

NATHALIA BRICHET OG
GRITT BYKÆRHOLM NIELSEN

ANTROPOLOGISKE KRUMSPRING I ET VIDENSSAMFUND

Om at lave feltarbejde i en agora

Vi møder dem hver dag. Vi møder dem i fjernsynet, radioen og avisen. De dukker op, når vores børn skal i skole, og madpakken skal smøres. Når vi er syge eller skal have sko til vinteren. Altid er der en forsker eller ekspert, der kan bidrage med et par bevingede ord. De guider os igennem alt fra valg af leverpostej til international terrorbekæmpelse og sexlivets mysterier. Og der bliver flere og flere af dem – eksperterne altså. Eller i hvert fald præsenteres vi hyppigere og hyppigere for dem.

I samfundsvidenskaben er det længe blevet anført, at det moderne samfund i stigende grad er afhængigt af specialiserede ekspertsystemer for at fortolke den moderne verden og for at finde løsninger på økonomiske, sociale og tekniske problemer (Giddens 1990). Væksten i ekspertudtalelser i medierne tyder på, at dette kan have en vis rigtighed. Således blev det med magtudredningen anslået, at de danske aviser i deres belysning af nyhedshistorier har tredoblet deres brug af forskere igennem de sidste 40 år (Albæk et al. 2002). Også i den politiske verden er der kommet et markant større fokus på forskning og dens rolle i samfundet. Vi lever i et videnssamfund,¹ siger den danske regering og understreger, at „videnssamfundets internationale konkurrence stiller dansk forskning og uddannelse over for nye udfordringer“ (Regeringen 2002:47). For i videnssamfundet er produktion og anvendelse af ny viden „nøglen til øget vækst, øget beskæftigelse og større velfærd“ (ibid.). Viden ses som samfundets vigtigste ressource, og den skal derfor være relevant og nyttig. Også når den knytter sig til universitetet.

Derfor mente regeringen, at der var brug for en reformering af universitetet, så det i højere grad kunne bidrage til udviklingen af videnssamfundet. I januar 2003 blev der således fremsat et forslag til en ny universitetslov, og i lovens formålsparagraf fremgik som noget nyt, at „[u]niversitetets forsknings- og uddannelsesresultater skal bidrage til at fremme *vækst, velfærd og udvikling* i samfundet“ (Forslag til lov om universiteter 2003:§2, stk. 3, vores kursivering). Kongstanken i loven var at „åbne universitetet mod omverdenen“ og styrke samarbejdet med især erhvervslivet.

Da vi i foråret 2003 foretog et fem måneder langt feltarbejde, var det præcis dette ændrede fokus på viden og forskning, der havde vakt vores interesse. Vi satte os for at

undersøge den komplekse diskussion og forhandling af viden og forskning, der udfoldede sig i og med debatten om den nye universitetslov. Det overordnede fokus blev på, hvilke videns-opfattelser der kom til udtryk i diskussionen af universitetsforskningen og dens rolle i samfundet.

I denne artikel vil vi med afsæt i vores feltarbejde diskutere, hvilke problematikker der knytter sig til at studere viden i et samfund, som i stigende grad betegner sig selv som et videnssamfund. Vi skal med andre ord diskutere muligheden af den form for antropologi, der i de seneste år er begyndt at findes under fællesbetegnelsen „vidensantropologi“.² Med udgangspunkt i debatten om den nye universitetslov vil vi vise, hvordan der eksisterer en interessant parallel mellem den generelle vidensdiskussion i lovdebatten og antropologiens egen fagdiskussion af felt og metode. En parallel, der bør føre til fornyet opmærksomhed på både de antropologiske metoder og de forskningspolitiske prioriteringer, der gøres i dag. I artiklens første halvdel vil vi diskutere, hvordan det er muligt antropologisk at studere viden. Med afsæt i den rationalitetsdebat, der blomstrede frem i 1960'erne, belyser vi, hvordan feltet historisk set er blevet anskuet, når viden har været omdrejningspunktet for antropologiske undersøgelser. På den baggrund skildrer vi, hvordan vi definerede vores egen felt som en agora, og hvordan det dermed bliver muligt at håndtere en amorf vidensfelt. I artiklens anden del vender vi blikket mod den faktiske diskussion af forskning og viden, der udspillede sig med lanceringen af den nye universitetslov. Med et blik på forskeres udtalelser om, hvad det vil sige at forske, diskuterer vi således den parallel, der er mellem en forestilling om, at videnskaben har en egen indre logik, der fordrer, at universitetet er frit og uafhængigt, og så en idé om, at kulturer er særlige menings-systemer, der knytter sig til en særlig gruppe mennesker og et særligt sted.

Inden vi kommer så vidt, skal vi dog kort se på den nye universitetslov og på, hvordan debatten udfoldede sig i tiden umiddelbart før, under og efter lovens vedtagelse.

Universitetsloven 2003

Den nye universitetslov blev vedtaget i maj 2003. Der var i udgangspunktet bred enighed i de politiske fløje om, at universitetet til tider havde været for virkelighedsfjernt, og at der derfor var brug for ændringer. Uenigheden om, hvilke ændringer der skulle foretages, skilte imidlertid vandene i folketingssalen, og til den endelige afstemning stemte Venstre, de Konservative, Kristeligt Folkeparti og Socialdemokratiet for forslaget, mens de resterende partier modsatte sig med en kritik af, at universitetsdemokratiet blev fjernet og forskningsfriheden truet.

Den ønskede brobygning mellem universitet og omverden blev med loven nemlig primært søgt sikret ved at udskifte universitetets øverste organ, det demokratisk valgte konsistorium, med en ansat bestyrelse domineret af udefrakommende medlemmer. Ligeledes skulle ledere på alle niveauer (dvs. institutledere, dekaner og rektorer) ikke længere vælges, men ansættes i en top-down-proces, hvor bestyrelsen udpeger rektor, rektor udpeger dekaner, og dekaner udpeger institutbestyrere. Denne nye ledelsesstruktur så regeringen som et nødvendigt middel til at forøge universiteternes handle- og beslutningskraft, og der blev i forlængelse af dette stillet skærpede krav om udarbejdelse af klare forskningsstrategiske rammer samt af koncepter for benchmarking og evaluering af forskning og uddannelse. Universiteterne blev, under det velkendte liberale motto „frihed under ansvar“,

omdannet til såkaldte selvejende statsinstitutioner, og inden for universitetslovens rammer skal universiteterne dermed selv udarbejde deres vedtægter, som så efterfølgende skal godkendes af videnskabsministeren. Målet fra regeringens side var en afbureaukratisering og en øget frihed fra central statslig styring.

Disse tiltag havde ét overordnet sigte, nemlig at muliggøre en større omstillingsparathed på universiteterne, så de løbende vil kunne tilpasse sig de skiftende behov og forventninger i det omgivende samfund og dermed bedre vil kunne navigere strategisk i det internationale konkurrenceprægede videnssamfund. Fra store dele af universitetsverdenen blev loven og dens liberale idégrundlag imidlertid mødt med kritik.³ Rektor for Københavns Universitet, Linda Nielsen, fandt ideen om selvstyre hul og understregede, at universitetet i sidste ende *bør* tilhøre staten. I høringssvaret fra Københavns Universitet udtrykte hun universitetets generelle kritik på følgende vis:

Kombinationen af den foreslåede ledelsesstruktur og det helt udefinerede selveje åbner således for en tiltagende markedsgørelse af uddannelse og forskning, som gradvis vil underminere målsætningen om et højt internationalt videnskabeligt niveau til fordel for kortsigtede og tidsbundne nytteorienteringer (Københavns Universitet 2002).

Lovens fokusering på den samfundsmæssige relevans af uddannelse og forskning frygtedes med andre ord at binde forskningen til mere snævre nytteorienterede projekter. Eksternt flertal, forskningsstrategiske rammer og stigende krav om evalueringer harmonerede i manges ører ikke godt med ideen om forskningsfrihed – en frihed og uafhængighed, som både forligsparter og lovkritikere understregede som værende ikke bare en nødvendighed, men også en naturlighed i forhold til universitetet. Ikke desto mindre fik især følgende sætninger i loven debatten om forskningsfrihed til at blusse op:

Institutlederen kan pålægge medarbejdere at løse bestemte opgaver. I den tid, hvor de videnskabelige medarbejdere ikke er pålagt sådanne opgaver, forsker de frit inden for universitetets forskningsstrategiske rammer (Universitetsloven 2003:§17, stk. 2).


Friheden var dermed som noget nyt eksplicit blevet underlagt særlige strategiske rammer. Endvidere blev den i højere grad end tidligere ekspliciteret som en kollektiv frihed. Frem for at knytte sig til den individuelle forsker blev den nu knyttet til universitetet som organisation. Disse ændringer fik kritikerne op af stolene. Forskningsfriheden og hele ideen med universitetet mentes at stå for fald. Loven sås som dødsstødet for et klassisk og frit universitet, hvis aner spores helt tilbage til etableringen af Københavns Universitet i 1479. Et godt eksempel på dette ræsonnement er den dødsannonce, der blev indrykket i FORSKERforum⁴ umiddelbart før lovens endelige vedtagelse:

†
DET FRIE UNIVERSITET
(1479-2003)

afgår ved døden ved Folketingets 3. behandling d. 8. maj.

Du vil blive savnet. Vi vil huske dig for dit selvstyre og din uafhængighed. Din ufrivillige død vil efterlade et stort tomrum i vores dagligdag.

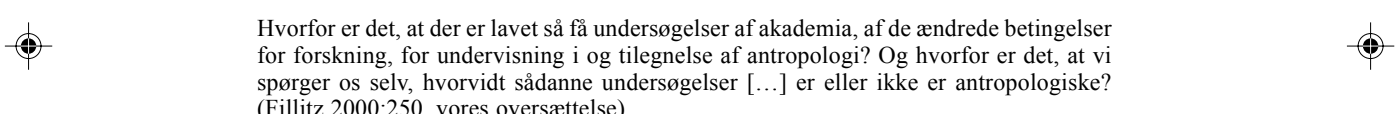
De efterladte



Sideløbende med kritikken om forskningsfrihedens endeligt blev regeringen som nævnt kritiseret for et nyttefokus, hvor forskning for ensidigt blev tænkt som teknologi og natur- og sundhedsvidenskabelig forskning, der kan patenteres og sælges. I „Regeringens videnstrategi – viden i vækst“ (Regeringen 2003) ses viden da også altovervejende som en national vækstfaktor, der primært sættes i forbindelse med udvikling og innovation. De lande, der bedst kan omsætte viden til forretning og samfundsnytte, ses som dem, der står stærkest i videnssamfundet (op.cit.:11). Da humanistisk forskning og uddannelse hører til den del af universitetet, hvor der oftest stilles spørgsmålstejn ved samfundsrelevansen og -nyttens (Hannestad 2000; Hastrup 1999), blev der fra flere forskningspolitiske aktører ytret bekymring for humanioras fremtid.⁵ Med de stigende krav om målbarhed, gennemsigtighed og nytte lå det ligefor at antage, at humanistisk forskning ville fremstå som særlig udsat i forhold til regeringens videnspolitik. Derfor valgte vi at fokusere vores undersøgelse på humanvidenskaberne og de betingelser, der muliggør og påvirker denne form for forskning. Et område, der skulle vise sig at være en helt og aldeles blank plet på det antropologiske landkort.

At undersøge viden antropologisk

Men hvorfor denne negligering af antropologiske undersøgelser af humanistisk forskning? Antropologen Thomas Fillitz udtrykte vores egen undren så ganske klart:



Hvorfor er det, at der er lavet så få undersøgelser af akademien, af de ændrede betingelser for forskning, for undervisning i og tilegnelse af antropologi? Og hvorfor er det, at vi spørger os selv, hvorvidt sådanne undersøgelser [...] er eller ikke er antropologiske? (Fillitz 2000:250, vores oversættelse).

Fillitz refererer specifikt til undersøgelser af antropologien, men dette kan uden videre udvides til hele den humanistiske og samfundsvidenskabelige del af universitetet. Når der er foretaget antropologiske undersøgelser af forskning, er det nemlig især blevet gjort i de såkaldte „Science Studies“, som diskuterer den natur- og sundhedsvidenskabelige vidensproduktions konstruktivistiske karakter (jf. fx Latour & Woolgar 1979; Roepstorff 2001).

Vi spurgte os selv, om dette betød, at det ikke skulle være muligt antropologisk at studere viden set i relation til humanistisk forskning? Og besluttede os for at udforske, hvordan man kunne konstruere en antropologisk felt, der har netop dette som sit objekt. For at belyse de problematikker, der relaterer sig til et sådan vidensstudie, hentede vi nogle klassiske, og efterhånden lidt støvede, værker frem fra de antropologiske gemmer. Vi ville se, hvordan man i antropologien historisk set havde grebet det at studere viden an, og tog derfor afsæt i den rationalitetsdebat, der verserede i antropologien fra 1960'erne.

Med en kortfattet diskussion af Lucien Lévy-Bruhls, E.E. Evans-Pritchards, Peter Winchs og Claude Lévi-Strauss' tilgang til rationalitet, og dermed viden, vil vi i det følgende skitsere forskellige muligheder for konstruktionen af et antropologisk objekt og diskutere forholdet mellem dette objekt og det, vi har valgt at betegne det kollektive etnografiske subjekt.⁶ Med afsæt heri vil vi derefter præsentere vores eget bud på en antropologisk felt med objektet viden – et objekt, som ikke nødvendigvis kan defineres via en fysisk integritet

(dvs. en synlig nærhed og en fælles identitet, der som oftest bindes til et sted) i et kollektivt etnografisk subjekt.

Viden og rationalitet i den antropologiske litteratur

Som titlen på Lucien Lévy-Bruhls bog *La Mentalité primitive* (1922) antyder, er Lévy-Bruhls objekt mentalitet. Det centrale i vores sammenhæng er, at han ikke er interesseret i ét folk. Hans analyse baserer sig på en stor buket af etnografiske data fra hele verden, og hans fokus er på et teoretisk objekt, en primitiv mentalitet. Objektet er ikke defineret som en fysisk afgrænsethed, der nødvendigvis kan lokaliseres geografisk eller i form af én gruppe, og Lévy-Bruhl er da heller ikke krystalklar om, hvorvidt den primitive mentalitet kan eller skal ækvivaleres med *de* primitives mentalitet – altså lokaliseres som den eneste mentalitet hos en bestemt gruppe.

Netop denne mangel på fysisk integritet i Lévy-Bruhls objekt byder E.E. Evans-Pritchard imod, og hans studie af hekseri blandt azandefolket (1976 [1937]) illustrerer en tydelig ækvivalering af rationalitet med et bestemt folk. Evans-Pritchard påpeger, at azandefolket, på trods af deres fejlagtige tro på hekse, ikke er irrationelle. De ræsonnerer logisk og rationelt ud fra det, der er deres udgangspunkt, nemlig at der findes hekse. Dette synspunkt forudsætter således en idé om *de* primitive som et objekt med fysisk integritet og med en dertil knyttet rationalitet. Viden bliver dermed en fælles kulturel viden, der fremstår som en rationalitet – en rationalitet, som menes at kunne afdækkes ved at tilbringe „tilstrækkelig“ tid med gruppen. Det antropologiske objekt – viden/rationalitet – smelter således sammen med det etnografiske subjekt – azande.

Rationalitetsdebatten bliver imidlertid for alvor skudt i gang med Peter Winchs kritik af Evans-Pritchard (Winch 1964). Evans-Pritchard giver nemlig udtryk for, at de hekseri-baserede forklaringer nok er rationelle, men dog fejlagtige, idet hekse ikke findes (Evans-Pritchard 1976:18). Den vestlige videnskabelige tankegang er for ham derimod *både* rationel og sand. Det er denne kvalitative bedømmelse, som kulturrelativisten Winch opponerer imod. Han mener, at videnskab i lige så høj grad som heksetro er baseret på ubegrundet tro, og at der derfor ikke findes absolutte kriterier for sandheden. Der findes tværtimod forskellige meningssystemer, med en egen sammenhængende rationalitet, og kun inden for disse kan man skelne mellem rigtigt og forkert (Winch 1964:307ff.). Der sker således et fuldstændigt kollaps mellem det antropologiske objekt og det etnografiske subjekt uden mulighed for kvalitativ vurdering af rationaliteten. Rationalitet sættes i kontekst af det fysisk lokaliserede meningssystem og er bundet til dette. Med denne kulturrelativistiske ø-tænkning opstår der imidlertid et andet spørgsmål. Hvordan kan der oversættes mellem sådanne absolutte meningssystemer? De spørgsmål skal vi vende tilbage til.

Nogenlunde samtidig med Winch udgiver Claude Lévi-Strauss *Den vilde tanke* (1969). Den er ikke et direkte bidrag til rationalitetsdebatten, men Lévi-Strauss tager på sin vis tråden op fra sin franske kollega Lévy-Bruhl. Hos Lévi-Strauss bliver det nemlig ekspliteret, at han ikke er interesseret i at beskrive forskellen mellem *de* primitive eller vilde og *de* civiliserede. Nej, spørgsmålet er af teoretisk karakter, idet han diskuterer, hvordan bestemte måder at forholde sig til verden på er struktureret. Der sker således en objektforskydning fra *de* vilde til *det* vilde – fra *de* vildes tanke til *den* vilde tanke. Denne særlige måde at vide på er med andre ord ikke låst til ét etnografisk subjekt – de vilde, men

findes i alle samfund som en særlig tankeform.

Dette historiske blik gav os et billede af to radikalt forskellige måder at anskue viden på. En empirisk antropologi, hvor det antropologiske objekt smelter sammen med et kollektivt etnografisk subjekt, og en mere filosofisk antropologi, som i højere grad er interesseret i, hvordan en viden er struktureret. Det var vores klare fornemmelse, at førstnævnte retning med tiden havde fået størst tilslutning i antropologien, og det blev nødvendigt at se på, hvilke særlige konsekvenser dette ville have i forhold til mulighederne for en vidensantropologi.

Viden som empirisk eller analytisk begreb

Udviklingen i 1950-60'erne mod en større fysisk integritet i det antropologiske objekt hænger snævert sammen med ideen om kulturer som relativt autonome enheder, hvis indre logik kan beskrives. I et forsøg på at komme uden om denne kulturelle ø-tænkning plæderer Fredrik Barth for, at antropologien skal ændre begrebsapparat og i stedet for at studere kultur skal vende blikket mod viden⁷ (Barth 1995, 2002). Han påpeger, at kultur som analytisk begreb er blevet mere og mere problematisk. For det første, fordi det netop tager udgangspunkt i det *fælles* for én population. Derved reduceres fysiske personer og deres adfærd til kulturelle eksemplarer, og pluraliteten og mangfoldigheden inden for en population går tabt. For det andet, og dette er ifølge Barth en mindst lige så vigtig grund til kulturbegrebets deroute, bruger almindelige mennesker i stigende grad begrebet som strategisk ressource (Barth 1995:65f.).

Men hvordan forholder det sig så med vidensbegrebet? Har antropologien nu fundet et privilegeret analytisk begreb, der kan undslippe den ekstreme kulturelrelativismes tunge åg? Og undgår vidensbegrebet at blive brugt som strategisk ressource af andre end academia? Det sidste spørgsmål kan allerede nu besvares med et nej. For som tidligere nævnt bruges vidensbegrebet i større og større stil i strategiske dagsordener. Der snakkes om en realisering af videnssamfundet, regeringen har lavet en „videnstrategi“ kaldet „viden i vækst“, og i den offentlige debat diskuteres det ivrigt, hvilke former for viden det er vigtigt at opdyrke. Viden er med andre ord blevet et vigtigt empirisk begreb.

I den kun fremspirende vidensantropologi ses objektet primært som et empirisk videnskorpus. Man opsporer og følger viden om et emne eller område (Roepstorff 2001:19) og opererer således med et korpus af viden eller påstande, som kommunikerer via særlige medier og i relation til en særlig social organisering (Barth 2002:3). Det kan fx ses på eksperter og lægfolks modstridende viden om et emne (Roepstorff 2001:53ff.) eller på særlige videnstraditioner som fx Bali-hinduismen, og hvordan denne bruges til at fortolke og handle i og på verden (Barth 2002:8). Da vores undersøgelse som sagt centrerede sig om vidensopfattelser i et samfund, der i stigende grad benævner sig som et videnssamfund, kunne vores objekt bedst beskrives som en undersøgelse af „viden om viden“. Det blev derfor nødvendigt for os at skelne mellem viden som analytisk begreb og viden som empirisk begreb. For at markere denne forskel valgte vi at operere med „rationalitet“ som vores analytiske begreb og fastholde „viden“ som empirisk kategori, i form af opfattelser af den viden, der genereres ved forskning. Undersøgelsen tog sit afsæt i en diskussion af viden som empirisk begreb, og vores ønske var at diskutere de forskellige rationaliteter (eller rationaliseringer, som vi, for at understrege deres foranderlighed, valgte at kalde

dem), der kunne siges at ligge til grund for den nutidige debat om forskning og forskningsfrihed.

Vi vil nu se nærmere på, hvordan vi konstruerede en vidensfelt, hvor viden (forstået som det sidste viden i „viden om viden“) er viden, som den kommer til udtryk i forhold til humanistisk forskning. Vores korpus, hvis det overhovedet er frugtbart at tale om et sådant, var dermed en slags viden om forskning.

Konstruktionen af en vidensfelt med fokus på forskning

Det, der er på spil i rationalitetsdebatten set fra en teoretisk vinkel, er, hvordan viden som analytisk begreb skal anskues i forhold til individ og fællesskab, hvad enten denne viden kaldes for rationalitet, mentalitet eller logik. Antropologiens historie afspejler, at viden eller rationalitet i stigende grad bindes til et stedbundet fællesskab, et kollektivt etnografisk subjekt defineret ved en fælles identitet. I antropologien er der, som vi viste med Barth, på flere måder forsøgt et opgør med det traditionelle kulturbegreb. Efter vores opfattelse har dette dog ikke i tilstrækkelig grad afspejlet sig i en gentænkning af de antropologiske metoder. En problematik, som også Katrine Nørgaard har påpeget (Nørgaard 2003:384). I konstruktionen af vores eget objekt var denne indsigt central. Vi ønskede ikke på forhånd at låse vores antropologiske objekt til et kollektivt etnografisk subjekt. For at bevare antropologien som en dynamisk videnskab fandt vi det tværtimod vigtigt at fastholde muligheden for netop at kunne analysere forholdet mellem rationalitet, individ og fællesskab, uden at dette a priori var givet ved en sammensmeltning af det antropologiske objekt med et etnografisk subjekt, fx et fysisk fællesskab.

Grunden til, at antropologiske undersøgelser af forskning fokuserer på natur- eller sundhedsvidenskabelig forskning, forekommer at være, at det her netop er muligt at operere med et objekt med fysisk integritet. Laboratoriet eller menneskene i de „hvide kitler“ kan uden videre fungere som den enhed, der med sin fysiske integritet kan afgrænse antropologens felt. Antropologen kan deltageobservere i forskernes forskellige eksperimenter, og den viden, der genereres ved forskningen, har derudover en tilsyneladende mere absolut karakter, som ofte ligefrem får en fysisk manifestation.

Vi fandt det imidlertid nødvendigt og frugtbart at konstruere felten på en noget anderledes måde, en feltkonstruktion, der endvidere blev fordret af vores fokus på humanistisk forskning. Her sidder forskerne bag hver deres computer, og deltagerobservation i en specifik vidensgenereringsproces bliver derfor aldeles besværlig. Som Karin Knorr-Cetina påpeger, kan et snævert fokus på det „videnskabelige samfund“ som analyseenhed endvidere være problematisk, idet det kan fastholde en fejlagtig form for internalisme. Man kan nemlig nemt komme til at negligere vigtigheden af den større forhandling, der sker mellem blandt andet forskere, forskningsråd, erhvervsliv, ministerium og befolkning om udvælgelse af forskningsemner. Hun plæderer derfor for, at analyseenheden skal åbnes ud over laboratoriets og forskerkollektivets grænser til „trans-epistemiske undersøgelsesarenaer“ (Knorr-Cetina i Power 1994:17).

Vi valgte i tråd med dette netop at konstruere vores felt som en arena, hvor videnskab og samfund, marked og politik mødes. Som en *agora*,⁸ hvor forskellige perspektiver bringes sammen og kreerer forskellige visioner, værdier og muligheder (jf. Nowotny et al. 2001). Agora skal forstås som en amorf størrelse, et dynamisk og foranderligt rum, der ikke kan

defineres ved en fysisk integritet. Den er defineret ved, at der sker en særlig form for udveksling, i vores tilfælde en forhandling om vidensbegrebet og værdien af forskning, og den skal derfor forstås som et foranderligt og dynamisk netværk. Det er i den forbindelse helt centralt, at det ikke er et netværk i den konventionelle sociale forstand, som individuelle menneskelige aktørers sociale relationer, men et netværk i aktør-netværk-tænkningens betydning, hvor det også indbefatter ikke-menneskelige ikke-individuelle størrelser (Callon 1986; Latour 1996; Law 1999). Netværket udgøres således af aktører, eller rettere aktanter, som kan være alt fra personer til ting eller begreber, hvis disse handler eller kan siges at være kilde til handling (Latour 1996:53). Fordelen ved at operere med denne *agora* som felt var netop, at det muliggjorde et studie af viden i relation til humanistisk forskning, samt at vi undgik a priori at binde én rationalitet til én gruppe. Vi var således ikke i udgangspunktet fokuseret på at finde forskernes rationalitet, men ville undersøge, hvordan eller hvorvidt der overhovedet var tale om forskellige rationaliteter i *agora*.

Vores *agora* kan beskrives som et „universitetsdebattens rum“, et netværk af policy-papirer, enkeltindivider, institutioner, avisartikler, handlingsplaner, evalueringspraksisser, lovskrifter, møder m.v., der som aktanter tog del i forhandlingen af vidensbegrebets status i forhold til forskningen. For at et sådan netværk kunne håndteres som antropologisk felt, måtte vi naturligvis lave en form for afgrænsning. Som Marilyn Strathern viser, kan transaktionerne inden for et netværk netop medføre, at der laves naturlige „cut“ og afgrænsninger af et netværk (Strathern 1996:529). I vores tilfælde kom netværket så at sige til syne i kraft af debatten om universitetsloven, og italesættelsen af forskning og forskningsfrihed kan siges at have fungeret som det, Strathern betegner et kondenseret netværk eller en hybrid (op.cit.:521). Med dette menes, at begreberne om forskning og forskningsfrihed er knudepunkter for en særlig interaktion i et heterogent netværk.⁹ Strathern henleder endvidere opmærksomheden på, at det ofte er en form for krav om ejerskab i forhold til hybriden, der afgrænser netværket (op.cit.:531). I vores tilfælde var dette ejerskabskrav netop et spørgsmål om, hvem eller hvad der kunne definere, hvad forskning og dermed viden skulle være. Det var med andre ord denne dialog, der helt overordnet afgrænsede vores *agora*.

At lave feltarbejde i en *agora*

Hvordan kan man så praktisk gribe en sådan netværksfelt an? I forhold til humanistisk forskning kan man jo som nævnt ikke observere vidensgenereringen ligesom i et laboratorium. Man kan derimod se på det netværk, denne indgår i. I antropologien er der en særlig tendens til at hierarkisere det empiriske materiale, så data genereret ved deltagerobservation ses som mest autentisk, herefter kommer det orale (med samtalen først og det strukturerede interview sidst) og sluttelig det skriftlige materiale (jf. Hammersley & Atkinson 1995:165). Derfor har mange antropologer verden over set det som deres rolle at afdække, hvad der *egentlig* er på spil bag om ordene – når folk *siger* noget, men *i virkeligheden gør* noget andet.

Denne, efter vores mening, fejlagtige hierarkisering af handling, tale og skrift kan med diskussionen af antropologiens rationalitetsdebat i baghovedet endvidere siges at hænge uløseligt sammen med ideen om en særlig form for fysisk integritet i objektet – et fysisk sted, hvor man deltager og observerer, en gruppe mennesker, man studerer. Men det kan

også siges at hænge sammen med et særligt skel mellem et mikro- og makroniveau i antropologien, hvor mikroniveauet netop menes at besidde det, vi har kaldt for fysisk integritet.

Vi mener imidlertid, at begge forhold må gentænkes. Der må brydes med disse dikotomier – et brud, der netop bliver muligt, når felten defineres som en agora. Der findes ikke nogen mere virkelig virkelighed bag om de talte ord, og skriften er ikke noget mere sekundært end talen (jf. Derrida 1997; Diderichsen 1997). Det er helt centralt, at talen og skriften i sig selv også bør ses som social handling. Som sproghandlinger, der *gør* noget, og ikke som sekundære repræsentationer (Hastrup 2003:211ff.). I agora kan ord og begreber netop også være aktanter. Skellet mellem mikro- og makroniveau bør ligeledes revurderes. Som Bruno Latour påpeger, skal et netværk nemlig ikke forstås som havende simple mikro- og makroniveauer. Der hersker ikke en simpel skala fra individ til gruppe til stat osv. Netværket er hverken et socialt eller reelt rum, men er blot forbindelser mellem netværkets aktanter (Latour 1996:49). Vores feltarbejde kan helt i tråd med dette netop siges at have bestået i at se på forbindelserne mellem forskellige aktanter. Det skrevne ord, det talte ord og andre praksisformer (fx evalueringer) fik dermed samme status i vores data, og det såkaldte makroniveau, som antropologien typisk ville definere som kontekst (fx regeringens vidensopfattelser), blev dermed en del af vores objekt på lige fod med forskernes egne erfaringer med det at forske.

I forlængelse af dette fik deltagerobservationen, som jo ofte ses som antropologiens metodiske flagskib, en ganske anderledes karakter i vores studie. Det blev ikke en deltagerobservation med afsæt i et objekt med en fysisk afgrænset integritet, hvor det drejede sig om at tilbringe så lang tid som muligt med en gruppe mennesker, prøve at leve ligesom dem og følge dem i deres hverdagsliv. Nej, det blev en deltagerobservation i det amorf rum agora, hvor vi selv indgik som en del af det netværk, vi studerede. Vi var og er med andre ord selv stemmer i agora, der med vores sproghandlinger og færden deltager i den forhandling, der til stadighed foregår. Som antropologer agerer vi i felten via en form for netværksopsporende aktivitet (jf. Latour 1996), og som Latour udtrykker det, eksisterer der derfor intet net „uafhængigt af den faktiske handling, som opsporer det, og ingen opsporing udføres af en aktør uden for nettet“ (op.cit.:61). Det vil sige, at antropologen på én gang kortlægger, opsporer og rekonfigurerer netværket, hvorved vedkommende også etablerer sig selv som et punkt i netværket. Et punkt, der har så mange dimensioner, som det har forbindelser (op.cit.:49) og derfor er under konstant forandring.

Agoras aktanter var altså en mangfoldig størrelse af både mennesker, institutioner, begreber, skriftligt materiale og reguleringspraksisser som fx forskningsvogtning, evalueringer og medarbejdersamtaler. I løbet af vores feltarbejde har vi således læst policy-papirer fra regeringen og andre interesseorganisationer, et hav af avisartikler, historiske kilder og lovgivninger. Vi har undersøgt diverse reguleringspraksisser og har lavet interview med en række humanistiske forskere, de forskningspolitiske ordførere i Folketinget og andre forskningspolitiske aktører,¹⁰ og endelig har vi deltaget i de tre behandlinger af loven i Folketinget, diverse debataftener om universitsloven samt en række andre relevante møder og arrangementer tilrettelagt af Københavns Universitet og andre interesseorganisationer.

Fra metode til analyse

Vores faghistoriske blik på forskellige tilgange til det at studere viden i antropologien viste sig i løbet af vores feltarbejde at have en spændende parallel i den diskussion, der udfoldede sig i agora. Omdrejningspunktet for begge kan nemlig siges at være en diskussion af *grænser* eller, med en anden optik, *relationer*. En diskussion af muligheden og konsekvenserne af at udgrænse det ene fra det andet, det indre fra det ydre eller tanken fra verden. Denne form for grænsedragning indtager en central rolle både i den generelle debat om forskning i dagens Danmark og for måden, hvorpå antropologi som videnskab kan eller skal bedrives.

Vi skal nu se nærmere på, hvordan de to forhold gensidigt kan belyse og kaste interessante metaperspektiver over hinanden. Efter en skitsering af grænsedragningsproblematikken i forhold til universitetsdebatten vil vi diskutere, hvordan denne kom til syne i de interview, vi foretog med de humanistiske forskere. Sluttelig vender vi tilbage til parallellen mellem spørgsmålet om universitetets autonomi og antropologiens metode-diskussion.

Videnskaben som et autonomt felt?

De diskussioner om blandt andet forskningsfrihed, ledelse og strategisk handlekraft, der dominerede debatten om den nye universitetslov, kan i høj grad siges at udspringe af ét overordnet spørgsmål – nemlig spørgsmålet om videnskabens indlejring i eller uafhængighed af det samfund, den altid er en del af. Hvilke rettigheder og forpligtelser skal universitetet såvel som den enkelte forsker have i forhold til det større samfund? Og hvilken frihed og autonomi skal de besidde?

Både Max Weber (1970 [1918]) og Pierre Bourdieu (2000) har forholdt sig aktivt til denne problematik. Begge har spurgt, hvad der egentlig legitimerer de intellektuelle sysler, og hvordan universitetet og videnskaben overhovedet har en særlig autoritet. De to samfundsforskere står her i tydelig opposition til hinanden og afspejler på glimrende vis den konflikt, der er trådt i karakter med den nye universitetslov. Vi skal derfor kort se nærmere på disse.

Max Weber var af den klare overbevisning, at politik og forskning kunne og burde adskilles, så forskningssystemet fik størst muligt autonomi. I hans opfattelse kan videnskaben aldrig udtale sig om værdier, men skal være værdineutral. Den må begrænse sig til at analysere effekter af handlinger og kan derfor aldrig sige, hvilke handlinger der bør vælges. Han betegner således videnskaben som målrational, da videnskabelig handling legitimeres med argumenter om, hvilke midler der bedst tjener opnåelse af et givent mål, nemlig videnskabens sandhedssøgen. Politik ser Weber derimod som en værdirational aktivitet, idet de handlinger, der foretages, er bestemt på baggrund af den værdi, den pågældende politik hylder. Etik- og rationalitetsformen i de respektive sfærer bliver for Weber derfor usammenlignelige. Videnskaben kan ikke være tro mod sit eget rationale om at søge sandheden, hvis den samtidig skal påtage sig det politiske ansvar for at omsætte viden til politiske valg. I Webers videnskabsopfattelse etableres videnskaben som et særligt autonomt felt, idet han understreger, at det er nødvendigt at acceptere videnskabens såkaldte indre forudsætninger eller love:

Ingen videnskab er absolut fri for forudsætninger, og ingen videnskab kan bevise sin fundamentale værdi for det menneske, som afviser disse forudsætninger (Weber 1970:153, vores oversættelse).

Man må med andre ord godt tage videnskabens egne forudsætninger og ikke dømme den ud fra politikens konfliktuerende værdisfære (op.cit.:144ff.). Bourdieus videnskabsopfattelse står i direkte opposition til Webers. Udgangspunktet for Bourdieu er en skarp kritik af den skolastiske tænknings forestilling om frihed fra og afstand til genstanden,¹¹ en forestilling om nødvendigheden og muligheden af et slags objektivt, afsondret („detached“) perspektiv. Skholè (gr.: fri-tid) favoriserer således en *fri* og *ren* position, idet den kræver en slags ignorans af den praktiske verden af polis og politik og dermed en ignorans af de økonomiske og sociale betingelser, der egentlig er en forudsætning for dens egen eksistens (Bourdieu 2000:15f.). Bourdieu betegner troskaben til nødvendigheden af et sådan autonomt afsondret felt for *illusio* og hentyder dermed til, at forestillingen hviler på et uvirkeligt grundlag. Det er noget, man il-luderer, dvs. spiller eller leger. Illusio indebærer en særlig forestilling om en fælles interesse og målsætning, og at deltage i en illusio er at tage de indsatser, der udspringer fra spillets egen logik – i dette tilfælde en videnskabs indre logik – alvorligt (op.cit.:11).

Weber og Bourdieus konfliktuerende videnskabsopfattelser sætter fingeren direkte på det ømme punkt i debatten om universitetsloven. Nemlig at videnskaben på den ene side menes at skulle have en vis frihed eller uafhængighed fra det omgivende samfund for at kunne generere vigtig ny viden og udvikle videnskaben som sådan, mens det på den anden side også ses som naturligt, at den relaterer sig til eller går i dialog med den verden, den diskuterer og er en del af. Hvor Weber plæderer for adskillelse af videnskab og politik, mener Bourdieu, at en sådan adskillelse er en logisk umulighed. Han understreger, at den videnskabelige tanke aldrig kan være *fri* af verden, men netop altid er en *del* af den. Der findes ingen ren og uplettet tanke. Tænkningen formes, ifølge den marxistisk inspirerede Bourdieu, i høj grad af det sociale og ikke som noget adskilt fra dette (op.cit.:9ff.).

Viden i akademien

I vores feltarbejde blev det tydeligt, at Webers og Bourdieus opfattelser af videnskab også verserede i agora. Det var ofte denne forståelseshorisont, der blev talt inden for, når vi talte med politikere og forskere eller læste love, policy-papirer og avisartikler. Vi skal nu se, hvordan diskussionen af frihed og autonomi kom til syne i vores interview med humanistiske forskere.

For mange forskere blev det at forske set som et meget personligt og ensomt hverv, som for at fungere skulle drives af det, en forsker kaldte en „begejstringsfond“. På denne vis blev ensomheden og individualismen ofte ekspliciteret som en nødvendighed og et vilkår, man som forsker måtte affinde sig med. Læs blot denne forskers ord:

Altså forskning [er] basically mig, der sidder i en sofa et eller andet sted om sommeren under et træ og læser en masse bøger og tænker over det. Og der er institutionen jo ikke ... altså, det er helt basalt noget meget, meget ensomt noget at forske og meget institutionsfjernt, dvs. de [institutionen] kan ikke komme ind og lave en lille dans foran, der gør det spændende, vel [...] Jeg bliver kun en god forsker, i det omfang jeg synes, det er sjovt, det jeg laver. Det er jo noget underligt noget, forskning, det er jo noget, du ikke kan tvinge dig til, det skal

bygge på en eller anden form for entusiasme, ellers flytter man bare rundt på allerede erkendte ting. Altså, man skal et sted hen, hvor man bliver begejstret (HL).

Forholdet mellem forskeren og dennes forskning fremstår dermed som en særlig intim relation, hvor forskeren, med Webers ord, oplever forskningen som et „kald“ (Weber 1970), idet forskningen så at sige „på-kalder“ forskeren. Denne afhængighed af ens egen begejstring og ikke mindst evne til at bedrive forskning medfører ofte en forståelse af, at forskning kræver en helt særlig form for frihed:

Forskning er pr. definition en have med en masse ukrudt, og så, pludselig, så er der en lilje. Hvis man ikke tolererer perioder uden resultater, at der nogen gange er noget, der mislykkes totalt, eller nogen der sidder i et rum i ti år – går ind i mørket og først kommer ud ti år senere og så har tænkt noget meget, meget vigtigt – hvis ikke der er plads til det, så kan du ikke forske (KP).

Der sker her en ganske interessant sammentænkning af forskning, individualitet og frihed. Forskning ses som en uforudsigelig proces, hvor forskeren aldrig kan være helt sikker på, hvornår eller om der overhovedet kommer et resultat ud af det. Derfor må den enkelte forsker have frihed til at „gå ind i mørket“ og altså afskære sig fra omverdenens krav og støj, indtil han/hun er klar til at træde ud i lyset og vise sin forskning frem. Netop friheden til at afprøve de forskningsveje, den enkelte måtte finde interessante, blev i tråd hermed ofte understreget som nødvendig for at bedrive forskning. Denne understregning af nødvendigheden af individuel frihed fik i visse tilfælde en ganske særlig udformning. Blandt visse forskere udmøntede den sig nemlig i en logik, hvor forskningen ligefrem kunne blive forurenede og urene af ydre indblanding:

Når man har lavet viden, som man skal bruge til at løse praktiske problemer med, så skal du også skære og hakke indimellem for at få det mingeleret på plads. Man går for meget på kompromis. Du skal lære, altså ... din viden bliver tilsmudset i det praktiske liv. [...] Din viden mister en masse nuancer. Det er ligesom med interview på tv. Nogle gange holder jeg mig simpelthen for fin til at gide og lave en 15 sekunders optagelse i fjernsynet. For så skræker de så mange nuancer væk, så det bliver så dumt (OP).

„Din viden bliver tilsmudset i det praktiske liv“, siger denne forsker. Den viden, forskeren genererer, ses optimalt som nuanceret, præget af vedkommendes egen subjektive bevægelse, en viden for videns egen skyld og derfor *ren*. I denne optik bliver forskningen set som mest ren, når relationen mellem den enkelte forsker og dennes forskning så at sige er så uberørt som muligt, når den enkelte forsker får frihed til at følge og udfordre de spor, vedkommende selv finder relevante. Forskeren kommer dermed til at fremstå som et enkeltstående eller „monologt“ subjekt, der frit og uberørt skal finde sin egen originale vej i forskningslandskabet.¹²

Forestillingen om den rene videnskab afføder naturligvis et ganske særligt syn på, hvilke fællesskaber forskeren primært skal relatere sig til:

I: Hvem mener du, at forskerne skal stå til ansvar over for i deres arbejde?

GR: Jamen, jeg ville ikke sige hvem, jeg ville sige hvad. Altså, der er nogle overordnede forventninger som jeg mener ikke, man kan udpege en lokalitet, som på en eller anden måde er bemyndiget til at formulere dem. Det er en tradition og en eller anden form for korpsånd. [...] Forskerne er forpligtede over for deres videnskab, de er forpligtede over for

nogle kvalitetskrav, som ikke udmøntes noget specifikt sted, men som er resultat af en eller anden form for konsensus. De er sådan set også forpligtede til at overskride den form for konsensus, fordi det er en del af fornyelsen, det er, at man sætter sig ud over det, som alle er enige om. Så det er ikke nemt, men det er jo i hvert fald ikke nogen udefra, som skal komme og sige, nu skal du være grænseoverskridende. Hvordan fanden skulle nogen udefra kunne komme og sige det?

Forskningen menes således at have en særlig intern logik, en særlig „konsensus“ eller „korpssånd“, som forskeren i sit arbejde primært skal være ansvarlig over for. Dette særlige sociale rum svarer med andre ord til det, Bourdieu betegner *illusio*, et spil med egne regler og målsætninger, hvorved videnskaben fremstår som et relativt autonomt felt. Det er vigtigt at bide mærke i, at denne „korpssånd“ eller *illusio* ikke er lig med det institutionelle fællesskab. Den kan, som citatet viser, nemlig ikke udpeges fysisk, men manifesterer sig i et globalt fagkollektivs interne dialog. En dialog mellem både nutidige og fortidige forskere og deres tekster, hvor „konsensus“ konstant etableres og overskrides. Når visse forskere betonede den individuelle forskningsfriheds nødvendighed, skal det i lyset heraf derfor forstås som en frihed til at udforske og udfordre dette særlige ikke-lokaliserbare rum uden ekstern indblanding. Med denne forskningsopfattelse opleves krav fra det institutionelle fællesskab, ja, selv samarbejde med kolleger, som en begrænsende og forstyrrende faktor. Kolleger og ledelse hører nok til den enkelte forskers institutionelle fagfællesskab, men ikke nødvendigvis til „korpssånden“. En forsker forklarede os i tråd hermed, at der på hans institut er „stor accept af, at folk selv bestemmer, hvad de vil lave“, men at dette *ikke* betyder, at der er „stor accept af hinandens faglighed“.

Frihed og ledelse

Denne tradition for, at en forsker er sin egen leder, og at institutledelsen traditionelt har indtaget en passiv og tilbagetrukket rolle, skal således ses som baggrunden for den heftige diskussion, den nye universitetslov medførte i forhold til spørgsmålet om ledelse og forskningsfrihed. Regeringen ønsker som nævnt en langt mere offensiv ledelsesform på universitetet og har set afskaffelsen af den kollegiale ledelsesform som midlet til at opnå dette. Denne målsætning blev modtaget med blandede holdninger hos forskerne. På den ene side blev der udtrykt bekymring over kravet om stærkere og mere strategisk ledelse. Nogle forskere var bange for, at kvaliteten af forskningen vil dale, og at de selv vil miste begejstringen og kreativiteten, hvis de bliver pålagt for mange krav i deres forskning. På den anden side var der også en del forskere, som så det som noget positivt, hvis loven og det styrkede fokus på ledelse vil bevirke mere forpligtende samarbejde og større ansvarsfølelse for instituttet som et *fælles* projekt:

Jeg [mener], at man som ansat selvfølgelig ikke fuldstændig suverænt kan bestemme, hvad man selv vil. Jeg synes, det er et meget stort problem for især den ældre generation af akademikere herude, at de ikke føler universitetet som en arbejdsplads. De føler det som en præmie, de har fået på et tidspunkt i deres liv, og så kan de så ... fordi de er så fantastiske, så kan de gøre lige præcis, som de vil. Selvfølgelig er det en arbejdsplads, og det stiller nogle krav til, at man skal have et institut til at fungere, man skal dække nogle områder, og så må man jo være med til at støtte op og dække det område. Den der helt radikale forskningsfrihed, mener jeg er et frynsegode, i den forstand at der må ligge en eller

anden form for samvittighed over for den institution, man er på, at den skal køre godt, dvs. det er ikke bare *mig* og *mit* liv, der skal være spændende, helt elementært (KN).

Her fremhæves netop forskellen mellem de forskere, der oplever universitetsansættelsen som en slags „præmie“, de frit kan forvalte, som de selv ynder, og så dem, der opfatter universitetet som en arbejdsplads, hvor man indgår i et større fællesskab og derfor føler sig forpligtet over for sine kolleger og instituttets generelle prioriteringer. Førstnævnte forskere faldt til tider ind under den spøjse kategori „villaforsker“, en betegnelse, forskerne selv brugte om de forskere, der foretrækker at sidde alene og isoleret hjemme i villaen og forske. Kun undtagelsesvis bevæger denne villaforsker sig ind på universitetet for at hente bøger eller undervise studerende. For denne gruppe forskere bliver institutionelle krav set som en begrænsende og restriktiv faktor, der truer deres nødvendige individuelle forskningsfrihed. De hævder friheden til at følge deres eget „kald“ og forske i det, som „kaldet“ leder til. For den anden gruppe forskere står forskningsfrihed ikke nødvendigvis i modsætning til institutionelle krav og prioriteringer. Samarbejde og krav ses ikke i sig selv som begrænsende, men også som produktivt og mulighedsskabende. En forsker forklarede os således, hvordan hendes engagement faktisk bliver vakt, *netop* når hun ikke kun skal „realisere sig selv“, men også faget og instituttet som helhed:

Jamen, jeg er sådan en rigtig slavesjæl, jeg vil gerne have at vide, hvad jeg skal lave [griner]. Nej, men ... for mig er det ikke nogen betingelse, at jeg har *absolut* frihed. Jeg vil gerne have frihed i valget af metode og tilgang. Og jeg gider ikke, at det skal være sådan, at jeg får at vide, at 'du skal skrive om [det og det] ud fra den og den teori'. Nej, det vil jeg ikke kunne ... men hvis man ligesom forestiller sig, at man havde en forskningsleder, der sagde 'altså, der er jo ingen, der forsker i [X], come on, nu skal der nogen derind, og det bliver dig', jeg tror, jeg ville betragte det som en ære at være med til at udfylde et hul i fagets profil. Jeg *saavner* forskningsledelse, jeg synes, at der er alt, alt for lidt af den (BL).

Forskningsledelse og forpligtelse på kollektivet bliver her nuanceret og vendt til noget positivt – fordi det modvirker den ensomme frihed og giver forskeren en plads i et forpligtende fællesskab. Forskeren laver en analogi til en slavesjæl, der bindes til at udføre et særligt arbejde, og selvom hendes identificering med denne er gjort med et smil, så refererer det netop til den føromtalte position, hvor det institutionelle kollektiv ses som potentielt frihedskrænkende.

Der fremstår med andre ord to forskellige syn på, hvad der forudsættes for at bedrive god forskning. Med ideen om den rene viden og prioriteringen af individuel frihed bliver det en forudsætning, at der sker en afgrænsning eller rettere udgrænsning fra fx det institutionelle og nationale fællesskab, at den enkelte forsker har frihed til at gå i dialog med fagfællesskabets „korpssånd“, *illutio*. I de to sidste citater bliver forskning ikke på samme måde et spørgsmål om udgrænsning, men bliver snarere et spørgsmål om forhandling og udveksling.

Et spørgsmål om formidling

En idé om udveksling viste sig også central i den nye universitetslov. Forestillingen om muligheden af en ren viden, hvor dialogen med videnskabens indre logik, *illutio*, ses

som det primære mål, er nemlig præcis det, der står for skud, når politikere og andre forskningspolitiske interessenter kritiserer forskningsverdenen for at tro sig i et elfenbenstårn – rent og hvidt, i ophøjet isolation. Universitetet skal som beskrevet kunne bidrage til „vækst, velfærd og udvikling“ i det større samfund og det skal derfor åbnes mod omverdenen. Et ønske, der i loven udmøntede sig i følgende krav:

Universitetet skal som central viden- og kulturbærende institution udveksle viden og kompetencer med det omgivende samfund og tilskynde medarbejderne til at deltage i den offentlige debat (Universitetsloven 2003:§2, stk. 3).

Her er det netop ordene „udveksle“ og „deltage“, der indrammer forskningens forpligtelser over for det omgivende samfund. Med brugen af ordet „udveksle“ lægges der op til en *gensidig* dialog, hvor viden strømmer ikke bare *fra*, men også *til* universitetet. Også i forhold til kravet om deltagelse i den offentlige debat er der tilsyneladende tale om et dialogisk forhold, hvor forskeren er én stemme blandt mange. I lyset af dette ønske om dialog er det imidlertid bemærkelsesværdigt, at ordet udveksling stort set ikke har vundet genklang i den generelle debat i agora. Den magiske nøgle til at åbne universitetets tunge porte mod omverdenen er her i alt væsentligt blevet set som *formidling*.


Denne forkærlighed for formidling kom blandt andet til udtryk, ved at videnskabsministeren, umiddelbart forud for vedtagelsen af den nye universitetslov i maj 2003, nedsatte en „tænk tank vedrørende forståelse for forskning“. I kommissoriet for tænketanken præsenteres formålet således:

Formålet med projektet er at bringe forskning som begreb ned på jorden, og give danskerne indsigt i, hvor vigtigt dette område er for vores fremtidige velfærd, miljø, sundhed og vækst [...] Tænk tanken skal blandt andet bidrage til: at formulere en politik for formidling af forskning; at arbejde for at udbrede og nuancere forståelsen af forskningens betydning for samfundet, virksomhederne og den enkelte borger; at afprøve nye måder til at nå en bredere del af befolkningen (Videnskabsministeriet 2003).

De to nøgleord er, som det fremgår af tænketankens navn og formålserklæring, *forståelse* og *formidling*. I disse begreber ligger der imidlertid implicit en ganske særlig forsknings- og vidensopfattelse. Når målet med „formidling“ bliver at opnå „forståelse“, bygger det, som videnskabsjournalisten Gitte Meyer påpeger, nemlig på en underliggende antagelse om, „at hvis folk bringes til at forstå hinanden, vil de også være enige“ (Meyer 2003:1). Hvis forskere og befolkning, eller forskning og samfund, kan „forstå“ hinanden, vil parterne også være enige om, at forskning er nødvendig. Formidlingen bliver midlet til, at denne forståelse kan etableres.

Det bliver her tydeligt, hvad der ligger i ordet formidling. Til forskel fra udveksling, dialog eller samtale ligger der nemlig en monologisk grundidé bag idealet om formidling (ibid.). Formidling bliver et spørgsmål om *transport*. Det bliver et spørgsmål om, at viden skal transporteres fra én kontekst, forskningsverdenen, til en anden, offentligheden. For at dette er muligt, må viden imidlertid netop defineres på en ganske særlig måde – som noget, der er synligt, afrundet og målbart. Som et korpus, der kan transporteres.

Denne opfattelse af formidling som transport kan også siges at gøre sig gældende i den ovenfor beskrevne humanistiske renhedsforestilling. Idealet for formidlingsprocessen bliver nemlig, at det, der typisk ses som forskningens egentlige produkt, den videnskabelige



udgivelse, ideelt set skal transporteres i hel tilstand, så ægte, nuanceret og rent som muligt. Da et sådan videnskorpus ikke uden videre vil være forståeligt for befolkningen, bliver resultatet, at befolkningen får en kopi, noget indirekte uægte, som altid vil være „mindre end“ og et tab af det egentlige (jf. Meyer 2003). Ja, noget som ses som direkte urent. Som en grundpræmis for formidlingstanken ligger der med andre ord en idé om tankens autonomi fra verden. Videnskabens autoritet afhænger i en sådan optik derfor af en form for frihed fra og uafhængighed af det større samfund. Når regeringen ønsker mere forskningsformidling, er det ud fra et ønske om at „åbne universitetet mod omverdenen“, men paradoksalt nok så etableres videnskaben i selv samme greb som noget adskilt fra resten af samfundet.

Videnskab og kultur - to sider af samme sag?

Dette leder os tilbage til diskussionen af grænser og relationer og parallellen mellem det metodiske og analytiske niveau. Synet på videnskaben som et relativt autonomt felt med en egen logik har nemlig en vis lighed med den kulturdiskussion, der har været og stadigvæk er central i antropologien. Den rationalitetsopfattelse, der blev eksponeret med Peter Winch, kan således ses parallelt til den videnskabsopfattelse, Max Weber plæderer for, og som hos forskerne blev eksponeret i fortællingen om den rene videnskab. For Winch kan der kun skelnes mellem rigtigt og forkert inden for det enkelte meningsystem. For Weber kan en videnskabs værd kun bedømmes inden for dens egen logik. Begge opfattelser bygger på en idé om relativt autonome felter, og begge fører derfor til et spørgsmål om *oversættelse* eller *formidling*. Hvordan oversætte/formidle andre menings-systemer/kulturer? Hvordan oversætte/formidle videnskaben til det større samfund?

Videnskaben ses i renhedsmysten som mest ren, når der er frihed til at opretholde en særlig intim relation mellem forsker og forskning, hvor forskeren har frihed til at relatere sig til et særligt videnskabeligt fællesskab, en særlig ikke-lokaliserbar korpsånd, uden indblanding eller krav udefra. Der bliver med andre ord sat en grænse mellem et indre og et ydre, mellem noget rent og noget urent. Den antropologiske opmærksomhed har længe været rettet mod de problemer, der knytter sig til et syn på kulturer som relativt autonome felter med en egen indre logik. Men man kan jo stille spørgsmålet, om ikke også antropologien selv har søgt at konstruere et særligt skel mellem et „indenfor“ og „udenfor“? Et skel, hvor antropologen som den eneste kan bevæge sig uhildet mellem begge verdener og dermed hævde en særlig autoritet. Især oxymoronet „deltagerobservation“ er et godt eksempel på dette, idet antropologen på en og samme tid er „indenfor“ og deltager samt „udenfor“ og observerer. Det har i den forbindelse været vores argument, at antropologien ofte, men fejlagtigt, har søgt en særlig inderlighed eller et særligt nærvær i form af en særlig fysisk integritet i sit objekt. Det er blevet et spørgsmål om at trænge ind i en gruppe menneskers kultur, meningsystem, videnskorpus eller rationalitet og repræsentere dette indre så ægte og præcist som muligt. Ideen om, at det antropologiske objekt nødvendigvis skal have en særlig fysisk integritet, hænger efter vores mening desværre i høj grad ved den dag i dag og gør, at antropologer alt for ofte helt ukritisk definerer deres objekter ud fra fx et sted eller en gruppe (jf. også Gupta & Ferguson 1997:8ff.).

Naturligvis skal man søge at forstå det anderledes og stille spørgsmål til selvfølgeligheder. Og naturligvis skal antropologen lave afgrænsninger af sin felt. Vores pointe er



blot, at denne afgrænsning ikke a priori og ganske bevidstløst skal smelte sammen med et empirisk objekt i form af det, vi har kaldt et kollektivt etnografisk subjekt – dvs. en gruppe mennesker, der bindes sammen på baggrund af ofte umiddelbart fysiske eller synlige fællestræk og/eller tilknytningen til et geografisk sted. Vi plæderer ikke for, at man ikke kan eller skal operere med grupper eller steder i antropologien, men undrer os over, at opgøret med kulturbegrebet ikke har fået større konsekvenser for den antropologiske feltopfattelse. Viden er i den forbindelse ikke sui generis et privilegeret objekt for antropologien, sådan som Barth ønsker det. Der eksisterer de selv samme faldgruber for vidensbegrebet som for kulturbegrebet, og det er til ingen verdens nytte at udskifte kultur med viden, hvis vi metodisk stadigvæk fastholder den traditionelle kulturteoretiske tilgang.

En frugtbar måde at gribe både den antropologiske felt og spørgsmålet om videnskabens rolle i videnssamfundet an på er ved at tænke felten som en agora – dvs. som et rum af forhandling, hvor aktanter, som rhizomer,¹³ konstant indgår nye forbindelser. Hvor ideen om nærvær og repræsentation medfører en opfattelse af viden som noget monologisk og afgrænset – som et afgrænset produkt, der kan transporteres fra ét felt til et andet, understreger agoratænkningen netop, at viden er dialogisk, processuel og temporær. Dermed kommer der fokus på relationer frem for grænser. En væsentlig konsekvens af dette er, at de mennesker, vi har snakket med, ikke skal forstås som informanter, men snarere som dialogpartnere. De skal ikke forstås som en gruppe, hvis fælles kultur eller rationalitet vi søger at afdække og repræsentere. De er ikke definerende for vores antropologiske objekt, men skal ses som etnografiske subjekter, der giver *stemmer* til vores antropologiske objekt. Sammen med lovgivninger, organisationer, artikler osv. udgør de således den mængde af forbindelser, vores felt består af.

Pointen må derfor være ikke at munde ud i en heftig diskussion af, hvad der er indefra og udefra eller rent og urent, men at se alle udsagn, teknikker og praksisser som indspark i den generelle forhandling af viden i agora. Videnskaben skal ikke søge sin autoritet i en adskillelse fra verden. Den er altid indlejret i verden, og netop ved at erkende dette kan den bidrage væsentligt til det samfund, den altid er en del af. Antropologiens autoritet skal i tråd hermed ikke begrundes med en privilegeret position *indenfor*, en position, hvor antropologen med et særligt blik *udefra* ser sig i stand til at udgrænse rationaliteten *indefra* og dernæst oversætte og repræsentere denne til noget *udenfor*. Antropologen er derimod, med sine spørgsmål og svar, sin tale og skrift, selv en aktant, der med helt særlige indspark og iagttagelser kan være med til at kvalificere den generelle debat i agora.

Noter

1. De nye sammensatte ord med viden kan, som ordet viden(s)samfund både staves med og uden s. I regeringens publikationer staves samtlige af disse vidensord uden s. Vi foretrækker imidlertid en stavemåde med s, da vi finder klangen af ord som vidensform, vidensudveksling, vidensproduktion etc. bedre med s.
2. Jævnfør eksempelvis Barth (2001), Roepstorff (2002) eller Kirsten Hastrups kursus Vidensantropologi (2002) på Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
3. Knap 1.600 universitetsundervisere/forskere skrev i januar 2003 under på en protest mod forslaget til den nye universitetslov (jf. fx Politiken 22. januar 2003).

4. Jævnfør FORSKERforum nr. 164, 2003. FORSKERforum er et medlemsblad for blandt andet Dansk Magisterforenings universitetsansatte og forskningsinstitutionsansatte.
5. Se fx Magisterbladet nr. 22, 6. december 2001.
6. Vi har til dette afsnit hentet inspiration fra både Søren Christensens bog *Fakticitetens ironi. Facetter af kulturel relativismens idéhistorie* (1994) og Michael Mahrts speciale om forholdet mellem viden og magt, Institut for Etnografi, Aarhus Universitet (1998).
7. Barth definerer viden som: „det, en person anvender til at fortolke og handle på verden“ (Barth 2002:1, vores oversættelse) og forklarer, at „viden udruster mennesket med materialer til refleksion og præmisser for handling“ (ibid.). Viden er i denne forstand alt det, individet bruger for at forstå, handle og leve i verden. Det er en meget bred definition, og Barth indrømmer da også selv, at den på mange måder ligner det, antropologien plejer at benævne kultur.
8. Agora er navnet på den åbne torveplads i antikkens græske byer. Den blev brugt til mødested, råds- og retshandlinger, handel, teater og sport.
9. Netværket er heterogent, i den forstand at de strukturelle forskelle, mellem de forbindelser netværket består af, opretholdes (jf. Strathern 1996:527).
10. Blandt andet Dansk Industri, Dansk Handels & Service, Statens Humanistiske Forskningsråd og Dansk Magisterforening.
11. Skolastik betyder „skolemæssig“, „skole-“ eller „som fritaget fra andet arbejde“, og Bourdieu trækker i sin kritik af skolastikken subtilt på, at skolastik på fransk også betyder „sygdomsramt/skleroseramt“.
12. Det skal retfærdigvis understreges, at dette syn på forskningen og dens relation til det øvrige samfund blot er ét ud af flere, vi stødte på i vores undersøgelse. Når vi trækker forestillingen om en ren videnskab frem, er det, fordi det netop har relevans i forhold til spørgsmålet om forholdet mellem vores metodiske tilgang og debatten i agora.
13. Rhizometænkningen er et forsøg på at gribe mangfoldigheden og undslippe en tanke, som tænker i enheder og hierarkiserer særlige niveauer (Deleuze & Guattari 1987:8). Rhizomet er en botanisk term for rodstænglen og skal ses i modsætning til træet. Træet er netop hierarkisk i sin struktur, det lagdeler og har en fikseret orden. Rhizomet er derimod kendetegnet, ved at ethvert punkt kan forbindes med ethvert andet, det er formet af bevægelsesretninger, ikke enheder, og har ingen begyndelse eller slutning. Rhizomet er derfor altid et mellemværende, et intermezzo (op.cit.:25).

Litteratur

- Albæk, Erik, Peter Munk Christiansen & Lise Togeby
2002 Eksperter i medierne. Dagspressens brug af forskere 1961-2001. Magtudredningen. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Barth, Fredrik
1995 Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research* 51(1):65-68.
2002 An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43:1-18.
- Bourdieu, Pierre
2000 *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Callon, Michael
1986 Some Elements of a Sociology of Translation. I: J. Law (ed.): *Power, Action and Belief*. London: Routledge.
- Christensen, Søren
1994 *Fakticitetens ironi. Facetter af kulturel relativismens idéhistorie*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

- Deleuze, Gilles & Félix Guattari
1987 A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques
1997 Stemmen og fænomenet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Diderichsen, Adam
1997 Indledning. I: A. Diderichsen: Jacques Derrida: Stemmen og fænomenet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Evans-Pritchard, E.E.
1976 [1937] Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Fillitz, Thomas
2000 Academia: Same Pressures, Same Conditions of Work? I: M. Strathern (ed.): Audit Cultures. London: Routledge.
- Forslag til lov om universiteter. Folketinget. Fremsat 15. juni.
2003
- Giddens, Anthony
1990 The Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press.
- Gupta, Akhil & James Ferguson
1997 Discipline and Practice: „The Field“ as Site, Method, and Location in Anthropology. I: A. Gupta & J. Ferguson (eds.): Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Hammersley, Martyn & Paul Atkinson
1995 Ethnography. Principles in Practice. London: Routledge.
- Hannestad, Lise
2000 Humanistisk forskning i det 21. århundrede – et personligt bud. I: K. Siune & T. Vinther (red.): Forskningens rolle i det 21. århundrede. Analyseinstitut for Forskning 2000/1.
- Hastrup, Kirsten
1999 Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.
2003 Sproget. Den praktiske forståelse. I: K. Hastrup (red.): Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode. København: Hans Reitzels Forlag.
- Københavns Universitet
2002 Høringssvar til MVTU om udkast til forslag til en ny universitetslov. (Pr. 2. december 2002). (Høringssvaret kan findes på www.ku.dk).
- Latour, Bruno
1996 Om aktør-netværk-teori. Nogle få afklaringer og mere end nogle få forviklinger. *Philosophia* 25 (3-4):47-65.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar
1979 Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills: Sage.
- Law, John
1999 After ANT: Complexity, Naming and Topology. I: J. Law & J. Hassard (eds.): Actor Network Theory and After. London: Blackwell Publishers.
- Lévi-Strauss, Claude
1969 [1962] Den vilde tanke. København: Gyldendal.
- Lévy-Bruhl, Lucien
1922 La Mentalité primitive. Paris: Alcan.

- Magisterbladet
2001 Nr. 22, 6. december.
- Mahrt, Michael
1998 Der ønskes en antropologisk undersøgelse af forholdet mellem viden og magt. Specialeafhandling fra Institut for Etnografi, Moesgaard ved Århus Universitet. (Titlen skyldes, at specialet i 1997 blev indleveret som prisopgave).
- Meyer, Gitte
2003 Hvorfor formidling ikke bringer videnskaben ind i samfundet? Databasen „Vidensbase om journalistik“, Center for Journalistik og Efteruddannelse. Offentliggjort 7. november 2003. Findes på www.cfje.dk.
- Nowotny, Helga, Peter Scott & Michael Gibbons
2001 Re-thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty. Cambridge: Polity Press.
- Nørgaard, Katrine
2003 Korpsånden – den etnografiske disciplinering. I: K. Hastrup (red.): Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode. København: Hans Reitzels Forlag.
- Politiken
2003 22. januar.
- Power, Michael
1994 Introduction: From the Science of Accounts to the Financial Accountability of Science. I: M. Power (ed.): Accounting and Science. Cambridge: Cambridge University Press.
- Regeringen
2002 Bedre uddannelser. Handlingsplan. 2002. Undervisningsministeriet, Uddannelsesstyrelsen.
2003 Regeringens videnstrategi. Viden i vækst, baggrundsrapport. Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udvikling.
- Roepstorff, Andreas
2001 Facts, Styles and Traditions. Studies in the Ethnography of Knowledge. Ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet.
- Strathern, Marilyn
1996 Cutting the Network. The Journal of the Royal Anthropological Institute 2:517-35.
- Styrelsesloven
1970 Lov om universitetets styrelse af 4. juni. Lovtidende A, 1. J.H. Schultz Universitets bogtrykkeri.
- Universitetsloven
2003 Lov om universiteter. L125. Vedtaget 8. maj.
- Videnskabsministeriet
2003 Kommissorium for videnskabsministerens tænketank vedrørende forståelse for forskning. 2. maj 2003. Videnskabsministeriets hjemmeside www.vtu.dk.
- Weber, Max
1970 [1918] Science as a Vocation. I: H.H. Gerth & C. Wright Mills (eds.): From Max Weber. Essays in Sociology. London: Routledge and Kegan Paul.
- Winch, Peter
1964 Understanding a Primitive Society. American Philosophical Quarterly 1(4):307-24.