

Kirsten Hastrup

Topografiske infiltrationer:

Udfordringer til en realistisk samfundsvidenskab

Resumé:

Forfatteren argumenterer for den topografiske vending ved at tage udgangspunkt i, at mennesker og landskaber gensidigt konstituerer hinanden. Det indebærer, at topografien infiltrerer samfundet, og at mennesker orienterer sig i overensstemmelse med en konkret erfaring med landskabet. Vendingen har metodologiske konsekvenser, idet den indebærer en reel grænseløshed i forståelsen af menneskers sociale forbindelser til nære og fjerne dele i deres omverden og stiller nye krav til en argumenteret analytisk lukning af det studerede. Den sociale kompleksitet er en konsekvens af en bottom-up proces i en bevægelig verden, hvorfor analytikerens position og interesse altid bidrager til tilskæringen og skaleringen af feltet. Det udfordrer i næste omgang forestillingen om realisme, der nu må inkludere forskerens position. Der må argumenteres for fremstillingens rigtighed på baggrund af et engagement i den virkelige verden, og ikke mindst med henvisning til fortolkningens intersubjektive kvalitet.

Nøgleord: *topografisk vending, bo og bygge, holisme, epistemologisk skalering, worlding, realisme, videnskabelig vederhæftighed.*

Med udgangspunkt i antropologien vil jeg i denne artikel tage fat om de nogle af de udfordringer, som store dele af samfundsvidenskaben står over for i disse år. Sagen er den, at den historiske udvikling synes at have undermineret den grundforestilling om objektet, som videnskaberne blev grundlagt på, nemlig forestillingen om et veldefineret socialt fællesskab – det være sig et samfund eller en kultur. Denne forestilling var utrolig produktiv, fordi den konstituerede en interessesfære mellem det psykologiske og det politologiske domæne. Men den har lidt skibbrud i nyere tid, fordi ‘det sociale’ i sig selv hverken fungerer som analytisk helhed eller som empirisk enhed.

Én af udfordringerne i kølvandet af dette skibbrud er at håndtere verdens *rumlighed* på en måde, der hverken gør sted eller lokalitet til det sociale årsag, eller overser dets betydning. Den topografiske vending i antropologien placerer sig lige netop der, hvor samfund og topografi infiltrerer hinanden; det er blandt andet her, at den sociale enheds porøsitet kommer til syne, og hvor det absolutte skel mellem samfund og natur ikke længere kan forudsættes.

Når jeg taler i titlen om topografiske infiltrationer, er det netop fordi topografien indlejres i ethvert samfund, hvordan det så end er defineret. Topografien er ikke årsag, og samfundet

er ikke virkning; de er en del af hinandens bestemmelse. Hermed sløres rammerne om 'samfundet', 'kulturen' eller 'det sociale;' på den måde afmonterer den topografiske vending det objekt, som konstituerede samfundsvidenskaberne som noget for sig selv. Dermed sidder de topografiske infiltrationer også som ømme punkter i disse videnskabers realismeforståelse.

Den topografiske vending: Nye horisonter

I antropologisk sammenhæng er jeg selv en af dem, der har foreslået, at vi er i gang med en topografisk vending (Hastrup, 2004b, 2005); det synes efterhånden at være blevet en udbredt betegnelse. Andre steder taler man også om en *rumlig* vending, men selv foretrækker jeg at kalde den *topografisk* for desto klarere at fremhæve såvel den materielle, herunder den geografiske, som den historiske dimension. Topografi henviser til en detaljeret beskrivelse af såvel de naturlige som de menneskeskabte elementer i et udvalgt område; den rummer således en beskrivelse af det lokale terræn og dets ressourcer, såvel som af bebyggelser, historiske spor og de tilknyttede fortællinger. Det er på den måde et langt mere sammensat begreb end rumlighed.

For en ordens skyld skal det lige fastslås og eksemplificeres, hvad jeg mener med *vending*. En vending indebærer, at videnskaben synes at samle sig om særlige typer af spørgsmål og dermed om bestemte analogier og forbilleder. Tager vi de store briller på, kan man således se en biologisk vending i den tidligste antropologi, hvor fx Durkheim omkring 1900 (og siden andre) talte om samfundenes fysiologi og i det hele taget brugte organiske metaforer om den påståede samfundsmæssige enhed. I 1920erne anså fx Malinowski således kulturen for at være svar på biologiske behov (Malinowski, 1944). Helt generelt var den første generation af antropologer og sociologer præget af en bestræbelse på at få antropologien til at ligne

en naturvidenskab, og mange brugte begreber som samfundets love analogt med naturlove (se fx Radcliffe-Brown, 1957). Denne tendens kulminerede i 1930erne, som i det hele taget var præget af en enhedsvidenskabelig bestræbelse.

Den biologiske vending afløstes af en sproglig vending, hvor det blev sprogvidenskaben, der blev paradigmatiske, derved at den lånte sine begreber ud til andre videnskaber. Den store mand i denne sammenhæng var Lévi-Strauss, som ville studere kulturen som sprog, og som i det hele taget var stærkt inspireret af sprogvidenskaben (Lévi-Strauss, 1958). Strukturalismen kulminerede i 1960erne og 1970erne, hvor den anviste en altomfattende metode til at få orden på verden, og uanset hvad man ellers kan mene om strukturalismen set her fra første del af det 21. århundrede, så var ambitionen intellektuelt befordrende, fordi den så markant løftede samfundsvidenskaben ud af rollen som fattig fætter til naturvidenskaben.

I 1980erne afløstes den sproglige vending af en litterær vending, hvor det blev litteraturvidenskaben snarere end sprogvidenskaben, der satte standarden for analogierne – i overensstemmelse med de nye forskningsspørgsmål, der voksede frem af optagetheden af sproget. I et større videnskabshistorisk perspektiv, kan man diskutere i hvor høj grad, der var tale om en videreudvikling af eller et brud med den sproglige vending. Fra en antropologisk synsvinkel giver det mest mening at betragte det som et brud, fordi det hang sammen med nogle helt nye overvejelser over den konstruktion af verden, der fandt sted i *fortællingen*. Hermed brød forestillingen om, at verden kunne aflæses direkte, sammen. Den narrative konstruktion af verden fandt sted på mange niveauer; den enkelte fik sin identitet i den biografiske fortælling (se fx Ricoeur, 1991), og selve kulturen fik sin virkelighed gennem antropologiens fortælling om den (Clifford & Marcus, 1989). Den litterære vending blev således både et metodisk

greb – man kunne ordne virkeligheden analytisk i narrativer af forskellig målestok – og et videnskabsteoretisk opgør med forestillingen om, at verden lod sig se nøgen. Det var en del af baggrunden for postmodernismen og socialkonstruktionismen i mange afskygninger.

Forestillingen om kultur som tekst var foregribet af Clifford Geertz, der sagde om antropologerne, at de læste de kulturelle tekster over skuldrene på de indfødte (1973: 452). Han gjorde det antropologiske projekt til et spørgsmål om fortolkning af disse (kulturelle) tekster, og dermed foregreb han den bevægelse, der skulle indlede postmodernismen, nemlig den hermeneutiske.

Den hermeneutiske holdning var ikke i sig selv ny; faktisk blev den grundlagt i det 17. århundrede som en kritisk læsning af de kanoniske tekster og fik fornyet medvind i slutningen af det nittende århundrede, med Wilhelm Dilthey, og igen i midten af det tyvende med Hans-Georg Gadamer (se fx Collin, 1997). I antropologien optrådte den først under navn af en semantisk antropologi, der blev lanceret af E. E. Evans-Pritchard (1950) som modtræk mod den naturvidenskabelige tænkning og i forsøget på ikke at reducere de sociale forholds betydning til funktion (se Parkin, 1982). Helt grundlæggende kan man se den semantiske antropologi som udtryk for den erkendelse, at mennesket er en selvfortolkende art (Crick, 1976). Den litterære vendings interesse for fortællingen formaliserede og lokaliserede denne forståelse i enkeltmenneskers fortælling om sig selv; et godt eksempel er den store interesse for livshistorier, herunder sygehistorier, som direkte udtryk for selvforståelsen.

Denne instrumentalisering af fortællingen bredte sig langt ind i samfundsvidenskaben. Den tekstlige metafor fik pludselig status af realitet i postmodernismen (som organisme-metaforen tidligere havde fået det). Kultur var ikke bare 'ligesom' en tekst, nej kulturen *var* en tekst; det gjaldt også videnskaben om kulturen, at den bestod af fortællinger om men-

nesker og samfund, som først trådte i karakter i de videnskabelige tekster. Det hermeneutiske projekt bestod i en kritisk læsning af såvel de kulturelle som de videnskabelige tekster. Der ligger en latent idealisme i denne hermeneutiske interesse, som kommer til syne fx i den omfattende brug af diskursbegrebet, ikke alene som objekt, men også som forklaring på sociale forhold. Det er et af de begreber, der fra at have været et nyttigt analytisk værktøj hurtigt blev til en ting i verden – og det ofte ganske løsrevet fra sit underlag.

Efter et par årtier, stort set omfattende 1980erne og 1990erne, med stor interesse for narrativitet, diskurser og måden, man skriver kulturer på, er antropologien nu i det 21. århundrede nået til et punkt, hvor det anses for strengt nødvendigt igen at indlejre både det sproglige og det narrative i en verden, der også er bestemt ved en række afgørende geografiske, historiske, materielle, politiske, sensoriske, og kropslige – kort sagt topografiske forhold. Den topografiske interesse er altså delvis udtryk for en kritisk distance til socialkonstruktionismen, der i sine mere ureflekterede varianter havde placeret samfundet i forestillingen om det. Med den topografiske vending geninstalleres landskaber, kroppe, arkitektur, redskaber, tid, rejser og bevægelser i en samlet forståelse af feltet – uden at et større teoretisk perspektiv tabes af syne. Her kommer underlaget tilbage, om jeg så må sige.

Et omfattende bud på den topografiske tænkning er Tim Ingolds (2000), selvom han ikke ligefrem benævner den sådan. Han kombinerer en perceptionsfænomenologisk synsvinkel med en omfattende praksisteori og viser (med inspiration fra Heidegger), hvordan der er en markant forskel på at *bygge* og *bo* i en bestemt verden. At bygge den indebærer et eksternt (over-) blik, mens at bo vil sige at orientere sig inde fra, i overensstemmelse med en konkret erfaring med landskabet. Mennesker lærer at navigere deres landskab i praksis. Den kortlægning, som måtte være resultatet, inkor-

porerer de bevægelser, hvormed man først til-egnede sig landskabet. Ingolds egentlige opgør er med den (stadigt) dominerende modsætning mellem natur og kultur; det er ifølge ham umuligt at afgøre, hvor den ene del ender, og den anden begynder. Kultur er jo en naturlig del af livet i verden, og omvendt konstitueres naturen som sådan gennem et menneskeligt blik – der igen er biologisk indlejret.

Hvis vi skal forstå socialt liv, er det også afgørende at forstå forskellene på kort og rute; eller mellem den færdige repræsentation af knudepunkterne i en afgrænset verden og måden den tilegnes på i det levede liv. Kort totaliserer billeder af verden, mens ruter angiver de faktiske bevægelser gennem den. Så snart stedet praktiseres, bliver det til et socialt rum (de Certeau, 1984: 117). Eller med andre ord, det sociale kommer til syne i praksis, ikke i en byplan, eller hvad det nu måtte være. Det er derfor, vi ikke kan lade os nøje med en kartografi – en kortlægning af kulturen – men må have en egentlig topografi for at forstå den sociale praksis' forankring i et konkret rum, der ændrer sig med tiden og de sociale forhold, og hvor topografien kan ses at infiltrere samfundet på utallige måder.

Skal vi generalisere topografiens potentiale i antropologien, så drejer det sig dels om en mulighed for at forstå, hvordan mennesker lever deres liv i dialog med deres omverden, og hvordan selv sprog bedst forstås i praksis (Hastrup, 2003c). Eller som arkæologen Charles Tilley har sagt det, mennesker og landskaber konstituerer gensidigt hinanden (Tilley, 1993:32). De naturlige omgivelser er derfor aldrig 'ydre' i forhold til menneskers livsverden, men indgår som en aktiv del af den. Hvis socialt liv er udtryk for en strategisk brug af tid (Bourdieu, 1990), så gælder det ikke mindre, at socialitet indebærer en strategisk brug af rummet.

En væsentligt element i topografien er naturligvis andre menneskers tilstedeværelse og spor. Ingen er alene i verden, og for en antro-

pologisk betragtning er andre mennesker en væsentlig del af den enkeltes omverden. Det indebærer et væsentlig korrektiv til den individualisme, der prægede den postmodernistiske antropologi, fordi vi nu kan se, at mennesker træder i karakter – dvs. de bliver til dem, de er – inden for rammerne af et større fællesskab. Faktisk befinder antropologiens objekt sig i netop spændingsfeltet mellem den enkelte og fællesskabet, som har rumlig såvel som tidslig forankring og fylde. Som Wendy James siger det, så er vores grundlæggende oplevelse af at leve i et socialt fællesskab snævert forbundet med vores rumlige erfaring af verden (James, 2003). Topografien infiltrerer det sociale fællesskab, og vice versa.

Metodiske implikationer:

Hinsides holismen

Den nye vending i antropologien har store metodologiske og teoretiske konsekvenser. Det er én af grundene til, at det overhovedet giver mening at tale om en vending, uanset hvad man måtte vælge at kalde den. I kortest begreb kan det siges, at vi er på vej hinsides holismen. Det modernistiske projekt i samfundsvidenskaberne var i en eller anden forstand koblet sammen med en 'metodologisk nationalisme', hvor helheden – nationen og/eller kulturen – toges for givet som vidensobjekt. Det postmodernistiske projekt var omvendt styret af en 'metodologisk individualisme', der gjorde den enkeltes erfaring til et udgangspunkt for den antropologiske interesse og i mange tilfælde resulterede i en biografisk optik på samfundet. Vi skal nu finde en ny vinkel på verden, der kan rumme spændingen mellem det individuelle og det almene, eller det unikke og det universelle, og det er nærliggende at lancere en 'metodologisk relationisme', hvor det er relationerne mellem mennesker indbyrdes og mellem mennesker og deres omverden, der er omdrejningspunktet i analysen. Det er imidlertid ikke nogen enkel sag at identificere relationer; ikke alene er de ikke umiddelbart synlige, de skaber heller al-

drig mere end *partielle* forbindelser (Strathern, 2004). Vi kan altså dårligt gå ud fra relationerne, ligesom vi heller ikke længere kan gå ud fra det sociale som en helhed; denne helhed er i bedste fald emergent, aldrig givet, og den må sandsynliggøres teoretisk. Med Latour kan vi sige, at vi må 'samle' det sociale på nye måder (Latour, 2005).

På det teoretiske felt kan vi således se, hvordan formålet med selve det teoretiske arbejde er under omfortolkning i lyset af den topografiske vending. Under modernismen generaliserede antropologien om horisontale sammenhænge i de analyserede helheder; kort fortalt gik det ud på at fremskrive fællesnævneren i konkrete samfund og kulturer og at beskrive, hvad der fik dem til at hænge sammen fra væg til væg. Det indebar en påstand om, at alle tænkte mere eller mindre ens, hvis de befandt sig i samme kulturelle rum. Denne afmontering af subjektiviteten fik omvendt for tegn i postmodernismen, som individualiserede objektet i en grad, der umuliggjorde enhver generalisering om det sociale fællesskab.

Nu mærker man nyt mod til generalisering, der dog er indrettet anderledes end modernismens. Man kan sige, at generaliseringerne er blevet vertikale, og at de i grove træk går ud på at sige noget generelt om den måde mennesker, materialiteter og begivenheder hænger sammen med og bidrager til det (relevante) sociale felt og dets udvikling. Det vil sige, at teorierne knytter sig mere direkte til konkret social (og herunder kropslig) erfaring med en verden, der består af andet og mere end sociale institutioner, som dominerede i den 'horisontale' kulturteori, der indebar en forestilling om en kulturel fællesnævner og udelte anerkendelse af rammerne. Samtidig giver det nye videnskabelige projekt dog ikke afkald på sin *teoretiske* status.

Den topografiske analogi muliggør en ny opmærksomhed på spillet mellem terrænet og den enkelte og kan give anledning til en udvidet forståelse af, hvordan mennesker

navigerer selv i oprørt vand, og hvordan deres egne bevægelser bidrager til at sætte nye bølger i gang. Det indebærer en reel grænseløshed i forståelsen af det samfundsvidenskabelige objekt, som igen betyder, at der stilles nye krav til en argumenteret analytisk lukning af det, vi vælger at studere.

Forestillingen om en social eller kulturel Realisme kan næppe opretholdes i en verden, der har anerkendt en grundlæggende emergens og refleksivitet i det sociale felt (Hastrup, 1995). Erkendelsen af verden er ikke løsrevet fra den sociale topografi, ligesom den har konkret effekt blandt andet som begrundelse for de handlinger, der gradvist bliver til historie. At give afkald på en social eller kulturel ontologi er altså ikke det samme som at give afkald på en virkelighedsopfattelse. Den må blot etableres via en afdækning af videnskabens epistemiske praksisser.

Skalering af viden: Den sociale kompleksitets udfordring

Noget af det mest løfterige ved den topografiske vending er en ny erkendelse af skaleringen af den antropologiske viden som begrundet i epistemologi snarere end i empiri. Det har været almindeligt i de senere år at tale om lokale, regionale og globale skalaer, som om det var noget, der i sig selv kvalificerede empirien som sådan. Men i det omfang vi anerkender, at komplekse sociale sammenhænge opstår i praksis, og at de principielt er grænseløse, så kan vi ikke tage disse empirisk bestemte skalaer for pålydende. Uanset, hvor mennesker samles og handler på en sammensat baggrund af erfaringer og forventninger, opstår et komplekst socialt rum, som vi kan tematisere på mange forskellige måder og i varierende skalaer. Skaleringen er epistemologisk, ikke empirisk, fordi den hænger sammen med, hvad vi kan vide, og hvad vi ønsker at vide.

Den sociale kompleksitet, som jeg taler om her, indebærer, at en hvilken som helst sammenhæng og regelmæssighed, vi kan finde i

det felt, vi studerer, opstår i praksis. Samfundet selv er et resultat af konkrete skridt, som mennesker har taget i deres fysiske og sociale omgivelser. De regelmæssigheder, vi finder i feltet, kan ikke tilbageføres til et sæt af regler, som går forud for og udtømmer mulighederne for handling. Det er mennesker, der får samfundet til at ske, så at sige, ved at de investerer deres interesse i bestemte forestillinger og forventninger. Selv de institutioner, vi opfatter som fasttømrede, må hele tiden genbekræftes i handling.

Hvor den klassiske holistiske tradition antog, at helheden gik forud for delene, så må vi i dag afstå fra overhovedet at tænke i dele og helheder, og nøjes med at konstatere, at en hvilken som helst helhedsfornemmelse, der måtte findes i forskellige samfund og fællesskaber, konstant udfordres i praksis. Sammenhængen skal tilsvarende bekræftes. Det betyder, at det sociale felt, vi studerer, er et resultat af det, man nu taler om som *worlding*, eller *world-making*, som er den proces, hvormed mennesker skaber og tilegner sig den omgivende verden (Tsing, 2010). Det kan de gøre i mange forskellige skalaer, tidlige og rumlige. Det betyder, at samfundsvidenskaben tilsvarende må skalere sit objekt på mange forskellige måder og i forskellige dimensioner. Der er ikke kun én model for samfund og kulturer, som vi så kan studere som hver sin helhed.

Lad mig give et eksempel, som både peger mod det topografiske og mod det komplekse. I Nordgrønland, hvor jeg arbejder med klimaforandringerne implikationer for de små samfund, og hvor det tilsyneladende ligger lige for at studere samfundet som på en gang meget velafgrænset og meget lokalt – med andre ord opfyldelsen af den holistiske drøm – viser det sig ved nærmere eftersyn, at en sådan grænsedragende holismetænkning er ganske meningsløs. Det er klart, at mennesker i det arktiske ligesom alle andre mennesker lever på et bestemt sted, men det begrænser ikke

deres forståelse af omverdenen. Dels har de gennem tiderne orienteret sig i et gigantisk terræn af jagtmuligheder og bopladser; dels er de politisk integrerede i en grønlandsk politisk udvikling, som bekymrer dem, fordi den kan indebære afvikling af yderdistrikterne. Desuden lever de med konsekvenserne af internationale fredningsbestemmelser på deres fangsttyr, samt ikke mindst med de globale klimaforandringer, der accelererer hurtigere i det arktiske end nogen andre steder, og som de intenst følger med i både i deres daglige liv og på internettet.

Selvom disse små arktiske samfund for en umiddelbar betragtning er isolerede, så er de engageret i en *worlding*-praksis, der også omfatter deres placering i den globale orden. Det er op til antropologen på den ene side at forstå, hvordan aggregeringen eller ansamlingen af elementer i omverdensforståelsen til sammen konstituerer deres verden (inklusive de massive fysiske forandringer af islands-kabet), og på den anden side at være lydhør over for de mange forskellige skalaer, der kommer til syne som relevante i deres egen (skiftende) orientering inden for varierende horisonter (jf. Latour, 2005: 184). De lokalt relevante skaleringer er en integreret del af den løbende *worlding*-proces, hvormed mennesker indtager deres omgivelser og inddrager større eller mindre dele af dem som en del af situationen.

Hvor den klassiske antropologiske analyse begyndte med aggregatet – helheden – for derfra at forklare handlinger og forestillinger med henvisning til dette, kan vi nu vende billedet 180 grader rundt. En af dem, der har gjort det mest kreativt i nyere tid, er netop Latour, som med sin aktør-netværksteori er med til at uddybe og operationalisere den topografiske vending, selvom han ikke siger det på den måde. I hans verdensbillede opstår og samles det sociale felt også i en konkret praksis, der medtænker den materielle, den sociale og den imaginative dimension uden på forhånd at privilegere nogen af dem. De netværker,

mennesker befinder sig i, sprænger igen forestillingen om faste grænser omkring samfund. Hvad mere er, han sammentænker de mange forskellige kræfter, der driver det sociale, og som også omfatter ikke-humane agenter (eller aktører), såsom ting, landskaber og ideer, samt forskellige medier, hvorigennem de virker.

I stedet for at fokusere på det nordgrønlandske samfund som en særlig kultur, med eget navn, egen dialekt, og en særlig historie, som styrer deres skridt, som det er gjort tidligere (se fx Gilberg, 1989), kan vi nu se, at de mennesker, som bor der, konstant former og omformer deres forbindelser – konkrete eller forestillede – til både de nære og de fjerne dele af deres omverden (Hastrup, 2009a). Når antropologen træder ind på scenen, indgår han eller hun i det større netværk, og vil derfra være i stand til at identificere knudepunkterne i den relevante *worlding*-proces – relevans her bestemt dels af den (praktiske) vidensinteresse, som er beboernes, og den (teoretiske) vidensinteresse, som er antropologiens. Samtidig vil man kunne mærke sig de agenter, der gør en forskel i verden, og som netop derfor er agenter. Gennem sin konkrete placering i felten tilegner antropologen sig også den emotionelle topografi (Hastrup, 2010).

Et vigtigt begreb i Latours vokabular er 'figuration' (2005: 53-54), som knytter sig til elementer i netværket, der i særlig grad *gør* noget. Figuration er en teknisk term for den form, en given agent antager i det relevante netværk af agenter. Disse figurer får derfor en prominent plads i beskrivelsen af verden; Tsing siger det på den måde, at "verdener er resultater af forsøg på at forstå en situations konturer, at finde dens figurer, men de beskriver ikke, hvad der faktisk sker" (Tsing, 2010: 5). Vores opgave som antropologer eller samfundsforskere i almindelighed er ikke blot at identificere figurerne i konkrete sociale felter, men også at forstå, hvad det er, der faktisk sker, som får netop disse figurer til at fremstå som uomgængelige.

For at beskrive hvad der faktisk sker, må antropologen følge mange forskellige tråde af tanker og handlinger, og ikke lade sig selv falde tilbage til forældede (analytiske) begreber om identitet og kultur. Ved at indgå i netværket, som deltager, interviewer og observatør, får antropologen et udgangspunkt for gradvist at tilegne sig en fornemmelse for den *worlding*-proces, han eller hun har sat sig for at forstå. Og her sættes grænserne af den konkrete analytiske interesse, eller med andre ord, af hvad man i praksis ønsker at vide noget om. Den epistemologiske skalering af projektet er en konsekvens af såvel denne interesse, som en opmærksomhed over for emnets 'udstrækning' og forbindelser set fra en lokal synsvinkel.

Lad mig illustrere det med et eksempel fra Nordgrønland igen. Narhvaler fanges på et bestemt sted, og vil man vide noget om fangsten som sådan og om fangstredskaberne, så overskrider det analytiske objekt ikke nødvendigvis Hvalfjorden og de kyster, hvor hvalerne trækkes i land. Men objektet kan udvides historisk gennem en sammenkædning af den konkrete fangst her og nu med den forhistoriske Thule-kulturs redskabskultur, eventuelt fremprovokeret af et udsagn om, at sådan har vi *altid* gjort. Analysen kan også udvides, ved at man forfølger det spor, en diskussion af fangstkvoter åbner, og det kan føre i retning af såvel national som international politik, samt hen imod den biologiske baggrundsviden om bestande og reproduktionsrater. Det er den samme konkrete hvalfangst, der er omdrejningspunktet, men den indgår i videnskabelige felter af vidt forskellig skala.

Den sociale kompleksitet, vi møder i felten, er altid en konsekvens af en bottom-up proces, hvor verden hele tiden er under opståen, og hvor analytikerens position og interesse bidrager til tilskæringen af feltet. Lokalt kan andre folks handlinger og udtalelser helt andre steder komme til at spille en stor rolle i *worlding*-processen, som klimaforskere og klimascenarier fx gør det i Grønland. Disse scenarier figurerer

prominent i den lokale omverdensforståelse, og dermed kompliceres selve begrebet om lokalitet ganske betragteligt; det indebærer nemlig både praktiske og imaginative associationer langt ud over det lokale, og langt ud over det observerbare. Det er antropologens opgave at vise, at hvad der måtte være af 'ramme' omkring det lokale liv kun findes implicit i konkrete begivenheder og handlinger. Det er derfor også op til forskeren at argumentere for den valgte analytiske ramme og reflektere over dens epistemologiske rækkevidde.

Videnskabelig vederhæftighed:

Mod en ny realisme

Den nævnte ramme, som i en vis forstand bliver vores analytiske objekt, må altså extrapoleres fra en lang række andre forhold, og den forbliver i egentlig forstand en fortolkning, og ikke en forklaring. Den er ikke årsag til handlingen, men en integreret del af den. Jeg vil gerne fastslå, at i mine øjne drejer al videnskab sig om fortolkning snarere end forklaring. Det gælder også for naturvidenskaben, der er storleverandører af fortolkninger; tænk bare på klimascenarierne. Fortolkningerne er i alle tilfælde baseret på omhyggelige observationer af konkrete forhold og en bearbejdning af disse med henblik på at uddrage en holdbar viden i forskellig målestok. Naturvidenskab og samfundsvidenskab interesserer sig for forskellige fænomener og identificerer forskellige figurer i deres arbejde, men begge er de i lige mål engageret i deres egne *worlding*-processer – dvs. i at fremstille og forstå det stof og de kræfter, ud af hvilke verden opstår.

I antropologien kommer vi til dette ved at deltage i og at observere, hvad der foregår mellem mennesker og deres omgivelser. Ved at rette opmærksomheden mod konkrete 'etnografiske øjeblikke,' det vil sige de øjeblikke, hvor den (observerede) empiriske og den (påkaldte) epistemologiske ramme virkelig støder sammen, søger vi at figurere den verden, vi er i færd med at studere. I modsætning til tidligere

forestillinger om en kontekst, der på en gang var en konkret totalitet og en videnskabelig forklaring på handlinger og begivenheder, ser vi nu enhver helhed som et (midlertidigt) resultat af *worlding*. Antropologien selv bidrager til denne proces.

Hermed udfordres vores opfattelse af *realisme* i klassisk forstand tilsvarende. Denne udfordring accentueres yderligere af den vægt, der nu lægges på videnskabens ansvar for at fremdrage og skalere den relevante ramme i forhold til det, man ønsker at vide. Det betyder naturligvis ikke, at vi kan fralægge os ansvaret for at frembringe sand viden om verden. Men det betyder, at vi ikke kan påberåbe os en evidens for vor fortolkning, som ligger uden for den verden, vi figurerer (Hastrup, 2004a).

Antropologien er til stadighed forpligtet på mennesker og de sociale fællesskaber, de organiserer sig i. En stor del af denne verden findes hinsides ordene, og det er umuligt at henholde sig til folks egne udsagn som direkte evidens for analysens resultater. Ikke desto mindre er det kravet til enhver fortolkning, at den må være konsistent med erfaringen, og at den derfor må fremlægge et klart argument for det opnåede resultat. Heri findes videnskabens værn mod semantisk friløb og socialkonstruktivistiske kortslutninger. Vederhæftigheden måles med virkelighedens alen, ikke kun med sprogets.

Videnskaben synes nu efter en periode med konstruktivisme og dekonstruktion at stå overfor en væsentlig opgave med at genopfinde en form for *realisme* som et sine qua non for enhver vurdering af videnskabelige udsagn. Hvis ikke de holdes op mod andet end sig selv, vil det være umuligt at sortere i de mange bud på sandheden, der ville boble ovenud af den store forskningssuppe. Samfundet ville med rimelighed kunne føle sig holdt for nar af forskere, der ikke leverede andet end hermetiske, selvrefererende udsagn. Når det overhovedet er et tema, det er værd at tage op her, er det netop fordi vi som forskere er forpligtet på verden,

og ikke blot på vores egne ideer. Forskningen kan være nok så fri, men fortolkningen er det ikke; den må være rigtig. Det er dermed et etisk anliggende, og en del af den praktiske etik, som knytter sig til udøvelsen af videnskab i et mellemmenneskeligt felt (Hastrup, 2009b). Denne praktiske etik omfatter nu også forventningen om, at forskeren respekterer de studeredes egen skalering af verden og ikke lukker dem inde i et snævert kulturelt fængsel, hvis grænser er bestemt a priori.

En ny realisme forudsætter, at samfundsvidenskaben erkender, at den metodologiske 'sociale' holisme er perforeret. Til gengæld for dette fundamentale sammenbrud får samfundsvidenskaben en mulighed for at konstituere sig selv som en videnskab i direkte kontakt med den virkelige verden. Denne kontakt indebærer en topografisk infiltrering af samfundsteoriene, som dog ikke af den grund bliver materialistiske.

Fortolkningsfrihed: Mod en fremstillingsetik

Under en vis synsvinkel er fortolkningsfrihed en del af de menneskelige friheder, vi kan påberåbe os i et moderne demokrati (Kermode, 1993). Enhver kan forstå verden på sin måde og ytre sig frit om den; som borger er man i sin gode ret til at fastholde sit synspunkt og ytre sig om samfundsforhold, som man opfatter dem. Men selv når vi taler om sådanne almene friheder, er der grænser, fordi frihed og ansvar følges ad; man må respektere fællesskabet. Når det gælder videnskaben, er fortolkningsfriheden ikke alene begrænset af samfundet som sådan, men i nok så høj grad af den videnskabelige tradition, den gældende kanon, og ikke mindst af udøvelsen af en eller anden form for institutionel magt (Kermode, 1993: 62).

Akademisk autoritet tager blandt andet form af kvalitetsdomme, der finder sted på alle niveauer af den akademiske praksis, lige fra underviserens bedømmelse af studenteropgaver til den internationale fagfællebedømmelse af

videnskabelige artikler og vurderingen af doktordisputatser, samt ikke mindst i udvælgelsen og ansættelsen af det videnskabelige personale fra forskningsassistenter til professorer. Forskere udøver deres fortolkningsfrihed inden for et større forskersamfund, overfor hvilket de må argumentere overbevisende for deres fortolkning, hvis den skal anerkendes som gyldig viden, og ikke blot som en personlig meningstilkendegivelse.

Den videnskabelige fremstilling må derfor indeholde et argument, der gør det muligt for læseren at acceptere fremstillingen som sand. Selvom sandheden ikke kan være hverken absolut eller objektiv i konventionel forstand, når det gælder samfundsvidenskaben, så er sandheden et ideal på den måde, at det, der fremstilles, må være rigtig. Ord som sandhed og rigtighed var omgærdet af en vis mistro i de sidste årtier af det tyvende århundrede, som man uden at gå i detaljer roligt kan sige var præget af en dekonstruktion af Realismen – her (med stort R) forstået som en videnskabelig henvisning til en ontologi (Hastrup 1995).

Hvis man mener, det er vigtigt at se på videnskaben som en praksis, der er forpligtet på at levere rigtige udsagn om verden, så må man finde en måde at yde den retfærdighed på, som ikke forudsætter en entydig ontologi. Man må finde og acceptere en middelev mellem en reaktionær metafysik og en uansvarlig relativisme (Putnam, 1999: 5). Udgangspunktet for denne middelev er en anerkendelse af, at enhver beskrivelse er præget af en interesse; en interesseløs videnskabelig påstand er ikke mulig. Dette er ikke et problem, men et vilkår. I antropologien som enhver anden videnskab er der altid en grundlæggende faglig interesse, som er med til at forme resultaterne; det er antropologiens interesse at forstå, hvordan det u håndgribelige felt, der findes mellem mennesker, steder, historier, ting og tanker får virkning i verden. Derudover er der naturligvis meget forskellige særinteresser i konkrete forskningsprojekter, hvoraf nogle vil være

karakteriseret ved et anvendelsesaspekt, som tilføjer en praktisk interesse til den grundvidenskabelige.

I den sammenhæng er det væsentligt at gøre sig klart, at den videnskabelige selvforståelse allerede for længe har overskredet oplysningstidens epistemologiske ramme, som fx knæsat af Descartes i det 17. århundrede, og som var baseret på en radikal metodisk tvivl, som ikke tillod anden basis for viden end det, der fremstod skarpt for erkendelsen (Descartes, 1988). Descartes placerede på den måde enhver viden og forståelse solidt i 'første person' (Davidson, 2001). Det var personens, dvs. forskerens, sansninger og opfattelser, der var udgangspunktet for den videnskabelige metodes stadige interesseudvidelse og fremstilling.

Som Donald Davidson har foreslået det, må vi revidere dette billede dramatisk; man kan ikke nærme sig en virkelig forståelse indefra sig selv. Al systematisk tankevirksomhed og viden forudsætter et større begreb om sandheden, end den man selv kan levere. Man forfølger en forestilling om en objektiv sandhed, hvor midlertidig, den end er, og dette sandhedsbegreb forudsætter, at man er i kommunikation med andre. "Viden om andre *minds* er således grundlæggende for al tankevirksomhed. Men en sådan viden kræver og forudsætter viden om en fælles verden af objekter, som man deler i tid og sted. Således er tilegnelsen af viden ikke baseret på en progression fra det subjektive til det objektive; den opstår holistisk, og er intersubjektiv i udgangspunktet" (Davidson, 2004: 18).

En tilsvarende 'holistisk epistemologi' kommer til udtryk i antropologiens praksis, hvor den danner udgangspunktet for en ny realisme, der bygger på den dialogiske metode og den fælles verden i den fremlagte viden. Denne realisme forpligter antropologien på en *fremstillingsetik*, der på en gang er respektfuld overfor de personer, hvis synsvinkler man midlertidigt har lånt for at kunne fremvise den større ramme omkring dem, og ansvarlig over-

for hele (det studerede udsnit af) virkeligheden i al dens sammensathed. Verden træder ind som et tredje punkt mellem første og anden person, i forhold til hvilken de fremstiller sig for og søger viden om hinanden. Det er her, det bliver umuligt at kalde noget for viden, hvis det ikke passer.

Denne fremstillingsetik er lige så lidt linenær som forståelsen er det; det er ikke blot et spørgsmål om at slutte fra det ene punkt til det næste, men om hele tiden at være parat til at vende tilbage til udgangspunktet og til den komplekse forståelse af spændingen mellem unikke personer, handlinger og begivenheder på den ene side, og fællesskabet, den moralske horisont og den større historie på den anden. I en etisk optik indebærer det en serie hensyn, der ofte kan opleves som indbyrdes modstridende; det kan være hensynet til konkrete personer, hensynet til andre faglige interesser og traditioner, og hensynet til egne standarder for fremlæggelse af rigtig antropologisk viden, der synes at trække fremstillingen i hver sin retning. Antropologen kan arbejde med sin fremstillingsform og søge at tilgodese alle hensyn, men der vil altid være tale om, at noget må træde i baggrunden til fordel for noget andet. Denne figur-grund problematik findes både i den epistemologiske overvejelse og i den verden, der fremstilles tekstligt. Man kan ikke vide lige meget om det hele på én gang, selvom man anerkender kompleksiteten i det videnskabelige objekt; tilsvarende kan man ikke tilgodese alle synsvinkler og vurderinger lige meget, hvis interessen er at fremstille en bestemt viden.

I vores bestræbelse på at levere sande beskrivelser af verden, må vi således underlægge os en form for diskursetik, som vedrører processen frem mod de rigtige standpunkter og indebærer adgang til et kommunikativt fællesskab, hvor subjektive standpunkter mødes i fordomsfri dialog. Det er ikke mindst Habermas, der tegner denne position, men den er i øvrigt forbundet også med den frem-

stillingsetik, jeg omtalte oven for. For Habermas drejer diskursetikken sig om at skabe et rum for tvangfri kommunikation, der i sig selv (potentielt) producerer en fælles vilje (se fx Habermas, 1998: 429) – eller med andre ord skaber fælles standarder for mening, handling og vurdering. Habermas's projekt drejer sig i høj grad om at afsøge mulighederne for en universel pragmatik, dvs. en forståelse for social praksis, der ikke er bundet af konkrete sproglige og sociale sammenhænge og situationer, men sigter mod at identificere universelle betingelser for gensidig forståelse (Habermas, 1998: 21ff). Men sagens kerne er også her, at forståelsen og muligheden for at nå til enighed om, hvad der er rigtigt, og hvad der er forkert, er indlejret i en social og kommunikativ praksis.

Det er en sådan praksis, der effektueres i det videnskabelige fællesskab, og det er også den, der må rammesætte fremstillingen af viden, hvis den skal have en chance for at blive stående som sådan. Den vil altid være midlertidig, fordi også her vil nye topografiske infiltrationer medføre uventede skrøbeligheder i argumentet. Den slags vil uvægerligt ske, når hidtidige begreber, forståelser og vendinger udsættes for nye synsvinkler. Men det, der bliver stående er en rimelig forventning om ærlig viden – opnået på baggrund af vores engagement i den virkelige verden. Det er udgangspunktet for enhver ny, kritisk refleksion.

* Det feltarbejde i Grønland, som kort omtales her, er en del af et større projekt, *Waterworlds*, som er finansieret af The European Research Council (ERC).

Litteraturliste

Bourdieu, Pierre 1990, *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
 de Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.
 Clifford, James & George Marcus (1986) red. *Writing Culture. The Poetics and Politics of*

Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Collin, Finn (1997). *Social Reality*. London: Routledge.

Crick, Malcolm (1976). *Explorations in Language and Meaning. Towards a Semantic Anthropology*. London: Malaby Press.

Davidson, Donald (2001). First Person Authority. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon.

Davidson, Donald (2004). The Problem of Objectivity. I: *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon.

Descartes, René 1988, Discourse on the Method. I: *Selected Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Evans-Pritchard, Edward.E. (1950). Social Anthropology: Past and Present. I *Essays in Social Anthropology*, London 1962: Faber & Faber.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gilberg, Rolf (1989), Polar Eskimo. I W. Sturtevant red. *Handbook of the North American Indians*, vol. 5, 577-594. Washington: The Smithsonian Institution.

Habermas, Jürgen (1998). *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: Polity Press.

Hastrup, Kirsten 1995, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Anthropology*. London: Routledge.

Hastrup, Kirsten (2003). 'Sproget: Den praktiske forståelse. I K. Hastrup, red. *Ind i Verden. En grundbog i antropologisk metode*. København: Hans Reitzels Forlag.

Hastrup, Kirsten (2004a), Getting it Right. Knowledge and Evidence in Anthropology. *Anthropological Theory* 4 (4): 455-472.

Hastrup, Kirsten (2004b), 'Introduktion: Antropologiens vendinger, I: *Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse*. København: Hans Reitzels Forlag.

Hastrup, Kirsten (2005): Social Anthropology: Towards a Pragmatic Enlightenment? *Social Anthropology*, 13 (2): 133-149.

Hastrup, Kirsten (2009a). The Nomadic Landscape. People in a Changing Arctic Environment. *Danish Journal of Geography*, vol 108 (2), 181-191.

- Hastrup, Kirsten (2009b), red. *Mellem Mennesker. En grundbog i antropologisk forskningsetik*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hastrup, Kirsten (2010). Emotional Topographies: The Sense of Place in the Far North. I James Davies & Dimitrina Spencer, red. *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment*. London: Routledge.
- James, Wendy 2003. *The Ceremonial Animal. A New Portrait of Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kermode, Frank 1993. Freedom and Interpretation. I: B. Johnson, red. *Freedom and Interpretation*. The Oxford Amnesty Lectures 1992: New York: Basic Books.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Malinowski, Bronislaw (1944). *The Scientific Theory of Culture*. London: Allen & Unwin.
- Parkin, David (1982) red. *Semantic Anthropology*. London: Tavistock.
- Putnam, Hilary (1999). *The Threefold Chord. Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press.
- Radcliffe-Brown, Arthur.R. (1957). *A Natural Science of Society*. Glencoe, Ill.: The Falcon's Wing Press.
- Ricoeur, Paul (1991). Life in Quest of Narrative. I David Wood red. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. London: Routledge.
- Strathern, Marilyn (2004). *Partial Connections* (updated version). Walnut Creek: Altamira Press.
- Tilley, Christopher (1993). *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths, Monuments*. Oxford: Berg.
- Tsing, Anna L. (2010). Worlding the matsutake diaspora, or, Can actor-network theory experiment with holism? I. Nils Bubandt & Ton Otto, red. *Beyond the whole? Anthropological Experiments in holism*. NY: Springer Press (in press)