid, men

fremtid slik den transformeres av nåtid – og omvendt. Disse transformeringsprosessene er dynamiske, de er i konstant bevegelse, som rytmer og bølger. Et øyeblikksbilde får ikke tak i rytmene og bølgene, de fryses fast. Tid gjøres og produseres i sosiale praksiser – tid er ikke eksterne, objektive rammer for menneskelig virksomhet. Samtidig kan ikke menneskelig virksomhet forstås uten hvordan den strekker seg utover i tidsdimensjoner og er konstituert av tid.

For igjen å ta klasserommet som eksempel, strekker klasseromsaktiviteten seg utover i tid. Ulik fortid og fremtid slår inn og blir hentet inn, og tid transformeres og produseres i klasseromspraksisen. Samtidig konstituerer tidsdimensjonene klasseaktiviteten på ulike måter – den får ulik karakter alt etter hvilken tid som skapes. Det betyr at skal man forstå det som skjer i en klasse, må man få tak i tidsbevegelsene, rytmene og bølgene, i praksisen. Tid og rom er ikke ytre rammer for klasseromsaktiviteten – de er ikke «rammefaktorer», som kan bestemmes uavhengig av praksisen. Tid og rom produseres i sosial aktivitet, samtidig som tid- og rom-prosesser konstituerer aktiviteten.

Heidegger, existence, acting

For å utvikle denne forståelsen av tidrom tar Schatzki utgangspunkt i Heidegger:

Existence, in turn, centrally consists in being-in-the-world. The idea that human life is being-in-the-world contrasts with the so-called Cartesian conceptions of human being as something encapsulated in an inner sphere standing over against the world: these conceptions largely dominated Western philosophy and human intellectual work more broadly until the work of Heidegger and his contemporaries Ludwig Wittgenstein and John Dewey. (Schatzki, 2010, s. 48)

Her skisseres to hovedforståelser av menneske og verden, en kartesiansk som skiller mellom mennesket som et indre i motsetning til en ytre verden – og en heideggersk tanke om at menneskelig eksistens er en eksistens i verden, uten noe skille. Being-in-the-world betyr at man som menneske kastes inn i en allerede eksisterende verden. Å bli kastet inn i

verden betyr at ens eksistens ikke er gitt på forhånd og uavhengig av der man plutselig er, men at der man er, gjør man til det man er. Det er ikke et absolutt skille mellom menneskets indre og en ytre verden, hvilket betyr at det ikke finnes et atskilt, ytre rom og tid for indre eksistens. Dewey (1986) og andre bruker det litterære uttrykket «in medias res» om det samme. En fortelling kan starte midt i handlingen (saken), og det er der mennesker befinner seg. Det starter ikke i starten, i et nullpunkt – nei, mennesker kastes inn, vilkårlig og betinget, midt i livets handling.

Og for å bli i disse metaforene; i en innkastet tilstand begynner man å røre på seg, bevege kroppen og handle. Eksistens begynner ikke med tenkning, kognisjon og the mind: «... human existence, being-in(-the-world), is, centrally, acting ... Heidegger treated human existence as, above all, acting in wordly contexts» (Schatzki, 2010, s. 49). Dermed forskyves tyngdepunktet fra kognisjon, meningsdannelse og erfaring til handling og aktivitet. Det betyr ikke at handling og erfaring er uavhengig av hverandre, Schatzki kaller forholdet «experiential acting». Men det er ikke slik at tanke, mening og erfaring kommer forut for handling og menneskelig aktivitet:

[A] person's experience occurs within the ken of his or her activity. What I mean by experiences occurring within the ken of activity is also twofold: first, that experiences occur while people are performing actions and, second, that what people are up to in performing actions lays down lines of relevance that inform the general progression of experience as they act. These lines of relevance inform experience without dictating what is experienced. (Schatzki, 2010, s. 50)

Handling og aktivitet er reaksjoner på verden, man er kastet midt inn i ting, og reagerer kroppslig på det. Å gi handling og aktivitet primat betyr at mennesket er dypt situert i og konstituert av den verden man befinner seg i, og at tenkning og erfaring er like situert og konstituert. Samtidig er ikke menneskelig eksistens determinert, menneskelig aktivitet er ikke kun en automatisk eller passiv respons. Her kommer Heideggers ide om «being-ahead-of-itself-already-in-the-world» (Schatzki, 2010, s. 48–51). Menneskers handlinger er på den ene side dypt situert der de er, og responderer på det. På den andre side kan mennesker være foran

seg selv – de kan projisere hvordan livet og ting kan være, og handle på grunnlag av disse projiseringene:

[T]hrownness is interpreted as already being-in-the-world. Whenever a person acts, she is already immersed in particular situations, in the context of which she acts. What she does is sensitive to, responsive to, and reflective of those situations, or rather of particular aspects of them. These aspects are given, from which she departs acting. Projection, meanwhile, is being ahead of oneself. It is putting ways of being before oneself and acting for their sake. Whenever a person acts, she acts for the sake of some way of being. (Schatzki, 2010, s. 50)

Dermed er det synlig hvordan tidsaspekter er grunnleggende i menneskelig eksistens. Mennesker har muligheter for å handle på grunn av fremtid, fortid og nåtid:

The future dimension of activity, coming towards something projected, is acting for an end. The past dimension of activity, departing from something given, is reacting to something or acting in its light, i.e. being motivated. The present activity is, thus, acting amid entities towards an end from what motivates. It is a phenomenon of teleology and motivation. (Schatzki, 2010, s. 51)

Tid forstås fortsatt som dimensjoner, ikke som atskilte epoker. Det betyr at min handling er innrettet både fremover og bakover her og nå. Handlingen er innrettet mot et projisert gode, noe ønskelig – samtidig som den er en reaksjon på, og motivert av, noe jeg kommer fra. Schatzki forstår dermed menneskelig aktivitet som noe som drives av både fortid og fremtid, som aspekter ved nåtid.

Igjen kan utdanning brukes som eksempel. En lærer starter i jobb på en ny skole og et nytt sted. Hun har sin utdanning, faglighet, profesjonalitet og sine pedagogiske prosjekter. Men først og fremst blir hun kastet inn i den bestemte skolen, hun er der plutselig. Hun handler ikke på grunnlag av sitt «pedagogiske grunnsyn», men forsøker å navigere i forhold til timeplan, rom og materielle ting, elever, kolleger, foreldre og ledere. Hun forsøker å holde aktiviteten i gang, og i alt hun gjør, forsøker hun å finne ut av hvor hun er, hva slags skole og kultur dette er, hva som tas for gitt og hva man skal tro på – og ikke. Etter hvert danner hun seg

bilder av hvordan ting kan bli, og ønsker å handle slik at det kan bli slik. Samtidig handler hun ut fra hvordan ting har vært, hennes egne opplevelser som elev og student, som lærer ved en annen skole – og ikke minst ut fra hvordan hennes nåværende skole har vært.

Tid er avgjørende i lærerens eksistens, men så er også rom. Hun kastes ikke bare inn i skolens tid, men også skolens rom. Som tid er rom noe som gjøres – ikke noe som innrammer aktiviteten. Skolens sosiale rom gjøres i interaksjon mellom elever, lærere, foreldre og ledere – og data-maskiner, bøker, klær, skolegård og bygninger. Det er et felles, sosialt rom den nye læreren kastes inn i, og som hun er med på å gjøre og forandre. Læreren involveres i aktiviteten og romliggjøringen:

Being-in-the-world is not a matter of, say, a person's body being entirely surrounded by the entities that make up a given world. The in concerned is, instead, the in of involvement. To be-in-the-world is to be involved in a world, to proceed within it with, toward, and amid the entities that compose it. (Schatzki, 2010, s. 53)

Rom gjøres på tvers av fysiske avstander – et skolerom kan innlemme fjerne steder – og fjerne tider. Det fjerne kan gjøres nært og det nære fjernt – i tid og rom. Det betyr at tid og rom er vevd i hverandre, og at gjøringen av tid og rom er i konstant bevegelse:

He (Heidegger) thought of human life, instead, as happening. Yet, movement, in the guise of being on the move, is a crucial aspect of this happening: the happening of life *is* being on the move, i.e. being-on-the-move is life's happening character. Movement is, if you will, the operation by which temporality temporalizes, human existence happens. (Schatzki, 2010, s. 58)

Dette betyr at sosial aktivitet, rom og tid må forstås og analyseres i bevegelse. Bevegelse forstås her ikke noe som er atskilt fra fenomenet, som en bil i fart, forstått slik at det er den samme bilen, som kan analyseres i ulik fart. Bevegelse er uløselig knyttet til sosiale aktiviteter og aktivitets tidrom. Det er ikke den samme undervisningen som foregår to steder til ulike tider. De ulike undervisningsaktivitetene skaper ulike tids- og romvirkeligheter som deltagerne kan bevege seg i – hvilket igjen gir ulike kunnskaps- og læringsprosesser.

Poenget her er at tidrom og aktivitet ikke kan skilles fra hverandre, de har en symbiotisk relasjon. Schatzki er ikke helt klar når det gjelder spørsmålet om hvordan tidrom og aktivitet henger sammen. Jeg leser han slik at tidrom er noe som gjøres og produseres i aktiviteter, men at det ikke er et produkt forstått som noe annet. Tidrom er et konstituerende trekk ved sosiale aktiviteter. Menneskelig aktivitet finner sted i sosiale tidrom, samtidig som ulike tidrom gjøres og produseres i aktiviteter. Det er mulig å forstå dette slik at sosiale praksiser strekkes ut i tidrom i generell forstand, og samtidig får tid og rom konkrete og empirisk spesifikke utforminger i praksiser.

En annen dikotomi som brytes av Schatzki er individ–samfunn:

Individual human existence, the subject matter of *Being and Time*, is not merely being-in-the-world, but being-in-the-world with others – it is essentially social. Another way of saying this is that existence is intrinsically coexistence. (Schatzki, 2010, s. 69)

Eksistens er grunnleggende sameksistens. Handling er alltid en del av en sosial praksis – slik at handlinger er sosialt konstituerte og samtidig resultat av aktivt agentskap. Handling forstås i lys av kollektive aktiviteter, som igjen forstås i lys av sosiale praksiser. Sosiale praksiser kjenne-tegnes av handlinger, men også av språk i bruk og av materielle redskaper og aktører.

Teleoaffektiv struktur

Sosiale praksiser kjennetegnes også av det Schatzki kaller teleoaffektive strukturer. Praksiser er som nevnt strukket ut i tid og rom, og tid og rom er i bevegelse. Denne bevegelsen er ikke tilfeldig, den har en bestemt struktur og noen bestemte kjennetegn. Bevegelsen er teleologisk, det vil si at den er formålsrettet. Samtidig kjennetegnes bevegelsen av et emosjonelt driv, et ønske om en fremtidig tilstand, om noe verdifullt.

En stor del av Schatzkis bok handler om det teleologiske aspektet ved tid og rom og sosiale praksiser. For Schatzki handler det teleologiske aspektet om at menneskelig handling verken er kausal eller resultat av individuelle valg. Det er ikke slik at det som skjer i et klasserom er determinert eller

bestemt av visse årsaker. Handlingene – og bevegelsene i aktivitetene – er åpne, ikke lukket. Samtidig er de konstituert av både fortid og fremtid, og de er sosialt og kollektivt konstituert. De aktivitetene og praksisene personer er deltagere i, er medvirkende og medbestemmende når personen handler. Begrepet konstituert er viktig – det indikerer innflytelse og medvirkning, men ikke determinering eller betinging. Teleologisk betyr at handlinger må forstås som noe som munner ut av forestillinger om noe verdifullt, en ønsket tilstand, en driv mot noe. Denne driven er en blanding av et personlig og et kollektivt prosjekt.

Teleologi er ikke det samme som instrumentalisme. Dette henger sammen med Schatzkis forståelse av tid som dimensjoner. Fremtid er ikke atskilt fra nåtid og fortid. Mål og formål hører ikke til en atskilt fremtid. Målene er en del av nåtid, av aktivitetene og praksisene her og nå – men som fremtidsaspektet ved nåtid: «Acting for the sake of some way of being, however, is a feature of the activity itself; it does not entail that the end, or even that a person acts for an end, is settled prior to the activity» (Schatzki, 2010, s. 178).

Mål er derfor ikke fremtidige tilstander. Nei, alle aktiviteter er kjennetegnet av at de strekker seg utover i tid og rom, at de strekker seg inn i fremtiden. Men også at de ved å strekke seg bakover i fortiden får tak i retningen til praksisen – det avklarer hvor den kommer fra og hvor den går, hva den streber mot. Mål og formål er kjennetegnet ved aktiviteter her og nå. Det betyr at mål ikke kan formuleres som noe som er utenfor pågående praksisen – ei heller kan målene fastsettes eksternt og objektivt:

[E]nds are not future states of affairs. Ends are aspects of events, not future things of any sort. Many philosophers have treated ends as not yet obtaining states of affairs at which people aim. Many such philosophers have also construed practical reasoning as working backwards from the supposed obtaining of this state of affairs (in the future) to the specification of what action to perform here and now. As discussed in chapter 1, however, the future dimension of activity is simultaneous with the present: the past, present and future of activity occur 'at a single stroke'. Acting for the sake of something, thus its status as something sought after, are aspects of current activity. An actor's end, consequently, cannot lie in the objective future – it is not a future way of being or state of affairs. Rather, it is a feature of the present. (Schatzki, 2010, s. 172)

Teleologi er noe annet enn mål–middel-rasjonalitet og målstyrings-ideologier. Mål kan aldri skilles fra middel – eller fra selve aktiviteten. Lærerutdanning kan være et eksempel på dette. Lærerutdanning som praksis brettes ut i tid, bakover og forover. Studentenes egne erfaringer som elever er viktige i deres profesjonsutvikling og -identitet. Samtidig er utdanning vendt forover, til hva slags undervisning de synes er verdifull og som de brenner for. Lærerutdanningen brettes også ut i, og skaper, rom. Hva slags profesjonelt lærerrom skapes i utdanningen? Er det rommet mellom den enkelte lærer og den enkelte elev, er det det indre rommet til læreren, er det klassens rom – eller skolens? Eller strekkes rommet ut over skolen, ut i naturen, nærmiljøet, det mangfoldige og urettferdige rom eller til det virtuelle rom? I produksjonen av tid og rom ligger det en retning, tanken om noe verdifullt i lærerutdanningen som kollektiv praksis. Det verdifulle er noe som produseres i aktiviteten, og aktiviteten konstituerer studentenes egne formål, prosjekter og hva som er verdt å strebe etter. Lærerutdanning som praksis har en teleologisk retning, men den produseres i selve aktiviteten. Den teleologiske retningen konstitueres kollektivt i aktiviteten, men forhandles individuelt.

Det at det teleologiske beskrives med driv, prosjekt og som noe verdifullt, betyr at formålslogikken har en klart affektiv eller emosjonell karakter. Det er ikke snakk om et «rent» rasjonelt mål, men noe som driver aktiviteten i mye videre forstand. For deltagerne i praksisen dreier fotball seg om pasjon, om noe viktig. Laget og de rundt drives av en forestilling om å bli bedre, om å utvikle seg som lag og enkeltspillere, om å få bedre resultater og by på bedre underholdning og gjerne mer ekstase. Det er ikke noe absolutt skille mellom det affektive og det rasjonelle, det gjøres fornuftbaserte valg på grunnlag av den emosjonelle driven. Det affektive er heller ikke knyttet kun til resultat – det er en nær sammenheng mellom å utvikle seg, bli dyktigere og det å vinne. Det affektive oppløser også skillet mellom det kollektive og det individuelle. Laget er preges av en felles driv, av noe som er viktig og verdifullt, og gleden er mellom spillerne, trenerne og tilhengerne når det lykkes. Samtidig betyr laget og prosjektet mye for den enkelte. Det affektive samler tid og rom – det er emosjonell fortid og fremtid, og det er sterke opplevelser knyttet til fotballbaner, steder og datoer.

Hva så med religion?

Denne artikkelen spør hva som skjer med religion i Schatzkis tidrom. Innledningsvis er svaret at religion i radikal forstand er sosial praksis. Mange religionsforskere fremhever viktigheten av praksis for å forstå religion. Likevel er praksis hos mange ett av mange modi religion kan ha (for eksempel Woodhead, 2011), religion tar form av institusjoner, av makt, av tekster og språk, av ritualer og så videre. Praksis er her religionens gjøre-modus. Også i «lived religion»-tradisjonen blir «hverdagsreligion» i stor grad forstått empirisk, som en viktig religionsmodus blant flere (McGuire, 2008; Ammerman, 2013, 2016). Levd religion forstås som noe (empirisk) annet enn normativ religion og institusjonell religion. Religion som praksis i radikal forstand, som sosial ontologi, skyver sosiale praksiser frem som en sentral kategori for å forstå samfunn. I en slik flat ontologi undersøker man institusjoner slik de fremtrer i sosiale praksiser – og som sosiale praksiser. Analytisk starter man midt i religiøse praksiser, midt i saken (in medias res), og sporer så empirisk ulike relasjoner og sammenhenger derfra. Religion er ikke noe som praktiseres, men religion er praksis.

Det betyr at man ikke kan anta som gitt og som et utgangspunkt for analyser at religion er bestemt av institusjoner, tekster, ritualer, personer, tradisjoner, trosformer eller -forestillinger. Religion er ikke «noe» som praktiseres, religion er selve praksisen. Det betyr at for eksempel tekster får betydning som element i religiøse praksiser i forhold til hvordan de brukes. Handling og interaksjon, kroppslig, verbal og materiell bevegelse kommer i forgrunnen. Tekster blir gjort, brukt, tolket og får betydning i religiøse praksiser. Å forstå religion som praksis betyr at de ulike aspektene og elementene ikke får en fastlagt mening før praksisene, men i bruk. Videre får ikke en eller flere av dem en a priori normativ rolle – alle aspekter og elementer virker sammen. Tekster, musikk, ritualer, bygg og rom, lys og farger, kropper i bevegelse, klær, kunst, språk, liturgi, samtaler – alt får sin betydning i relasjon til hverandre og som elementer og aspekter av en praksis. Å forstå ulike biter, deler og aspekter ved religion som praksis betyr at de analyseres i bevegelse (Afdal, 2013). Et stillbilde får ikke tak i betydningen til musikken, den er i bevegelse og skaper bevegelse. Musikken strekker seg utover i tid og rom, og den skaper tid og rom.

Det betyr at rom og romlighet i Schatzkis teoretiske univers ikke kan forstås isolert fra sosiale praksiser. I en viss forstand kan man si at det er sosiale praksiser som har hovedrollen, og at tidrom er ett (men viktig) aspekt ved sosiale praksiser. Det betyr at man kan ikke undersøke religion og romlighet uten å starte i religiøse praksiser. I resten av teksten skal jeg gjøre nettopp det, i praksisen begravelse.

Det er sannsynligvis et stille rom man trer inn i. Det kan være avbrutt av stille gråt eller hulking. Kroppene sitter i ro i benkene. Det er håndtrykk, noen nikk. Noen har beholdt yttertøyet på, mens andre sitter ikledd mørke kjoler og dresser. Svarte klær kontrasteres i tente hvite lys og store mengder hvite blomster. Blomsterkranser innrammer den hvite kisten. Blikkene til de fremmøtte er rettet mot kisten, ned mot gulvet eller noen prøvende blikk mot første rad, der den nærmeste familien sitter. Noen ser i programmet, et hvitt, sammenbrettet ark, svart tekst. Og et bilde av den døde, tatt under en tur med båten. Blå sjø, solbrunt ansikt – et levende ansikt som ser tilbake. Så hører de stille orgelmusikk; tonene legger et vemodig slør over rommet. Like vemodig som ansiktet til en lidende Kristus på altertavlen. Et ansikt som er i ferd med å dø bort.

Så settes rommet i bevegelse. Presten trer inn, og begynner å snakke, noe liturgisk språk, noe kontekstualisering av begravelsen, noe tekst fra Bibelen, og så en preken hvor hun reflekterer over teksten og over liv og død. Andre snakker også, sønnene har minneord, der tilhørerne blir tatt med på en liten reise i livet til den døde, til andre steder og tider, til situasjoner med glede og varme. Alle synger salmetekster som dreier seg om andre tider og andre rom, om andre virkeligheter. Så er tiden kommet for å følge kisten med den døde til gravstedet. Alle beveger seg fra det religiøse kapellrommet ut i naturen. Den døde skal tilbake til jorden, kisten senkes, og det synges.

Begravelsesrommet kan beskrives på så mange måter – det er et stille rom, et sorgfullt rom, et kontrastfullt rom av liv og død, svart og hvitt, det hverdagslige og det hellige. Disse rommene blir til gjennom blomster, farger, klær, musikk, språk og kropper i bevegelse. Det religiøse rommet blir altså til i relasjoner mellom handling, materialitet og språk. Det fysiske kapellrommet setter tydelig preg på den religiøse aktiviteten, men begravelsens rom begrenses ikke av veggene. Ansiktet i programmet, de

mange fortellingene om andre steder og andre tider, Kristus-bildet som åpner opp andre virkeligheter, salmene og liturgien skaper sammenheng til andre begravelser, andre avskjeder – og til fremtidige.

Begravelse som religiøs praksis strekkes ut i tid og rom – i alt det som er og gjøres i en begravelse, utvides aktørenes muligheter for å navigere. Ulike hendelser og situasjoner, ulike følelser og opplevelser bringes sammen. Samtidig er det ingen vilkårlig sammenstilling av ulike tider og rom – det gjøres for å si farvel på en respektfull måte til den døde og skape mulige forbindelser i tid og rom i overgangen mellom liv og død for de pårørende og berørte. Begravelse gjør og produserer ulike tidrom – og de vil variere noe fra begravelse til begravelse. Begravelsens retning er fra den siste stund sammen med den døde til atskillelsen, til at kisten senkes i jorden. Det er ikke lett å si hva den teleoaffektive strukturen til en begravelse er, kanskje er det en driv mot å holde ting sammen – fortid og fremtid, død og liv, sorg og glede, svart og hvitt. Driven vil selvfølgelig også være individuell. Selv om begravelse som sosial praksis er konstituerende, forhandler og navigerer de enkelte som deltar, en begravelse på ulike måter.

Man kunne selvfølgelig sett begravelsen fra begravelsesagentenes eller prestenes perspektiv. Begravelse går da fra å være ekstraordinær til hverdagslig, fra å være noe dypt personlig til profesjon, yrke, teknikk og økonomi. Disse hverdagslige aspektene kan forstås som religiøst urene, noe som ikke har med egentlig religion å gjøre, og som kun er ytre rammer. En annen måte å forstå religion som praksis på er at religion er uren. Religion er alltid blandingen av det hellige og økonomi, av sterke følelser og profesjonell atferd, av medmenneskelighet og materielle ting. Slik forstått kjennetegnes religion ikke per definisjon eller primært av det rene, transcendentale eller det hellige, men har form av hverdagslig, uren aktivitet som skaper ulike tidrom.

Det urene kommer også til syne på andre måter. Som nevnt er ikke praksiser isolerte øyer, de inngår i komplekse sammenvevinger, krysses og blandes. Det betyr at religiøse aktiviteter blandes på urene måter med politikk, med fengsler, skoler, forsvar, vitenskap og juss. Her er det spennende å se hvordan de religiøse elementene er med på å skape rom og tid – for eksempel i et fengsel.

I sum blir religion som tidrom-aktivitet noe annet enn eksistensiell tro eller normativ religion. Religion dreier seg ikke primært om det som er utenfor, om en annen virkelighet i det transcendentale eller i en dyp, eksistensiell tro. Religion er heller ikke primært knyttet til mening, erfaring og språk eller en normativ ontologi. Religion er hverdagslig handling og samhandling, forstått som sosiale praksiser, som deltagerne trer inn i. Disse praksisene eller aktivitetene strekker seg utover i rom og tid og produserer tidrom. Dermed kan religion som hverdagspraksis skape rom og tid, på tvers av distanser, ekspandere menneskers tidrom og skape mulige virkeligheter og ontologier.

Litteratur

- Afdal, G. (2013). *Religion som bevegelse: Læring, mediering og kunnskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ammerman, N. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. (2016). Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99.
- Bergmann, S. (2008). Making oneself at home in environments of urban amnesia: Religion and theology in city space. *International journal of public theology*, 2, 70–97.
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Dewey, J. (1986). *Logic: The theory of inquiry*. I J. A. Boydston, (Red.), *The later works 1925–1953, volume 12*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Foucault, M. (1986). Of other spaces. *Diacritics*, 16(1), 22–27.
- Foucault, M. (1991). Space, knowledge and power. I P. Rabinow (Red.), *The Foucault reader: An introduction to Foucault's thought* (s. 239–256). London: Penguin.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origin of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Holmqvist, M. (2015). Learning religion: Exploring young people's participation through timespace and mediation at confirmation camp. *Mind, culture and activity*, 22, 201–216.
- Kleive, H. V. (2018). *Not that religious: A study of young Tamil religiosity in North-Western Norway* (Doktoravhandling). MF Norwegian School of Theology, Religion and Society, Oslo.
- Knott, K. (2005). *The location of religion: A spatial analysis*. London: Equinox.

- Knott, K. (2008). Spatial theory and the study of religion. *Religion Compass*, 2(8), 1102–1116.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.
- Nicolini, D. (2013). *Practice theory, work, and organization: An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5, 243–263.
- Schatzki, T. (1996). *Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, T. (2001). Introduction: Practice theory. I T. Schatzki, K. K. Cetina & E. von Savigny (Red.), *The practice turn in contemporary theory* (s. 10–23). London: Routledge.
- Schatzki, T. (2010). *The timespace of human activity*. Lanham: Lexington Books.
- Schatzki, T. (2016). Practice theory as flat ontology. I G. Spaargaren, D. Weenink og M. Lamers (Red.), *Practice theory and research: Exploring the dynamics of social life*. Taylor and Francis. Kindle Edition.
- Schön, D. A. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. NewYork: Basic Books.
- Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wenger, E. (1998). *Communities of practice: Learning, meaning and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodhead, L. (2011). Five concepts of religion. *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie*, 21(1), 121–143.