

Agnete Braad

Faglighed i perspektiv - interview med Søren Christensen

Søren Christensen er uddannet ved Århus Universitet med hovedfag i Idéhistorie og bifag i Litteraturhistorie. Han har siden arbejdet på Center for Kulturforskning og undervist på overbygningen i moderne kultur på Institut for Litteraturvidenskab ved Københavns Universitet. Siden 1998 har han været ansat på Institut for Europæisk Etnologi først som adjunkt og siden som lektor i faget Almen Etnologi.

Interviewet er dels inspireret af Søren Christensens artikel 'Idéhistorie og etnologi' i antologien *Perspektiver i idéhistorien* og dels af SLAGMARK nr. 41 om *Kosmopolis*. Med afsæt i begrebet om kosmopolitisme strækker interviewet sig fra diskussioner af de respektive fags forhold til den moderne verden, over en uddybning af forholdet mellem etnologi og idéhistorie, for at munde ud i en stillingtagen til det meningsfulde ved opretholdelsen af de faggrænser, der gør sig gældende på universitetet i dag.

Hvad forsker du i på nuværende tidspunkt?

Jeg arbejder grundlæggende med to projekter, det ene empirisk og det andet mere teoretisk. Det empiriske arbejde består i analyser af østasiatisk politisk kultur, nærmere bestemt Singapore. Mit udgangspunkt har været spørgsmålet om 'asiatiske værdier', som spillede en stor rolle i den internationale menneskerettighedsdiskussion i 90'erne. De asiatiske værdier blev primært fremført af statsledere i Øst - og især Sydøstasien som en protest mod Bush seniors vision om 'en ny verdensorden' efter den kolde krig, hvor demokrati og menneskerettigheder skulle udbredes til hele verden. Af samme grund er asiatiske værdier i Vesten i meget høj grad simpelthen blevet opfattet som et skalkeskjul for opretholdelse af autoritære regimer i den kulturelle anderledesheds navn.

Det, jeg forsøger at vise i mine Singapore-analyser, er, at disse asiatiske værdier drejer sig om meget mere end bare opretholdelsen af et undertrykkende politisk system. Der er snarere tale om en bestemt politisk rationalitet, der grundlæggende stiller sig det problem, om en liberal markedsrationalitet (som i mange henseender er ekstrem i Singapore) er forenelig med andre subjektivitetsformer end dem, der er fremherskende i Vesten. Denne politiske rationalitet er altså ikke asiatisk i den forstand, at den fx udspringer af traditionel kinesisk politisk filosofi. Dens problem er kapitalismen, og den er gennemsyret af de erfaringer, vi i Vesten har gjort af problemerne i en kapitalistisk modernitet - ikke mindst som de reflekteres i sociologien. Så det asiatiske er ikke så meget udgangspunkt, som det er mål. Det drejer sig om at mobilisere udvalgte asiatiske traditioner som fx konfucianismen for at skabe en asiatisk subjektivitet, der i durkheimske termer politisk og kulturelt er i stand til at leve i en *conscience collective*, samtidig med at den økonomisk lever i en af Asiens mest avancerede arbejdsdelte kapitalistiske økonomier.

Det andet projekt, som jeg først er ved at gå i gang med, drejer sig på et mere teoretisk plan om nogle af de samme problemer. Overordnet set drejer det sig om forholdet mellem individualisering, og hvad man måske kunne kalde 'kommunitarisering'. På den ene side bliver vi tilsyneladende stadig mere individualiserede, på den anden side er det iøjnefaldende i hvert fald fra et etnologisk synspunkt, at krav stillet i forskellige (og ofte yderst eksklusive) fællesskabers navn gør sig stadigt kraftigere gældende. Der er næppe tale om to modsatrettede tendenser. Men spørgsmålet er, hvordan de hænger sammen, og hvad det fortæller om de aktuelle former for individualitet og fællesskab. Det er spørgsmål, der er meget beslægtede med socialanalytikkens. Og jeg ser da også i høj grad det her som mit bidrag til DPU's nye Center for Socialanalytisk Samtidsdiagnostik.

I forbindelse med udgivelsen af SLAGMARK nr. 41 med temaet Kosmopolis diskuteres i en paneldebat den såkaldte kosmopolitiske verdens betydning for idéhistorien. På den baggrund og som en åbning til at diskutere forskellige fags blik på den moderne verden, kunne jeg tænke mig at starte med at spørge dig: er verden kosmopolitisk?

INTERMEZZO

Det spørgsmål har jeg haft meget hovedbrud over, fordi mit grundperspektiv er, at det kommer an på, hvor man ser den fra. Jeg vil først og fremmest betragte kosmopolitisme som et bestemt perspektiv på verden. Et sådant perspektiv er i dag blevet vældig populært som en måde - både subjektivt og politisk - at bemestre de processer, vi kalder globalisering, men der er ikke nogen nødvendighed i et kosmopolitisk perspektiv på verden. I den forstand vil jeg mene, at vi ikke alle sammen er blevet kosmopolitter. For mig at se, kommer

det måske nogle gange til at blive en implicit præmis eller direkte eksplicit hos en figur som Ulrich Beck. Han taler i sin seneste bog om, at virkeligheden er blevet kosmopolitisk. At han kan sige det, fortæller noget om globaliserings-teoriernes normative dimensioner. Jeg ville nok være lidt mere skeptisk over for globaliseringsbegrebet, end mange andre er - ikke mindst sociologer. Det skyldes - og det er sådan noget idéhistorikere gør sig i at sige - at vi har set det før, og det er ikke helt så nyt, som det giver sig ud for at være.

Én ting er, at globalisering empirisk set ikke er så nyt, som det giver sig ud for at være. Men jeg synes også, at mange af de teoretiske figurer ikke er så nye, som de giver sig ud for at være. Jeg vil på mange måder betragte globaliseringsteoriene, i hvert fald de former man finder hos fx Ulrich Beck, som gentagelser af modernitetsteoriene. Han taler selv om det andet moderne, og måske kunne man tale om modernitetsteoriernes anden generation. Jeg synes globaliseringsteoriene gentager en bestemt historiefilosofisk figur, som har gennemsyret modernitetsteoriene, og som, sagt helt enkelt, er modsætningen mellem modernitet og tradition. Med modernitetsbegrebet har sociologien - selv om den selvfølgelig ikke har været alene om det - skabt vores samfunds grundlæggelsesmyte, nemlig forestillingen om et brud, hvor vi går fra én type af samfund til en anden type af samfund med en helt anden grundstruktur og erfaringshorisont. Fra afgrænsede og lukkede sociale horisonter til åbne og ekspansive sociale horisonter for at sige det helt skematisk. Antropologen Lévi-Strauss har i forskellige sammenhænge prøvet at påvise, at historien på sin vis er modernitetens myte, og det, mener jeg, er rigtigt, idet historien i vidt omfang optræder som modernitetens transcendentale vilkår.

Moderniteten er defineret ved, at alt fast og bestandigt fordamper, ved sin dynamiske, ekspansive og grænsesprængende karakter. Det, synes jeg, gentages af mange af globaliseringsteoretikerne, men hvor der sker noget sjovt, nemlig at figurerne byttes om. Moderniteten selv, forstået som det klassisk moderne, kommer til at indtage traditionens plads. Den kommer i den forstand til at fungere som traditionen inden for en ny generation af modernitetsteorier. Det har for mig at se meget at gøre med den rolle, nationalstaten er kommet til at spille i modernitetsteoriene de seneste årtier. Man kan selvfølgelig argumentere for, som Beck gør det, at nationalstaten lå implicit i de klassiske modernitetsteorier, at den udgjorde selve den linse, hvorigennem man så på moderniteten, men den optrådte ikke eksplicit i dem på den måde, som den gør i de nye modernitetsteorier. Nationalstaten bliver i vidt omfang et grundlæggende træk ved det moderne eller det første moderne. Og hvad er det så, der kendetegner nationalstaten, jo, det er lige præcis lukkede horisonter, kulturel homogenitet, afgrænsning. Kort sagt en række af de træk som i første generation af modernitetsteorier kendetegnede traditionen. Herved

indtager globaliseringen i vidt omfang den plads, som moderniteten havde i det tidligere skema, som denne her åbne ekspansive, refleksive horisont.

Jeg synes i vidt omfang idéen om, at virkeligheden er blevet kosmopolitisk, kan ses som et resultat af dette i og for sig helt klassiske historiefilosofiske skema. Med globaliseringens gennembrydning af den nationale container er grænserne gået i opløsning. I den forstand har vi heller ikke længere givne og afgrænsede identiteter, refleksive og uafgrænsede identiteter - identiteter der ikke er enten-eller men både-og, ikke eksklusive men inklusive. Den historiefilosofiske idé er kort sagt den, at kosmopolitismen er et vilkår. Men kosmopolitismen er ikke et vilkår. Den er derimod en praksis - en bestemt måde at identificere verden og derigennem sig selv. Det er efter min mening også i det perspektiv, man skal se begreber som refleksivitet over for givethed. Som analytiske begreber er de jo tomme. Der er med garanti aldrig nogen antropolog, der har mødt en givne og substantiel identitetsform. Det drejer sig i langt højere grad om den måde, hvorpå en 'refleksiv' - kosmopolitisk og inkluderende - måde at identificere sig på lægger afstand til andre og mindre sofistikerede måder at identificere sig på. Det er der så i øvrigt ikke nødvendigvis noget galt i. Problemet er at gøre det til den globale tidsalders universelle vilkår.

Så på en måde konkluderer man noget forkert af nationalstatens opløsning?

Ja, eller man gør måske nationalstaten i den her sammenhæng til for meget, altså at den har haft karakter af en lukket og givet identitetsform. Men, hvis man ser historisk på det, så indebærer nationalstaten også sin egen kosmopolitisme. Det er jo ikke for ingenting, at menneskerettighederne i udgangspunktet er formuleret som menneskets og borgerens rettigheder. I den forstand er den moderne stat også en kosmopolitisk eller universalistisk konstruktion, som i sin egen selvopfattelse gør op med andre og mere partikulære identitetsformer. Så det, jeg grundlæggende vil opfatte som problemet, er den her projektion af givethed og substantialitet, som allerførst overhovedet giver refleksiviteten dens specifikke karakter, men som er fuldkommen blottet for mening uden for modernitetsteoriernes eget univers. Refleksivitet er som sagt selv et bestemt perspektiv på verden og en bestemt måde at positionere sig i forhold til den verden. Vi lever i et globalt felt af kulturelle processer, men det vilkår kan man omgås på helt forskellige måder. Refleksivitet er en ganske bestemt måde at omgås det på, som jeg måske også kunne forbinde med det, som Rorty kalder for ironi i sin bog *Kontingens, ironi og solidaritet*, hvor ironibegrebet betyder den konstante selvproblematisering. Ironikeren er i tvivl om sit eget vokabular og arbejder hele tiden på at fremme og forstærke denne tvivl. Der er så at sige tale om en selvproblematiseringsstrategi, at man vil undgå at

lægge sig fast på en identitet. Man kan i vidt omfang betragte refleksivitet som en sådan strategi, men det ændrer jo ikke ved, at andre strategier er mulige.

Medfører den udvikling, at det bliver nødvendigt med et andet blik på verden, og hvilke konsekvenser har det for fx etnologien?

Når nogle former for etnologi eller antropologi begynder at se verden som et felt af kulturelle strømme, der flyder frem og tilbage over grænserne i et transnationalt perspektiv, ja, så ser man jo noget andet, end man så tidligere. Så er det fordi, man har en anden tilgang til verden, end man havde tidligere. I det tilfælde er det en, der har bestemte teoriehistoriske aner inden for antropologien selv, fordi der i en vis forstand er tale om en moderniseret variant af det, man kaldte for diffusionisme for hundrede år siden - dvs. studiet af den globale spredning af kulturformer. Samtidig er det en moderniseret variant af evolutionismen, fordi det også handler om, hvordan vi går fra noget, der på en eller anden måde er kulturelt simpelt, til noget, der er kulturelt komplekst. Så nogle figurer har en bestemt historie i antropologien selv og kommer til at gøre sig gældende igen, når man begynder at se verden som et felt af strømme, der flyder ind over grænser. Det kalder man så hybriditet. Men det afgørende spørgsmål er: hvad er det for et perspektiv, hvorfra det her er hybriditet?

Antropologen Jonathan Friedman har en meget god diskussion af det, synes jeg. Han citerer en af hybriditetsforskerne: "Hvordan kan vi blive enige om at beskrive fænomener så som marokkanske piger der dyrker Thai-boksning i Amsterdam, asiatisk rap i London, irske bagels, kinesiske tacos og Mardi Gras indianere i USA, eller mexicanske skolepiger der klædt i græske togaer danser som Isadora Duncan." Det er sådan en rigtig klassisk hybriditetsproblematik, hvor jeg synes, Friedman stiller det rigtige spørgsmål, når han i sætningen efter spørger: "Hvad er det, vi skal opnå enighed om her?"

Altså hvad er det, der er så mærkeligt eller bizart, nyt eller anderledes i det her? Hans pointe, som jeg i meget vidt omfang synes er rigtig, er, at det er fra et ganske bestemt perspektiv, det her har med hybriditet at gøre. Tag nu denne her marokkanske skolepige, der går til thaiboksning; har det noget som helst med Thailand at gøre for hende? Er det et element af thailandsk kultur, som kombineres med noget hollandsk kultur, fordi hun bor i Amsterdam, og noget marokkansk, fordi hun er marokkaner af afstamning? Eller har det at gøre med nogle helt andre ting?

Du mener, det er fordi man tillægger det betydning, at det er thaiboksning, som så repræsenterer noget fremmed?

Ja, præcis. For hende kunne det at gå til thai-boksning være et spørgsmål om at lære nogle selvforsvarsteknikker, som havde betydning i det sociale miljø, hun levede i i Amsterdam, og i den forstand for et gruppetilhørsforhold el.lign. Vi ved det ikke. Problemet er blot at forudsætte, at det drejer sig om hybriditet. Det gør det nemlig kun for et perspektiv, der hæver sig over de kulturelle forskelle for at se på, hvordan de blandes. Det er netop den kosmopolitiske betragters perspektiv. Forestillingen om en ny hybridiserende og inklusiv identitet er altså et resultat af en bestemt kosmopolitisk opfattelse af kulturelle forskelle - en opfattelse der er temmelig forskellig fra dem, der typisk gør sig gældende blandt de mennesker, som rent faktisk praktiserer de ting, som hybriditetsforskningen taler om. Så det er egentlig mere for at fremhæve, at kosmopolitisme ikke ligger i tingenes orden i sig selv, men er et bestemt perspektiv på tingene og en bestemt praksis eller et bestemt sæt af praksisser, for der er formodentlig flere former for kosmopolitisme.

Kan man som idéhistoriker eller etnolog undlade at abonnere på det kosmopolitiske perspektiv?

Nej, som vi talte om før, er sociologiens styrke, at den er enormt dagsorden-sættende, og det er den, vil jeg mene, bl.a. i kraft af sine stærke historiefilosofiske figurer, hvad enten de hedder modernitet, globalisering eller kosmopolitisme. Det betyder, at vi andre bliver nødt til at forholde os til sociologien og ikke bare afvise den. Her vil jeg i vidt omfang betragte etnologien eller antropologien som et nødvendigt korrektiv, uden at det invaliderer sociologien, eller at den bliver uinteressant.

Jeg synes godt, at en idéhistoriker kan have brug for etnologien i denne sammenhæng som problematiseringsform for de sociologiske figurer, som i hvert fald i min tid stod stærkt på faget. I forbindelse med det vi nu taler om, er der i hvert fald én ting idéhistorie deler med etnologien, og det er en opmærksomhed på den perspektiviske karakter af viden - at det er fra ganske bestemte positioner, at verden tager sig ud på de måder, den gør. Det er det vilkår, der i etnologien traditionelt kaldes 'kultur'. Men dette begreb indikerer også en anden måde at gå til problemet på end idéhistoriens. Etnologien er anderledes end både sociologien og idéhistorien, idet den er knyttet til en ganske bestemt arbejdsform, nemlig feltarbejdet, som har været grundlæggende i etnologien siden 1920'erne. Det betyder, at etnologien er en erfaringsvidenskab på en anden måde, end både sociologien og idéhistorien er det. Det er den i en dobbelt forstand - nemlig som en videnskab *om* erfaringen, der samtidig er en videnskab *gennem* erfaringen. Etnologien går helt enkelt sagt ud på at opnå indsigt i menneskers sociale erfaringsrum; i de processer hvor de betydninger

og relationer konstitueres, som udgør deres verden. Men samtidig er det en grundlæggende tanke for etnologien, at kongevejen til denne erfaring er etnologens egen erfaring. Det er kun ved at blive delagtig i en anden verden, at man kan opnå indsigt. I den forstand er etnologien i vidt omfang en erfaring, der gøres af erfaringen, og det gør den markant forskellig fra andre videnskaber. I forhold til hele globaliseringsdiskussionen betyder det i øvrigt også, at etnologien generelt placerer sig – selv om der er en masse cross-over imellem sociologi og etnologi - i et perspektiv, som har tendens til at være noget anderledes end fx sociologiens. Man vil i den slags teorier opnå udsigt, hvor etnologien i højere grad går ud på at opnå indsigt i erfaringsrum, der per definition er situerede.

Denne erfaringsproblematik forholder idéhistorien sig selvfølgelig noget anderledes til - først og fremmest fordi den ikke primært er orienteret mod det levede liv men derimod mod filosofien. Det er de filosofiske artikulatio-ner af erfaringen, der står i centrum i idéhistorien. Det betyder ikke, at jeg simpelthen vil betragte idéhistorie som filosofi. Idéhistorie er et mellemvæ-rende mellem filosofien og fagvidenskaberne - og derfor netop heller ikke en metadiskurs over videnskaberne. Idéhistorie indebærer både en filosofisk kritik af videnskaberne og en mobilisering af de videnskabelige erfaringer i en filosofikritik. Det er især den anden side, der interesserer mig, og som bestem-mer mit forhold til etnologien. Jeg er ikke interesseret i den samme form for indsigt i andre menneskers erfaringsrum, som mange etnologer er. Jeg er som idéhistoriker primært interesseret i, hvordan det sociale livs profane former kan analyseres som rationalitetsformer, der kan sætte fx den politiske filosofis problemstillinger på spil. Det er det, jeg kalder en profan idéhistorie til forskel fra en kanonisk. Men den profane idéhistorie forudsætter jo samtidig den ka-noniske. Foucault skriver fx nogle gange, som om den profane idéhistorie ud-gør et brud med den kanoniske, og som om den i et vist omfang ligegyldiggør fx den politiske filosofi. I modsætning hertil er det et træk ved den form for idéhistorie, som jeg selv er opfostret i, netop at bruge den profane idéhistorie som en måde at diskutere og forhåbentlig forskyde den kanoniske idéhistories problemstillinger. Jeg skal tilføje, at dansk idéhistorie selv har fostret en klas-siker inden for denne genre, nemlig Jens-Erik Kristensens og Lars-Henrik Schmidts *Lys, luft og renlighed*.

Tror du, at det verdensbillede vi har nu, ændrer idéhistorikernes forudsætninger for at kunne positionere sig netop mellem den profane og den kanoniske idéhistorie. Jeg tænker på, om idéhistorien kan blive ved med at være et mellemvarende mellem filosofien og fagviden-skaberne, uanset hvordan disse udvikler sig?

Jeg kan ikke se, at idéhistories position skulle være truet, for I er jo fx meget med, når I tager et tema som kosmopolitisme op i SLAGMARK. Jeg synes netop at idéhistorie har noget at give den problemstilling. Én ting er fx, at det er en selvfølgelighed for Jer i Jeres disposition af det nummer, at kosmopolitisme ikke er noget fuldstændig nyt, at der er nogle fortilfælde, og den horisont forfølges i jeres måde at gribe spørgsmålet an på. Men jeg synes egentlig også, at kosmopolitisme er eminent egnet til idéhistorisk analyse i den forstand, vi taler om det her, altså i spændingen mellem det kanoniske og det profane. Kosmopolitisme er et filosofisk begreb, som har en stor historie i den vestlige filosofi. På den anden side er kosmopolitisme også, som vi talte om før, en praksis der knytter sig til bestemte subjektive eksistenskunster (fx hybridisering) såvel som bestemte politiske projekter (fx multikulturalisme). Kosmopolitisme er kort sagt i udpræget grad en problemstilling, der har sine praktiske og ikke blot filosofiske artikulationer. Der, hvor idéhistorie for mig at se placerer sig bedst, er netop her i spillet mellem disse to dimensioner. Og her ville det være fristende at bruge den praktiske kosmopolitisme i en kritik af den aktuelle filosofiske kosmopolitisme (David Held fx), der for mig at se (men vel egentlig også i sin egen selvforståelse) er en genfremstilling af grundtemaerne i Kants kosmopolitisme. Så hvis man vil vide noget om, hvordan måderne at stille kosmopolitismens problem på eventuelt har ændret sig siden Kant, så er det ikke dem, man skal gå til. Så er det snarere kosmopolitismens praktiske former.

Et af de iøjnefaldende træk ved den aktuelle kosmopolitisme – iøjnefaldende ikke mindst for én, der sidder, hvor jeg gør; det vil sige på et etnologisk fag – er, at den er blevet kulturel kosmopolitisme. At der i en vis forstand er sket en kulturalisering af kosmopolitismen, som hybriditetsproblematikken kunne være et eksempel på. Hvis man skulle sige det meget forsimplet, så var den klassiske kosmopolit jo netop den, som var i stand til at hæve sig op over den kulturelle forskellighed og placere sig i et universelt rum hinsides kulturernes partikularisme. Det forekommer mig, at kosmopolitisme i dag forholder sig grundlæggende anderledes til kulturel forskellighed. På en måde kan man sige, at den er blevet sin egen modsætning, idet kosmopolitisme er blevet selve evnen til at affirmere kulturelle forskelle.

Så man behøver så at sige ikke at have sig?

Ja, altså i en vis forstand kan man selvfølgelig kun affirmere kulturelle forskelle, hvis man har hævet sig over dem. Men der er netop blevet tale om, at man hæver sig over dem med henblik på noget forskelligt. I det ene tilfælde drejer det sig om at transcendere den kulturelle forskellighed for at skabe et kulturelt

neutralt rum gennemsyret af universalistiske idéer om rationalitet, videnskab, sekularisme etc. En sådan kosmopolitisme eksisterer selvfølgelig stadig, men det er næppe nogen overdrivelse at sige, at den er trængt i defensiven. I det andet tilfælde – og det er i dag, vil jeg mene, den fremherskende kosmopolitiske strategi – drejer det sig om at hæve sig over den kulturelle forskellighed for at bemestre den. Kulturel forskellighed ses ikke længere som et levn; som noget der vil miste betydning i takt med den kosmopolitiske dannelsesrejse. Kulturel forskellighed ses ikke som et levn, men som et vilkår, der i kraft af globaliseringen oven i købet er blevet alles vilkår, og kosmopolitismen er øvelsen i at bemestre dette vilkår. Langt fra at ignorere kulturel forskellighed er denne kosmopolitisme tværtimod fokuseret på den. Det drejer sig om at gøre kulturel forskellighed til ressource for en identitet, der ikke er hinsides kulturelle forskelle, men som er i stand til at spænde over dem.

Du har været inde på, hvorledes du mener, idéhistorie placerer sig mellem det profane og det kanoniske? Jeg kunne godt tænke mig, at du uddybede forholdet mellem idéhistorie og etnologi set ud fra dit perspektiv.

Jeg skal straks skynde mig at sige, at fagenes interne forskellighed er så stor, så det altid er en bestemt idéhistorie og en bestemt etnologi, man taler om, som kunne være anderledes, og som også for manges vedkommende er anderledes. Når jeg siger etnologi, skal det i høj grad forstås som antropologi. Jeg taler om etnologi på den her måde, fordi jeg sidder mellem to fag, hvor det ene er europæisk etnologi, og det andet er antropologien. Så etnologi skal her forstås som en paraplybetegnelse for de fag, der kaldes antropologi, etnografi, etnologi og europæisk etnologi. Etnologien i denne omfattende betydning spillede i min studietid ikke nogen særlig rolle for idéhistorien. På idéhistorie var det modernitetsproblematikken, der på den ene eller anden måde var det centrale. I den forstand var indflydelsen fra sociologien stor, og etnologien var fraværende. Selvfølgelig læste vi Lévi-Strauss' artikel om strukturel analyse i lingvistik og antropologi, men det gjorde vi netop som et eksempel på, hvad strukturalisme var, og ikke som et eksempel på, hvad etnologi var.

Jeg forstår fagenes indbyrdes relationer i sådan et trekantsforhold imellem idéhistorie, sociologi og etnologi. Etnologien ville jeg opfatte som et korrektiv eller måske rettere en modvægt til sociologiens indflydelse på idéhistorien. Men på hvilken måde kan etnologien så udfylde denne rolle som modvægt, kunne man spørge. Det har altid været en af etnologiens grundlæggende funktioner at anfægte vores identitetsarbejde og vores identitetskonstruktioner som moderne eller postmoderne vesterlændinge. Dette har, mener jeg, i og for sig ikke ændret sig. Men sagen er, at hvis etnologien i dag skal udfylde

denne rolle, må den gøre det på en noget anden måde, end den gjorde tidligere. Tidligere bestod dens rolle i høj grad i netop at gøre os opmærksom på, at den måde verden ser ud på for os, faktisk ikke er den eneste mulige. At verden kunne se helt anderledes ud og faktisk gør det for de fleste andre mennesker.

Tag fx Borges' kinesiske encyklopædi, som Foucault indleder *Ordene og tingene* med. Det er et fiktivt og derfor også ekstremt eksempel på en klassifikation af verden, som er fuldstændig anderledes end vores, og som vi ikke umiddelbart kan se nogen som helst logik i. Så er vi tilbage ved ironibegrebet hos Rorty, idet etnologiens funktion altid har været ironisk, fordi den har problematiseret den måde, verden ser ud på for os, ved at vise, at verden lige så vel kan se helt anderledes ud. Jeg vil mene, at den rolle i dag i et eller andet omfang er udtømt. Det er i og for sig også det, min gamle bog, *Fakticitetens ironi*, handler om, nemlig at relativiseringsstrategien som kritisk strategi er mere eller mindre udtømt, fordi det ikke er nogen overraskelse, at verden kan tage sig anderledes ud. Selvfølgelig kan relativiseringsstrategien være nyttig i alle mulige konkrete sammenhænge, men som kritisk strategi vil jeg mene, at den har mistet sin brod. Derfor bliver den måde, hvorpå etnologien eller antropologien bedst kan opfylde sin traditionelle rolle, nemlig at anfægte vores identitetskonstruktioner, i en vis forstand den modsatte i dag.

Man kan sige, at det, som etnologien helt overordnet lærer os, er, at 'vi er ikke alene'. Det kan betyde to ting. Det kan betyde, at der er så mange andre, som tænker og ser verden anderledes, end vi gør. Det ville være den traditionelle, relativiserende betydning. Men at vi ikke er alene, kan også betyde noget andet, nemlig at vi ikke er alene om de vilkår, vi identificerer som vores, og gør en identitet ud af. Altså at vi må affinde os med at dele vilkår med nogen, vi ikke identificerer os med. Jeg vil mene, at det i højere grad er dér, etnologien er interessant og har en kritisk brod i dag, end det er i den klassiske relativiseringsstrategi. Et konkret eksempel kunne være selve spørgsmålet om det sociale. Sociologien opstår jo i vidt omfang i 1800-tallet som en problematisering af det sociale. Spørgsmålet om det sociale mulighed er i den forstand et af modernitetens grundspørgsmål. Det er med andre ord en del af vores egen moderne identitet at tænke det sociale som noget, der hele tiden er truet af sammenbrud - eller som måske slet ikke er virkeligt. Men hvis der er noget specifikt ved moderniteten, er det måske ikke så meget, at det sociale er problematisk, som det er forestillingen om, at det sociale kunne være uproblematisk. Vi må affinde os med, at det sociale problematiske karakter er et vilkår, vi deler med andre.

Jeg har en kollega her på faget, der har beskæftiget sig med, hvordan folk i en landsby i Mongoliet forholder sig til hinanden gennem mistænksomhed, fjendskab og forbandelser – altså en måde at være social på, som består i en anfæg-

telse af det sociales mulighed og ønskværdighed. Det kunne være et eksempel på, hvordan jeg synes, etnologien kan være interessant for idéhistorien. Ved at påvise at det, vi opfatter som vore egne grundvilkår og grundproblemer, ikke er helt fremmed for andre, tvinger den os til at genoverveje og reformulere disse grundvilkår og grundproblemer. Med det her mener jeg ikke, skal jeg så tilføje, at der er tale om noget universelt ved vores grundproblemer i den forstand, at de er almenmenneskelige, men netop at de ikke nødvendigvis er andre fremmede.. Der er en genkendelighed i det. Og den genkendelighed gælder synkront såvel som diakront; den gælder i rummet såvel som i historien. Den gælder i forhold til det, vi kalder andre samfund, lige som den gælder i forhold til historien. Det, synes jeg, kunne være en idéhistorisk måde at bruge etnologien på. Til at få en anden opfattelse af forskel, netop ikke som en andethed men som en form for fælles forskellighed. Så der er tale om nærhed og distance på samme tid.

Når du i den slags analyser anvender din idéhistoriske tilgang, så har du i en artikel nævnt, at det bliver et spørgsmål om at bedrive idéhistorie, der i sig selv kan accepteres som etnologi. Kan du prøve at uddybe det?

Jeg forsøger at praktisere en idéhistorie, som er genkendelig for etnologien. En idéhistorie som etnologer kan genkende som noget, der angår deres problemstillinger, selv om spørgsmålene stilles i termer, der forekommer dem fremmedartede. Det skal kunne siges at bidrage til etnologiens problemstillinger, samtidig med at det er stillet i et andet perspektiv, end etnologer selv typisk vil gøre det. Den sikreste position for en idéhistoriker er her at falde tilbage i en meta-diskursiv position, at føre en idéhistorisk diskurs over etnologien. Men den løsning forekommer mig utilstrækkelig, dels fordi den er for lidt vedkommende for de fleste etnologer - de oplever den ikke som noget, der angår deres fags praksis - og dels fordi den forhindrer én i som idéhistoriker at lære af etnologien, der i en meta-diskurs af denne slags udelukkende optræder som genstand. Når jeg i den her sammenhæng taler om, at jeg forsøger at bedrive en profan idéhistorie, så mener jeg også en idéhistorie, der ikke blot kan betragtes som en diskurs over det etnologiske felt, men som en analytisk praksis inden for det etnologiske felt.

I mine Singapore-analyser forsøger jeg udpræget at gøre noget, der kan betragtes som en analytisk praksis inden for det etnologiske felt. Jeg benytter mig af en række af de samme metoder, fx feltarbejde (om end i det små), og det er i vidt omfang det samme materiale, jeg kigger efter, dvs. alle hverdagslivets profane detaljer: hvordan folk bor, hvordan de udsmykker deres hoveddør, hvilket tøj ministrene går i, om folk må spytte på gaden osv. Min Foucault-in-

spirerede ambition er at studere den slags profane rationalitetsformer i forhold til de subjektivitetsformer, der er deres korrelat. De subjektivitetsformer som de på en eller anden måde er forbundet med og forsøger at fremkalde og opmuntre. At det i høj grad er subjektivitetsformerne, der står i analytisk fokus, vil jeg mene er en central betingelse for, at det kan genkendes som en analytisk praksis inden for det etnologiske felt. For hvad etnologien end ellers er, så er den i hvert fald en videnskab om subjektivitet.

Men det ændrer selvfølgelig ikke ved, at spørgsmålene er stillet i et andet perspektiv. For mig er subjektivitetsformerne først og fremmest interessante i deres relation til bestemte politiske rationalitetsformer. Det er politiske rationalitetsformers arbejde på at skabe bestemte subjektivitetsformer, der står i centrum. Så det drejer sig ikke så meget, som det gør for megen etnologi, om subjektivitet i et aktør-perspektiv, altså hvordan folk selv aktivt skaber deres verden. I den forstand er det et perspektiv, der nok stadig vil forekomme de fleste etnologer yderligt i forhold til deres eget fokus på det levede liv. Det hænger også sammen med, at det er noget andet, jeg vil med analysen. For mig er det afgørende, om Singapore kan fortælle os noget nyt om den politiske filosofis problemstillinger - fx om Singapores kombination af massiv moralisme og ekstrem markedsrationalitet kan give ny indsigt i sammenhænge mellem liberale og kommunitære regeringsmåder.

Vi har været inde på, hvordan forskellige fag er beslægtet med og genkendelige i forhold til hinanden. Tror du, at faggrænserne på universitetet er ved at ændre sig, eller at de vil komme til det?

Et banalt svar ville jo være, at de ændrer sig hele tiden, har ændret sig tidligere og vil ændre sig fremover. Et punkt, hvor de nødvendigvis helt konkret vil ændre sig, er, at uddannelserne i fremtiden vil blive sammensat på en anden måde, end de har været hidtil. Vi vil se en modularisering af uddannelserne, så man tager uddannelser ved at sammensætte elementer, som kan komme fra forskellige fag. Det bygger på forestillingen om, at man skal have en individuel kompetenceprofil og den slags ting. Det er selvfølgelig en reel udvikling, som udgør et problem for fagene. Et bestemt kursus har jo altid været tænkt som en del af en samlet uddannelse, og hvordan tænker man det så som et modul, der i og for sig kan tages i en hvilken som helst kontekst og kan sammensættes med alt mulig andet? Set fra underviserens synspunkt: hvordan underviser man folk på de vilkår? Det bliver noget helt andet end at forudsætte, at man kan bygge oven på noget fra første år ved senere at præsentere noget i forlængelse heraf osv. - det som udgør fagets univers. Det er ikke længere relevant set i det perspektiv.

Ikke desto mindre tror jeg, selv om det er rent personligt gætværk, at fagene vil vise sig at være sejere end som så, og at de altså ikke blot vil gå i opløsning. Det tror jeg har at gøre med, at fagene er vigtige identitetskskabere ikke blot for forskerne men også for de studerende. Vi kan jo godt som universitetslærere have tendens til at forestille os, at det hele bliver mere og mere individualiseret, og at de studerende bare vil have frit valg på alle hylder. Men det, tror jeg, faktisk ikke er korrekt. Fagene har faktisk en funktion. De hævder, at noget hænger mere sammen end andet, og at alt derfor ikke er lige muligt. Selvfølgelig skal der være en frihed også til at nægte at følge fagenes logik, men så længe der er fag, er der nogle ting, der er mere oplagte at gøre end andre. Det, tror jeg, er til gavn for alle parter.

En anden måde at stille spørgsmålet på er, om fagene indholdsmæssigt flyder over i hinanden, og det var måske også i høj grad det, du tænkte på med spørgsmålet. Og det gør de jo sådan set. Nu har jeg hele tiden talt om sociologi i forhold til etnologi, men størstedelen af den sociologi, der praktiseres i dag, er vel formodentlig kultursociologi. Så den har mange elementer af etnologi i sig. Adskillige af de Ph.d.-studerende på sociologi er uddannet som antropologer, og der bliver undervist i kvalitativ metode på sociologi nu om dage osv. Tilsvarende kan jeg se, at det fag, jeg underviser i, i en vis forstand selv bliver grænseløst, eftersom stort set alle institutter på fakultetet opfatter sig selv som kulturinstitutter af en eller anden art og underviser i kultur på den ene eller den anden måde.

Kunne det se ud som om, at al undervisning på humaniora bliver kulturundervisning?

Ja, der er en klar tendens til det i hvert fald. Det er i høj grad sprogfagene, som har igangsat det som en del af deres eget identitetsarbejde, væk fra primært at være filologier. De har bl.a. omdefineret sig selv til kulturfag. Kulturhistorie spiller fx en meget større rolle på historiefaget i dag, end det gjorde tidligere. Jeg tror alligevel ikke, det hele bare bliver ét fedt. Også på det punkt tror jeg, at fagene er sejere, end man umiddelbart forestiller sig, når man ser det ude fra. Jeg kan nævne et konkret eksempel fra min egen sammenhæng som nabo til fagene europæisk etnologi og antropologi. Tidligere var der en relativt klar arbejdsdeling imellem dem. Antropologien var det oversøiske groft sagt, det var verden uden for Europa, og europæisk etnologi var Europa og specielt Danmark. Der var en empirisk afgrænsning, som var rimeligt klar, og det var to fag, der havde forskellige objekter. Der er så sket det de sidste årtier, at antropologien er vendt hjem i meget vidt omfang, hvilket er et andet aspekt af globaliseringen. Så vidt jeg ved, er det under halvdelen af de specialestuderende på antropologi, der laver feltarbejde i udlandet i dag.

Det kunne i øvrigt godt være en interessant anledning til overvejelser over globaliseringen. På sin vis betyder globalisering jo også, at det er lidt ligegyldigt at rejse ud. Et aspekt af globaliseringen kunne altså være, at der sker en trivialisering af rejsen. Rejsen er ikke længere dannelsens privilegerede medium på den måde, den var tidligere. Man kan i princippet lige så godt blive hjemme, for hvis målet er en bemestring af den kulturelle forskellighed, så kan det mål lige så godt nåes her som et hvilket som helst andet sted. Det betyder selvfølgelig ikke, at folk ikke længere rejser ud for at danne sig. Men rejsen er ikke pr. definition en dannelsesrejse. Man kunne måske sige, at den nutidige dannelsesrejse tværtimod bliver til en kamp mod rejsens iboende trivialitet. Derfor ser vi, at rejseformerne hele tiden er nødt til at differentiere sig i forhold til hinanden, og at man især er nødt til hele tiden at differentiere sig fra turistens måde at rejse på, som er erkendelsesløs osv. Det er selvfølgelig lidt et sidespring ...

Et meget interessant sidespring.

Jo, men antropologerne har bevæget sig hjem. Så skulle man tro, at antropologi og europæisk etnologi i dag er fag, der flyder mere eller mindre sammen, som er meget tæt på hinanden, og som samarbejder. Men no way, sådan er det overhovedet ikke. Det har ikke medført nogen tilnærmelse af betydning mellem de to fag. Så i dette tilfælde betyder historien faktisk noget. De to fag har hver for sig en historie, som er meget forskellig. En faghistorie som har afkastet forskellige problemstillinger, som i og for sig lever videre i deres forskellighed, selv om de empiriske objekter ikke er til at skelne fra hinanden. Selv om begge fag taler om kultur, så er det på meget forskellige måder. Faktisk så forskellige at de i nogle sammenhænge har svært ved at tale med hinanden. Derfor tror jeg ikke, at man af de her processer skal udlede, at der automatisk sker en sammensmeltning imellem fagene. Tværtimod kan disse processer vise sig at styrke fagenes position som måder at opretholde distinktioner midt i dette virvar af crossover-fænomener og tilsyneladende ligheder. Derfor er det ikke uproblematisk at nedlægge fagene, og det er i hvert fald ikke noget, der sker af sig selv. Dertil gør fagenes forskellige historie sig for stærkt gældende.

Så du tror og håber ikke, at humaniora bliver én stor kulturfabrik?

Nej, det synes jeg ikke er specielt ønskværdigt, men jeg synes selvfølgelig, det er lige så vigtigt, at folk ikke bare graver sig ned i hver sin faglige skyttegrav. At de ikke kommer i en situation, hvor de ikke formår at stille spørgsmålstegn ved deres egen praksis. Det er klart den dårlige udgave at sige, at en antropo-

log er en, der har lavet feltarbejde, og så er den ikke længere. Eller hvis man har siddet nede i arkiverne og fundet nogle nye kilder og har behandlet dem i overensstemmelse med kildekritikkens regler, så er man historiker. Det er jo fagidioti for at bruge et groft udtryk om det, og det er altid en fare, så længe man har et fagopdelt universitet. Det producerer fagidioti som en del af sin logik, men ikke som sin hele logik, for der er jo også andre ting. I forhold til fagidiotien har idéhistorikere selvfølgelig også en rolle at spille ved at gøre fagdioterne opmærksomme på, at de ofte har mere til fælles, end de forestiller sig, og måske nogle gange noget andet end de bryder sig om at have til fælles. Jeg har ingen problemer med, at man bryder op i grænserne mellem fagene, så længe det ikke sker på en måde, hvor man bevidst eller uafvidende afvikler fagene. Her er fakulteterne mindre vigtige, fordi de er langt mindre organiserende for vores arbejde.

Så faggrænserne er vigtige, og styrken i at have fag er, at man, medmindre man er fagidiot kan se de ting, man har til fælles med andre fag og drage nytte af tværfagligt arbejde?

Ja, jeg synes måske styrken i at have fag er, at der er nogle bindinger. Man kan ikke bare gøre hvad som helst, fordi der faktisk er en faghistorie, hvor der er gjort nogle erfaringer, som fortæller os noget. Fx i forhold til en kritik af den her forestilling om hybridisering af kulturelle strømme. Der kan man sige: vi har en faghistorie, hvor vi har prøvet nogle af de her ting før, og det opgav vi at gøre af nogle ganske bestemte grunde. Måske var der nogle gode grunde til, at det blev opgivet dengang, som gør det til en dårlig idé at prøve igen. Det er fordelen ved fagene, at der er en historie, hvor der er gjort nogle erfaringer, der også gør det muligt at skelne mellem, hvad der er interessant at gøre, og hvad der ikke er interessant at gøre. I stedet for at man står i et rum, hvor man i princippet kan gøre hvad som helst. Det kan nemt blive et arbitraritetsprincip, og i den forstand mener jeg, man skal have respekt for historien og de erfaringer, der er værd at have i baghovedet, når vi forsøger at lave vores konkrete arbejde. Det, synes jeg, egentlig grundlæggende er fagenes styrke.

Referencer

- Beck, Ulrich (2004). *Der kosmopolitische Blick*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Christensen, Søren (1994). *Fakticitetens ironi*, Århus: Århus Universitetsforlag
- Christensen, Søren 2003, 'Asiatiske værdier mellem vestlig og østlig idéhistorie', *Politologiske Studier*, vol. 6, nr. 1
- Christensen, Søren (2003). "Suveræniteten og socialhygiejne. Nogle teser om høflighed og anden anstændighed i Singapore" i *Mellemværender. Festskrift til Lars-Henrik Schmidt*, København: DPU's Forlag
- Christensen, Søren (2005). "Idéhistorie og etnologi" i *Perspektiver i idéhistorien*, en antologi redigeret af Idéhistorisk Forening (under udgivelse)
- Foucault, Michel (1999). *Ordene og tingene*, København: Samleren
- Friedman, Jonathan (2000). "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush" i Featherstone & Lash (red), *Spaces of Culture*. London: Sage, (citat heri s. 236)
- Lévi-Strauss, Claude (1991). 'Strukturel analyse inden for lingvistik og antropologi' i Schmidt, L.-H. (red.), *Det videnskabelige perspektiv*, København: Akademisk Forlag
- Rorty, Richard (1992). *Kontingens, ironi og solidaritet*, Århus: Modtryk
- Schmidt, Lars-Henrik & Jens-Erik Kristensen (1986). *Lys, luft og renlighed*, Århus: Akademisk Forlag