

DISKUSSION

LARS HØJER: Hvilke ting? Hvilke relationer? Hvilke verdener?

Er det, Morten og Morten taler om, en ontologi, eller er det en metode? Og hvad nu, hvis folk ikke selv forstår deres egen verden, hvordan kan vi så tage udgangspunkt i en sådan?

Jeg bifalder Morten Pedersens og Morten Nielsens forsøg på at tænke nyt og tænke nye verdener, fordi jeg i høj grad opfatter antropologiens projekt som et forsøg på at tænke modintuitivt og ud over kanten (Gell 1999:25f.). Ikke desto mindre har jeg en række spørgsmål eller indvendinger, som muligvis er afstedkommet af nærværende debats særlige (rituel-polemiske) verden.

For det første, og dette er mest til Morten Nielsen, tager projektet om de multiple verdener – i direkte forlængelse af *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007a) – afsæt i „lokale fænomener, der [...] dikterer deres egen analyse“. Verdener er, med Nielsens ord, ontologisk selvbestemmende. Pedersen går ikke så langt som til at bruge ordet „lokal“, fordi man så kommer svimlende tæt på klassisk logocentrisk kulturrelativisme, men han taler ikke desto mindre om at tage „tingene“ langt mere alvorligt end alle andre mennesker. Ideen om „ting“ eller „fænomener“ som selvgenererende verdener-i-sig-selv rummer imidlertid en række problemer, og ideen kan endda siges at blive undergravet af bidragsyderne selv. Hvis verden består af relationer, som Pedersen hævder, er der jo ikke nogen „ting“, heller ikke ting, der „dikterer deres egen analyse“. Hvis man alligevel vælger at acceptere påstanden, rejser det en lang række oplagte spørgsmål: Hvordan afgrænser man denne ting eller disse verdener-i-sig-selv? Taler vi om ting, begreber, begrebssystemer, enkeltudsagn, traditioner, kosmologier, tankeformer, praksisformer, lokaliteter eller noget helt andet? Hvordan kan de hævdes at stå uden for relationer? Er det ikke rigtigt, at du, Morten Nielsen, altid-allerede er en del af deres verden, og at det er langt mindre sandsynligt, at du havde mediteret over udsagnet „vil du ha’ en kop te“ end over „vi lever i de verdener, vore forfædre lader os se“? Deres verden – som siges at tale for sig selv – opstod med din interesse og er med andre ord aldrig deres verden alene. Dette er måske forudsigelige – om end dybt relevante – indvendinger, men en mindre forudsigelig indvending kunne lyde: Hvordan kan vi overhovedet vide, at de forstår deres egen verden (hvis vi altså for et øjeblik antager, at den eksisterer)? Hvad med (de fleste) informanter, som ikke forstår deres egen verden/egne ting, og som endda

selv siger, at de ikke gør det? Hvordan kan vi tage en uafklaret verden alvorligt i sig selv? Hvordan kan vi tage en verden alvorligt i sig selv, når den nu hævder, at den ikke er sig selv, ikke besidder nogen selvidentitet?

For det andet, og i forlængelse af dette (og måske mest til Morten Pedersen), har jeg svært ved at tilslutte mig det Viveiros de Castro-inspirerede udsagn om, at „vi lever på samme måde i forskellige verdener“ (Viveiros de Castro 1998). Udsagnet vender „vi lever på forskellige måder i samme verden“ på hovedet og kommer derved til at gentage den selvsamme dikotomi, som det forsøger at gøre op med. „Verden er ens, og vi er forskellige“ bliver til „vi er ens, og verden er forskellig“. Men gør det nogen forskel, medmindre man antager, at det lader sig afgøre, hvad „vi“ og „verden“ måtte bestå i? Og hvordan kan vi egentlig vide – ontologisk set – om forskellen (hvad en sådan måtte bestå i) er lokaliseret hos os eller i verden? Man kan måske sagtens acceptere en idé om forskellighed („de uendeligt mangfoldige mulige og umulige verdener, som *er* virkeligheden“), men hvorfor skal den hele tiden lokaliseres (i forskellige verdener) i forhold til noget konstant (vi, der lever på samme måde), som åbenbart i en eller anden forstand står uden for sådanne verdener? Det sidste synes også at stå i stærk modsætning til posthumanistisk – eller for den sags skyld antihumanistisk – antropologi, som der argumenteres for i afslutningen af indlægget. Og kunne I eventuelt give et etnografisk eksempel på, hvilken forskel det gør, om „vi“ er forskellige, eller om „verden“ er det – eller om det er ingen af delene eller begge dele? Hvorfor denne optagethed af én gang for alle at lokalisere forskellighed og enshed i verden, hos os, eller i og på tværs af verdener-i-sig-selv?

Hvis man tager højde for disse indvendinger og i stedet plæderer for en antropologi, der giver sig hen til forskelligheder, der ikke er absolutte (fordi de netop er konstitueret i forskelligheder til andre forskelligheder) og ofte er uafklarede (fordi folk ikke altid – eller måske aldrig – forstår deres egne verdener), ser jeg hverken noget problematisk eller for den sags skyld polemisk i indlæggene. Men så igen, indlæggene er skabt i en *helt anden* og langt mere polemisk *verden*.

Og så lige et opklarende spørgsmål: Hvorfor er relationer som grundsubstans et udkomme af ideen om multiple verdener? Hvis relationer er grundsubstansen i alle verdener, er der jo kun én verden, nemlig en verden af relationer. Og hvordan overhovedet tænke relationer og *ting*, der er „indfoldet i hinanden“ uden at have en idé om „ting“ (som kan være indfoldet i andre ting)? Hvis relationer ikke er relationer mellem noget, hvad er de så? Og hvis de er alt, er de så overhovedet noget – andet end en ting (som er karakteriseret ved at bevare sin selvidentitet gennem tid)? Min pointe er endnu en gang, at man måske bør bevæge sig væk fra dikotomier som os og verden, relationer og ting, for i højere grad at tale om stabiliteter, ansamlinger og lignende, som hverken er bevægelse eller stilstand, ting

eller ingenting, og som ikke har en årsag i verden, os eller verdener. Og dermed er min kritik måske også en kritik af debattens (polemiske) grundlag.

INGER SJØRSLEV: Hvorfor skal forskelligheder være ontologiske?

Hvorfor skal det kaldes ontologi? Er det ikke et universaliserende begreb, der tilhører filosofi? Kunne man ikke kalde det for eksempel hauificering i stedet, for det er vel det, der er tale om? Hvis det, Morten og Morten fremfører, skal forstås som en radikal anderledeshed, hvor er vi så henne etisk og politisk? Repræsenterer det en posthumanistisk tilgang? Og gør den os bedre i stand til at forstå en vanvittig logik, hvor folk for eksempel skærer arme og ben af hinanden?

Bor vi mennesker i mangfoldige, forskellige verdener, eller bor vi i den samme verden? Spørgsmålet mindede mig om den herlige titel på en bog af den svenske forfatter Olof Lagercrantz (1994). Den lyder: *Jeg bor i en anden verden, men du bor jo i den samme*. Bogen er en digters erindringer om en anden digter, den store modernist Gunnar Ekelöf. Den tvetydighed, der ligger i sådan en titel, kunne man godt tænke sig at holde fast i, og så lade det være ved det.

Men den går ikke, når man ikke er i digterbranchen, men i den mere prosaiske samfunds- og humanvidenskabelige. Hvordan kan man så spørge til sagen? Jeg vil benytte mig af den velkomne lejlighed, arrangørerne af debatten har givet mig, til at redegøre for lidt af baggrunden for mine spørgsmål.

Længe har jeg følt mig provokeret, når jeg hørte begrebet ontologi brugt i antropologiske sammenhænge. Ontologi peger for mig at se ind i et rum af værensfilosofi, et fastheds- og enshedsrum, hvor antropologiske tanker om pluralitet, relativitet og kritiske epistemologiske spørgsmål ikke hører hjemme. Ontologi handler, som filosoferne siger, om det, der *er*, det værende. Fra et filosofisk synspunkt må det værende være det samme for alle mennesker, men fra et antropologisk er det vel netop det, det ikke er? Hvorfor bruge et begreb for forskelle i verden, som signalerer essens og væren i en eller anden absolut, om end filosofisk, forstand?

Nu handlede den debat, der fandt sted på Institut for Antropologi, måske ikke direkte om ontologi. Men den er alligevel, som arrangørerne redegør for, en klar variant af den debat, der blev ført af vores engelske kolleger under overskriften „Ontology is just another word for culture“ (Venkatesan 2010). I sit indlæg i den hjemlige debat om mangfoldige verdener brugte Morten Axel Pedersen begrebet ontologi otte gange, men kun en enkelt gang uden at sætte „såkaldt“ foran eller gåseøjne omkring a la, hvad vi i gamle dage gjorde med „primitive“. Så en slags

forsigtighed er vi enige om. Jeg skal da også straks afsløre, at hvad svarene på mine spørgsmål end bliver, så betragter jeg de tanker, der er kommet frem inden for denne såkaldte ontologiske „vending“ (der var de igen!), som de mest inspirerende for vores fag i nyere tid. De er virkelig med til at holde os i live.

Ikke desto mindre – og på trods af, at de 2 x Morten, der forsvarede positionen, på forhånd har taget højde for en del af de indvendinger, der kunne komme – efterlader positionen *for* sig nogle spørgsmål.

Morten Nielsen sagde i sit indlæg, idet han gjorde sin informants ord til sine: Vi bor i den verden, vores forfædre lader os se. Hertil må man spørge, er det en anden verden end den, de, der har andre forfædre, bor i? Bor vi (vesterlændinge, der udforsker de andres verdener) så i den verden, *vores* forfædre lader os se, og er vore forfædre måske at forstå som Platon, Aristoteles, Descartes og oplysningstidens rationalitetsfilosoffer? Eller har vi antropologer alle verdeneres forfædre, ånder, shamaner, primitive filosoffer og Ogotemellier¹ til vores rådighed?

Morten Axel Pedersen åbner i sit Deleuze-inspirerede indlæg op for andre vigtige spørgsmål og emner, der kunne fortjene mere debat, end der er plads til her. Jeg vil indskrænke mig til et spørgsmål til den såkaldte (!) posthumanistiske position. For de af os, der skutter sig noget ved ordet posthumanistisk, kunne positionen måske omdøbes til en radikal *for*-subjektet-position, idet det jo er med det formål at udforske det menneskelige subjekt i al dets mangfoldighed, man antager positionen. Ikke for at *afskaffe* subjektet – for slet ikke at tale om humanismen. Vel? Det, man ønsker at afskaffe, er velsagtens kun de skrånede etnocentriske forhåndsantagelser om subjektet, som man antager er det samme for alle verdens beboere, som det er for vesterlændinge, der er opfostret i en kartesiansk tradition – og som har svært ved at slippe den, selv efter Foucault og Deleuze. Det gør Morten P. ret klart i sit indlæg, og det er godt. Alligevel efterlader den posthumanistiske/asubjektivistiske position nogle spørgsmål, som naturligvis også bliver metodiske. Vi undgår ikke spørgsmålet om, hvilke metoder en sådan position opfordrer til, når vi står over for levende subjekter ude i vores felt. De metodiske spørgsmål undgår heller ikke at rette sig mod den subjektforståelse, vi selv har med os, når vi møder de andres. Her ser jeg et link til spørgsmålet om, hvilke verdener vore egne forfædre lader os se. Eller med andre ord, hvordan sætter vi os ud over vores egen subjektforståelse i tilstrækkeligt omfang til at kunne fatte de andres?

Det næste spørgsmål gælder stedfæstelsen af den radikale anderledeshed. Det går på kryds og tværs af indlæggene for og imod udsagnet.

Kirsten Hastrup talte kritisk om begrebet indfødte, om essentialisme og kulturer som enheds- og helhedsøer og om trangen til mimesis af andetheden som baggrund for at tale *for* kulturel (ontologisk?) forskellighed. Det, hendes medkombattant

på samme side af bordet gav som eksempel på en radikal anderledeshed, var imidlertid ikke sådan en indfødt kulturø-størrelse. Christian K. Højbjergs indlæg indeholdt derimod et eksempel på et sted, hvor meningsløsheden indtræder, og hvor de fleste menneskers umiddelbare reaktion ville være at stå af ethvert forsøg på at finde forklaring og mening, lige meget hvilken kulturø eller landfast dynamisk, kulturinteragerende mangfoldighed man kom fra. Eksemplet fra Sierra Leone på ekstrem vold ville kunne suppleres med andre ligeså barbariske former for vold fra kulturelle sammenhænge, der ligger os selv nærmere. Jeg springer uden om Holocaust i denne omgang, men nævner lige Abu Ghraib, Guantánamo og den beskidte krig, generalerne i Argentina førte mod deres egne borgere under diktaturet for nogle årtier siden. De fleste vil selv kunne supplere med andre steder i den vestlige verden, hvor mennesker er blevet og bliver mishandlet og tortureret.

I denne forstand er det radikalt anderledes altså ikke henvist til en anden kulturø med enhed og helhed a la gamle dages kulturbegreb. Det radikalt anderledes er midt blandt os selv, og det må snarere forstås som det sted, hvor vores begreber holder op med at slå til, og vi udfordres på selve de redskaber, vi har til at forstå verden. Vi møder deres utilstrækkelighed, når vi skal forsøge at indfange den meningsløse vold. Det kan ikke undgå at lægge op til et spørgsmål om etik.

Morten P. berører etikken indirekte i sit indlæg på den måde, at han taler om antropologiens kritiske position i en nyere udgave end den skeptiske, der jo ellers har stået for en del velgørende selv- og civilisationskritik i tidens løb. Når han taler for en ikke-skeptisk metodologisk naivisme (jeg skal nok lade være at kalde den „glad“), er der så ingen grænser for, hvornår og hvor en sådan kan stedfæstes? Morten P. bruger selv eksemplet nazister. Så lad mig formulere det på en anden måde. Når det siges, at „vi bebor en multipel virkelighed, der *hele tiden* udkrystalliserer sig og transmutterer sig i form af et mangefold af verdener“ (kursivering udeladt og tilføjet), på hvilket (tids)punkt og i hvilken proces sætter den ikke-skeptiske kritik da ind? Eller med andre ord: Uddyb venligst „*hele tiden*“. Hvad kommer efter den metodologiske naivisme? Giver denne metode et bedre udgangspunkt for kritik, herunder selv- og civilisationskritik, end en mere *old school*-skeptisk kritik?

Et spørgsmål af en anden art går også på tværs. Det er svært for mig at stille det som andet end et ledende spørgsmål – som jeg selv ville svare ja til. Men det er jo ikke sikkert, der er enighed om det. Det lyder: Kan man sige, at de, der taler *for* verdener i flertal, lægger vægten på det etnografiske i det samlede antropologiske projekt, altså den empiriske del, og det, vi gør, når vi møder de andre og det andet derude, og at de, der taler *mod* forskellige verdener omvendt lægger vægten på den generaliserende, antropologisk teoretiserende side? Er *for-*

siden i så fald ikke forudsætningen for *mod*-siden, så den ene i virkeligheden ikke kan være uden den anden? Jeg hører ikke for-siden afvise det universalistiske projekt, der søger viden om menneskeheden som sådan. Er det dermed bare vejene dertil, der er forskellige? Den ene position hævder, at vejen bør gå ad dybe stier ind i de radikalt anderledes verdener for, med redskaber hentet herfra, at lade sine teorier udvides og fornyes ved at blive tvunget ind i andre baner af de verdener, man møder. Men her vil *mod*-siden vel ikke afvise etnografien og det radikalt anderledes som baggrund for den universalistiske bestræbelse?

At hente begreber fra dem derude gennem sin etnografi ser jeg som en fastholdelse både af antropologiens universalistiske bestræbelser og af dens kritiske position, som indebærer, at man er radikalt præmisangribende og dermed civilisationskritisk. Er der nogen, der er imod det?

En anden tanke, der rejste sig under debatten, var, om det er et opgør med selve repræsentationstænkningen, den såkaldte ontologiske vending har gang i. Og for lige at give det spørgsmål en polemisk drejning: Er der noget generationsopgør i det hele? Kommer det måske fra en generation, der er opfostret med repræsentationsdebatten og har brug for at begå et forældremord – som så kommer til at gå ud over selve de sagesløse repræsentationer? Er de usynlige fædre og mødre bag opgøret i så fald Clifford og Marcus, Rabinow og Crapanzano, Said, autoetnografien og den feministiske antropologi, samt den subjektorienterede vulgærfænomenologiske „*approach*“ fra 1980'erne og et godt stykke frem, for ikke at sige helt frem til nu? Og er vi i så fald bare ude i en naturlig dialektisk udvikling? Eller er der virkelig tale om det store spring fremad?

Og endelig: Når Morten P. i sit indlæg siger, at antropologiske spørgsmål altid er ontologiske *og* altid epistemologiske, hvad ligger der så i det? Hvis de altid er begge dele, betyder det så, at repræsentationerne holder op med at være repræsentationer, så den måde, vi repræsenterer verden på, er den måde, den *er* på? Selv med en dyb respekt og stor interesse for den materialitetsteoretiske „vending“ (har vi nu sådan en?) med dens opmærksomhed på tegnenes materialitet og kritik af den saussurske dualitet, vil jeg alligevel mene, at hvis skellet mellem repræsentation og repræsenteret ophæves, afskærer vi os fra en hel del nødvendig dybdeboring i, hvordan folk ikke bare lever i verden, men omgås den med magtspil og forførelser og betydningsdannelser og modstande, og jeg ved ikke hvad. Én ting er vel at erkende tegnenes materialitet, og at repræsentationer har virkninger i verden. Noget andet er radikalt at afskaffe forskellen mellem, hvad der er, og hvad der fremstilles. Hvis man ender dér, bliver der så ikke for meget, der (ontologisk) lukker sig om sig selv?

For at vende tilbage til udgangspunktet: Hvad skal ontologibegrebet gøre godt for? Kunne man med fordel erstatte det af et andet, ikke til erstatning af

kulturbegrebet, men til understregning af den radikale teoriudviklingsmetode, der ligger i at tage de anderledes verdeneres egne begreber alvorligt, sådan som Mauss gjorde det, da han udviklede sin teori om gaven ved hjælp af maoriernes begreb om gavens ånd, *hau*. Altså *hauificere* antropologien frem for at *ontologisere* den?²

ANDERS BLOK: Med Wittgenstein på kanten af antropologiens sprogspil?

Denne debat minder mig om Wittgensteins pointe om, at „mit sprog er min verdens grænse“, for den danser nemlig på grænsen af det antropologiske sprog. Jeg vil foreslå, at „vi’et“ i udsagnet betyder „vi antropologer“. Er det ikke et meget videnskabeligt og et meget etisk attraktivt projekt at tænke, at der uden for dette „vi“ er en mangfoldighed af verdener, hvortil vort sprog endnu ikke slår til?

Spørgsmålet udfoldet (eller måske rettere indfoldet): I en af de berømte aforismer fra sine *Filosofiske undersøgelser* siger Wittgenstein, at „hvis en løve kunne tale, ville vi ikke kunne forstå den“ (1971:283). Det er ganske omstridt, hvad Wittgenstein egentlig mente med dette udsagn. Ordet tale synes at implicere en sproglighed, som igen synes at udkaste (om ikke andet) *muligheden* for en gyldig oversættelse mellem menneske- og løvesprog. Så hvorfor forstår vi ikke den talende løve? Formentlig, siger Wittgenstein, fordi vi, som de mennesker vi nu en gang er, ikke forstår løvens livsform. Sproglige ytringer giver for Wittgenstein kun mening i relation til en konkret livsform, og en livsform giver kun mening som gentagne mønstre af situeret interaktion i og med en social og materiel (om)verden. Så langt vil jeg tro, at Wittgensteins løve taler til en antropologisk sund fornuft. At han så tendentielt tog *naturvidenskabeligt* fejl – al den stund, at biologer siden von Uexküll gennem stadig mere sofistikerede midler til interartslig oversættelse har bragt sig selv betragteligt nærmere tægers, løvers og hvalers livsformer (*Umwelt*²er) – er en anden sag, kun analogisk forbundet med mit ærinde her.³

Ligesom det ikke er helt entydigt, hvad filosofen Wittgenstein har ment med sin talende løve, er det ikke helt entydigt, hvad antropologer nutidigt kan ville mene med udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“. Denne pointe står – om ikke andet! – lysende klar efter dagens diskussion. Og ingen har mere elegant redegjort for dette fortolkningsmæssige mangefold end Kirsten Hastrup, som for hvert af disse ord – „vi“, „bebor“, „mangfoldige“, „verdener“ – så at sige åbner sproget mod nye horisonter (tør man sige „nye verdener“?). Dette vel at mærke stadig

inden for rammerne af det situerede sprogpil: De danske ord åbner mod kristne, oldnordiske og middeltyske historiske forbindelser. Skulle japanske antropologer diskutere „verdener“ (世界), ville det føre i retning af de historiske forbindelser, som udgøres af „afgrænsede generationer“ af buddhistiske fortolkninger inden for et større kosmisk univers. Med den komplikation, at det japanske sprog ikke tillader flertalsformer af navneord (her: „verden“) – debatten ville så at sige være afgjort på forhånd, hvis den altså nogensinde kom i gang!“

Som sociolog befinder jeg mig på grænsen af antropologiske sprogpil. Formentlig af samme grund tog det mig lang tid at forstå, hvordan nogle antropologer i ramme alvor ville mene, at vi *ikke* bebor mangfoldige verdener? Her gik jeg og troede, at radikal forskellighed var antropologiens salt, og at det netop er denne ingrediens, sociologer mangler, disse underbemidlede daglejere i det selvfølgeliges (konge)rige? Først gradvis fik jeg blik for den ontologiske bjælke i øjet. Tidligere var ontologi mest noget, filosoffer havde. Nu synes antropologer enige om, at der findes en „ontologisk vending“ i deres fag. Pludselig får ellers uskyldige ord en række knap så uskyldige konnotationer i antropologers samtaler: Verden bliver til „virkeligheden“ eller endog den „virkelige virkelighed“. Vi bliver til „mennesket“ eller endog „menneskeheden“. Gamle debatter om kulturel relativisme gives endnu en omgang – på ontologiens regning.

Det forholder sig vel, som Wittgenstein sagde: Begreber er som lyset fra en lampe. Det falder skarpt nær lampen, men udtyndes gradvist til tussmørke, inden verden igen henligger i mørke. Måske ved filosoffer, hvad de mener med ontologi (også her har jeg min tvivl). Overført på antropologiens felt råder det begrebslige tussmørke. Ontologi er den nye antropologiske joker: for nogle en farlig åbning mod kulturel relativismens etiske forfald (Christian K. Højbjerg), for andre et våben i kampen for menneskers selvbestemmelsesret (Morten Nielsen). I én forstand har Kirsten Hastrup selvfølgelig ret: Udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ er i streng forstand meningsløst – *hvis* det altså vel at mærke fortolkes gennem et uspecificeret begreb om ontologi. Men jeg vil tillade mig at mene, at hun forsømmer at stille det næste spørgsmål: Hvordan kan et udsagn, der i en anden forstand er så indlysende *rigtigt*, pludselig blive meningsløst, blot fordi nogle antropologer har lånt et omstridt begreb (ontologi) fra filosofernes sprogpil?

En anden måde at stille det samme spørgsmål på kunne være: Hvordan skal begrebet ontologi specificeres *antropologisk*, for at udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ igen udtrykker en faglig sund fornuft? På dette punkt er det mit indtryk, at der hersker en ikke ubetydelig uklarhed i debatten. Den ene side af debatten (Højbjerg og Hastrup) synes at opfatte ontologi som et andet ord for kulturel essentialisme; en bekvem modstander. Den anden side opfatter, med Morten Pedersens udtryk, ontologi som „teorier om, hvad verdens

beskaffenhed er“, og de udkaster derpå en teori om en multipel virkelighed, der udkrystalliserer sig i et „intensivt mangfold af indbyrdes indfoldede verdener“. Indbyrdes indfoldede verdener er noget andet end indbyrdes diskrete kulturer – mere gensidig udveksling synes mulig og påkrævet her.

Måske kan man starte med at spørge: *Hvor* finder vi „indbyrdes indfoldede verdener“? Igen kan vi følge Morten Pedersens forslag, når han svarer: I *teorien* om, hvad verdens beskaffenhed er – altså nærmere bestemt i den *antropologiske* teori om verden som multipel virkelighed. Eller, mere præcist formuleret, al den stund antropologi er en gren af *empirisk* filosofi: i den gensidige indfoldning af antropologens teori om en multipel virkelighed og så den mangfoldighed af teorier om verdens beskaffenhed, som denne støder på hos sine informanter. Verdener er netop indbyrdes indfoldede (siger teorien), og antropologens møde med forskellige andre (ikke-antropologiske) verdener synes at udgøre selve sindbilledet på denne indfoldning.

Jeg tror, der kunne opnås en ikke ubetydelig afklaring af denne diskussion, hvis „vi’et“ i udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ fortolkes som „vi antropologer“. Som Kirsten Hastrup rigtigt siger: Vi’et er det kollektive subjekt, som er mere end én, men færre end alle. Hvem kan således tale på andres (og måske de Andres) vegne? Det kan dagens antropologer! Og: Det er vel rimeligvis antropologer (det kollektive subjekt), for hvem dagens udsagn er et problem? Måske kan vi oversætte udsagnet til noget a la: „Vi antropologer praktiserer en livsform, der bekender sig til at bebo mangfoldige verdener.“ Hermed nærmer vi os vel faglig sund fornuft?

Den filosofiske gift i ordet ontologi er selvfølgelig stadig ikke helt forduftet – for hvad kan dette vi, antropologien, egentlig mene med „mangfoldige verdener“? Eller med Kirsten Hastrups udtryk: Hvordan skelner man mellem forskelle, altså her mellem gensidigt indfoldede verdener? I første omgang er det fristende at vende spørgsmålet om: Hvis der nu kun er én verden, betyder det så, at der – diverse symbolske fremtrædelser til trods – reelt ikke *er* nogen (betydningsfulde) forskelle at skelne imellem? I gamle dage var det vel netop dette problem, som ordet „kultur“ løste for antropologer? Men det har vel også vist sig vanskeligt, måske stadig vanskeligere, at skelne mellem kulturer. Så hvilke forskelsbegreber har antropologer snart tilbage? Praksisser? Livsverdener? Men hvordan skelne mellem *dem*?

Ét fejltrin her, og hele kulturessentialismens rædselskabinet kommer væltende! For mig at se sker dette for Morten Nielsen, når han forsvarer en „radikal essentialisme“, hvor kulturelle fænomener udfolder sig selv og dermed så at sige *er* deres egen analyse. Dette synes værre end posthumanisme: Er der ikke her tale om en „postantropologisk“ verden, ikke ulig Leibniz’ univers af selvberoeende

monader, men nu uden nogen Gud (eller antropologer) til at forene dem? Må „ontologiserende“ antropologer som Nielsen og Pedersen så ikke tage skridtet fuldt ud og begynde at opfatte sig selv som en art shamaner, der netop formår at springe rundt mellem tendentielt adskilte verdener? Antropologer som ontologiske grænsegængere; en værdig aftager, vil jeg mene, til forestillinger om antropologer som kulturelle brobyggere.

Personligt tror jeg, at der er en tredje mulighed, og denne mulighed kræver en yderligere indfoldning, det vil sige begrebslig begrænsning, af ontologi som antropologisk teori. Det handler om at lukke noget af den filosofiske luft ud af begrebet og lukke noget mere natur(videnskab) ind. På kort formel: Ontologi er vel kun antropologisk interessant, for så vidt det hjælper antropologer til, som en hypotese, at multiplicere den natur – den *forestillede* (ikke naturvidenskabelige!) mononatur – som er kulturbegrebets moderne tvilling?⁴ Ontologi er, så vidt jeg kan se, simpelthen en antropologisk teori om *multinaturalisme*: Begrebet tillader os at sige, at animistiske amazonindianere bebor en anden verden (en anden „naturkultur“, om man vil) end naturalistiske evolutionsbiologer i Cambridge (som igen bebor en anden verden end mange af os andre). Er disse verdener gensidigt indfoldede? Ja – i hvert fald når folk som Philippe Descola og Eduardo Viveiros de Castro har gjort noget af det nødvendige forarbejde.

For mig at se kan teorien om multinaturalisme sagtens klare sig uden begrebet ontologi, som slæber rundt på en al for tung filosofisk bagage. Igen kan Wittgenstein måske komme til undsætning, når han stilfærdigt bemærker, at „mit sprog er min verdens grænse“. Når vi’et i „vi bebor mangfoldige verdener“ betyder „vi antropologer“, bliver det tydeligt, at vi (jeg tillader mig nu at inkludere mig selv) med ontologi danser på det antropologiske sprogs grænse i en tid, hvor „kultur“ og „natur“ ikke længere kan tages for givet som begrebslige ressourcer. Er „ontologi“ det rigtige ord her? Næppe. Men heldigvis er det også mest en plads-holder for det virkelige arbejde, som består i den begrebslige opfindsomhed og kreativitet, som Pedersen og Nielsen så rigtigt betoner – og som antropologer og deres informanter er *fælles* om!

Kort sagt: Er ontologi ikke blot en antropologisk teori, en produktiv hypotese, som tillader antropologen at tage den værste gift ud af kulturbegrebet og dets tvilling og dermed stille spørgsmålet: Hvor *er* vi (og de), når vi (og de) ikke længere er i (mono)„naturen“? I så fald betegner ontologi et antropologisk erkendelsesprojekt, som dårligt nok er begyndt endnu. Ikke underligt, hvis der råder en del begrebslig tusmørke. Men den grundlæggende indsigt synes uomgængelig og vigtig: Hvis sproget markerer den antropologiske livsforms grænse, er det så ikke et meget videnskabeligt – og et meget etisk attraktivt – projekt at tænke, at der uden for dette „vi“, er en mangfoldighed af verdener, i forhold til hvilke vore vante begreber endnu ikke slår til?

HEIKO HENKEL: Hvad kan „mangfoldige verdener“ gøre for os?

Ideen om, at vi bebor mangfoldige, eller mange, verdener, er uholdbar, blandt andet på grund af to tidsregistre, nemlig på den ene side det historiske tidsregister og på den anden side et „evolutionært“ tidsregister, som peger på, at vi som „organismer“ hele tiden er i udveksling med omverdenen. Det er antropologiens opgave at finde ud af den udveksling, individer har med omverdenen, og dette projekt bliver undergravet med Morten og Mortens position.

Metaforen, de „mange verdener“, som står i centrum for debatten her, er et gammelt motiv i antropologien. Det er blevet brugt på mange forskellige måder og med forskellige formål, men ofte viser det tilbage til antropologiens rødder i den romantiske tradition. I dette tilfælde står de „mange verdener“ som en metafor for romantikkens ambivalente længsel efter at blive et med sin verden – med sin kultur, sit samfund. I modsætning til oplysningens universalisme var det romantikere som Herder, som insisterede på, at mening bliver konstitueret i sproget, og at sproget tilhører en bestemt og afgrænset kultur. Men også for mange, som er tiltrukket af denne tradition, eksisterer samtidig med denne længsel erkendelsen af, at denne absolutte identifikation ikke er til at opnå i vores egen alt for komplicerede tilværelse. Formentlig derfor har antropologer og andre ofte projiceret denne længsel over på andre, tilsyneladende mere oprindelige verdener (det durkheimske traditionelle samfund), hvor identitet stadig kan opnås som identitet med ens verden. Også i vores tilfælde ligger metaforens styrke – og måske kan vi endda sige dens sandhed – i, at den afspejler den fælles erfaring, at vi sommetider aner, hvad det ville betyde at blive aldeles ens med vores verden. Eller i hvert fald den erfaring, at vi sommetider møder mennesker, som tilsyneladende ser, føler og kender virkeligheden så anderledes fra den måde, vi gør, at vi fornemmer, at de må bebo en verden helt forskellig fra vores egen. Formentlig vil fortalerne for tesen ikke være særligt tilfredse med at se sig indskrevet i den romantiske tradition. Og de kan med rette påpege, at tesen, vi diskuterer her, handler om *mangfoldige verdener frem for mange*, og at „mangfoldige“ har nogle andre, endda modsatte, implikationer end „mange“. Til begge indvendinger vil jeg dog sige, at givet begrebets mange mulige betydninger, må det være i metaforens brug, at dens betydning manifesterer sig.

Jeg begyndte med at kalde begrebet de mange/mangfoldige verdener en metafor – og at gøre det vil sige at placere tematikken om de mange/mangfoldige verdener i sproget. Det vil sige, at om vi hævder, at der „er“ eller „ikke er“ forskellige verdener, afhænger det først og fremmest af, om vi fremhæver, at sociale aktører agerer i overensstemmelse med en lokal logik inhærent i en bestemt „verden“, eller om vi fremhæver et universelt felt af relationer. Denne tilgang ser dog ud

til at være i modsætning til den måde, hvorpå vores to proponenter ser tingene. Hvis jeg forstår indlæggene korrekt, foreslog proponenterne af „mangfoldige verdener“-tesen at bruge verdensbegrebet ikke-metaforisk. Dette giver deres tese en vild og dramatisk drejning – men gør det også svært at gå i dialog med den på en konstruktiv måde. De følgende tre klynger af spørgsmål prøver at skabe basis for en sådan konstruktiv dialog.

Det mest oplagte spørgsmål til forsvarerne af „mange verdener“ er måske at spørge, i hvilken rumlig forstand vi skal forestille os de mange verdener og deres forhold til hinanden. Men tesen om de mange verdener rejser også spørgsmålet om den temporalitet, som ligger bag tesen. Skal vi virkelig forstå det sådan, at enhver „verden“ er blevet konstitueret, udvikler sig og forbliver uafhængigt af de andre verdener? Eller skal vi bare forstå det som en „relativ“ uafhængighed? (Og hvis det er tilfældet – hvad er så forskellen fra den gængse metaforiske brug af „verden“?).

Hvis vi så prøver at forestille os forskellige verdener, som ikke deler en fælles tidslig ramme – hvordan forestiller vi os så, at magtfulde strukturer kan gå på tværs af disse verdener? Bemærk, at proponenterne påstår, at der ikke er tale om, at folk forstår deres *fælles* verden forskelligt – men at de bebor *forskellige* verdener. Afspejler den sociale organisering af disse verdener så magtforhold, som forbliver internt i disse verdener – eller forhold, som kan række ud over dem og ind i et delt univers? Og videre, er der magtformer, som gør det muligt for beboere af den ene verden at besøge og kolonisere de andre verdener? Og hvorfor kan vi så påstå, at disse beboere og magtforhold tilhører den „oprindelige“ verden, men ikke de nye kontekster?

Endelig er der en del politiske spørgsmål. Det første, jeg vil stille, er spørgsmålet om, hvordan det at producere nye begreber *i sig selv* – noget, som de to Mortener fejrer som centrum i deres antropologiske projekt – kan siges, med Morten Pedersens ord (s. 39), at producere „ønskværdige“ politiske effekter.

Det andet spørgsmål angår påstanden om det særlige antihumanistiske væsen ved „mangfoldige verdener“-tesen. Det ville være spændende at høre mere om, hvordan den neo-ontologiske fraktion forstår deres relation (eller åbenbart ikke-relation) til de mere etablerede antihumanistiske traditioner i antropologien. For mig ser det ud, som om dét, indlæggene tilbyder som alternativ til den universalistiske humanisme, snarere er en slags indhegnet humanisme. Hvis vi skal tage de forskellige ontologier radikalt seriøst, som begge Mortenerne argumenterer for, og acceptere vores informanternes viden om deres verdens essentielle væsen – er det så ikke en naturlig følge, *at også vi* kender vores verden og dens essens lige så godt, som de kender deres? Og selvom vi følgelig ikke kan kende til menneskehedens essens (den humanistiske påstand), ser det ud, som om neo-

ontologerne kender til ontologien – og endda essensen – af deres egen lokale humanitet. Det er formentlig ikke, hvad de to Mortener har i tankerne. Men hvordan kan neo-ontologen overbevise et skeptisk (yes!) publikum om, at han tager sine informanternes ontologiske påstande „radikalt“ alvorligt og samtidig forbliver åben for den konstante reevaluering af de betingelser, som genererer *hans egne* forståelser af verden, hvilket vel er målestokken for en reflektiv samfundsvidenskab?

Det sidste spørgsmål, jeg vil stille her, og det, som egentlig opsummerer alle de foregående, er: Hvorfor? Hvad er det konkret, vi kan se, når vi postulerer eksistensen af mange, eller mangfoldige, verdener? I sidste ende er det antropologiske spørgsmål vel ikke, om vi bebor eller ikke bebor forskellige verdener, men hvad dette perspektiv gør det muligt for os at se, og hvordan det, vi ser, sætter os i stand til at intervenere i den verden, vi nu lever i.

ASGER FIHL SIMONSEN, TOKE KYED AMLUND, LARS RØMER, ASTRID GRUE OG CHRISTINA VEGA: Rejsen til planeterne M&M

Da bidragsyderne til dette indlæg forlod Christian Hansen Auditoriet efter debatarrangementet „Vi bebor mangfoldige verdener“, var det med fornemmelsen af at have fået et glimt ind i Morten Axel Pedersens og Morten Niensens radikalt essentialistiske projekt – et lysglimt fra planeterne M&M.⁵ Vi fik en forsmag på en – tilsyneladende – forsømt tilgang til det antropologiske projekt, hvori begreber som posthumanisme, radikal essentialisme og virkeligheden som matrjosjkaagtigt indfoldne og multiple verdener blev præsenteret. Som studerende, nogle nyligt hjemvendt og andre på vej på feltarbejde, forlod vi arrangementet med lysten til at komme med på hele rejsen til planeterne M&M. Vi vil gerne lære at være „laterale astronauter“ på den slags rum- og tidsrejseprojekter, de to herrer har tegnet konturerne af. Vores spørgelyst går derfor især på, hvordan de teoretiske overvejelser omkring radikal essentialisme kan anvendes metodisk både før, under og efter feltarbejde.

Med dette indlæg beder vi M&M om at specificere, hvordan deres metodiske tilgang til det antropologiske projekt ser ud. Vi ønsker hverken at kritisere eller kommentere forsvaret af eksistensen af multiple verdener i de to herrers forståelse, men i stedet at blive klogere på, hvordan man helt konkret udfolder den metodiske del af den tilgang, de to proponenter lægger frem.

Her mener vi, at relativt simple hv-spørgsmål til M&M kan bringe os et godt stykke ad vejen til at forstå og operationalisere radikal essentialisme. Vi tager særligt

afsæt i: *Hvad, hvor, hvordan, hvem og hvornår*. *Hvorfor* har vi fundet forholdsvis godt beskrevet i kritikken af kulturalisterne (Holbraad i Venkatesan 2010).

Hvad er der især grobund for at studere på en radikal essentialistisk måde? Tilgangen portrætteres ofte som en modbølge mod praksisteorien og dens potentiale for studier af dominansformer. Kan den radikale essentialisme også siges at have favorable studieemner? Det kunne for eksempel være bureaukratiske arbejdsgange, immaterielle rettigheder, politik fra et ikke-center-periferi-perspektiv eller bevægelser, tendenser, strømme, mode, design eller tid. Med andre ord, er radikal essentialisme et værktøj, der er særligt brugbart i forhold til bestemte områder og tematikker, eller er det et værktøj af hel generel anvendelighed?

Hvor i den geografiske verden er tilgangen særligt relevant? Er det både ude og hjemme? Tilgiv os, at dette spørgsmål er lidt uretfærdigt, idet det tegner en alt for velkendt geografisk defineret verden op. Vi forstår, at radikal essentialisme handler om formidlingen af anderledeshed, og at det ikke implicerer en stærk korrelation mellem geografisk afstand og anderledeshed. Vi forstår det ligeledes sådan, at det snarere er et metodologisk udgangspunkt, end et ontologisk udsagn om verdens beskaffenhed. At vi alligevel spørger på denne geografiske måde, skyldes måske, at der faktisk synes at være en stærk tradition for at henvise til store ontologier af nærmest kontinental karakter. Her tænker vi især på de mange henvisninger til Viveiros de Castros og Marilyn Stratherns (Jensen et al. 2011; Viveiros de Castro 1998) skrivelser omkring forskellige „makro“ontologier, der omtales som euroamerikanske, indianske og melanesiske. Ifølge Morten Axel Pedersen bebor en postmand på Fyn og en sandsigerske i Mozambique dog ikke nødvendigvis mere forskellige verdener, end Morten Axel Pedersen selv og Kirsten Hastrup. Vi ser meget frem til at følge, hvordan man metodologisk udfører et radikalt essentialistisk studie „herhjemme“.

Hvordan går man radikalt essentialistisk til værks? Vi rejser dette spørgsmål med tanke på, at vi især finder det særligt udfordrende at forestille os, hvordan man anlægger en radikalt essentialistisk tilgang ved studier „herhjemme“. Dette kan skyldes, at det som nævnt oftest er mere radikalt iøjnefaldende anderledesheder, der fremhæves i forbindelse med denne tilgang.

Kan det tænkes, at fundamentale begreber fra „vores verden“ såsom agens og krop-sjæl-dualisme udgør den knap overstigelige mur, de radikale essentialister spiller deres bolde op ad, og som gør dem i stand til at vise, at denne og hin verdens beskaffenhed er radikalt anderledes end vores? Skal man med den radikale essentialisme helt bryde med disse kernebegreber og via begrebslig kreativitet lade sig føre ind i verdener med radikalt anderledes ting og begreber? Med studier af det anderledes i form af *pulvermagt* (Holbraad 2007) eller *dividual* (Strathern 1988) diskvalificerer den radikale essentialisme så ikke „vores“ virkelighed og

begrebsverden som studieobjekt? Hvis nej, hvordan udvælger man sig så andre begrebslige verdener at spille „vor egen“ op imod?

Kort sagt, hvordan kan radikal essentialisme hjælpe studerende med at planlægge feltarbejde, det vil sige lokalisere og identificere det eller de centrale studieobjekter, det anderledes, det kendte og det interessante?

Hvem skal sikres ontologisk selvbestemmelse, og ud fra hvilke etiske kriterier udvælges de? Det må vel være de anderledes, der ikke kan indfanges med vores begreber. Men hvem er de så anderledes i forhold til? Er det tilstrækkeligt, at de blot er anderledes fra os? Hvis det sidste er tilfældet, hvem er så vi? Kunne det tænkes, at vi i et faktisk ofte er dem, vi egentlig gerne vil kritisere: praksisteoretikere, biologer, fænomenologer osv.? Så hvem er hvem, og hvem kan man sætte fokus på allerede i planlægningsfasen af det antropologiske projekt?

Hvornår i den antropologiske praksis går man radikalt essentialistisk til værks? Det, som debatten mest, hvis ikke udelukkende, har kredset om, er situationerne i felten, hvor man støder på noget anderledes, og situationerne siden, når man skal vælge, hvordan man vil formidle det antropologisk. Men hvor arbitrært er dette møde med anderledesheden, og er det ikke ofte et resultat af grundig planlægning? Det er altså også et spørgsmål om tilgangens tidslige grænser og placering i den antropologiske praksis. Hvor skarp kan man være i planlægningen af et feltarbejde i forhold til at pege på de anderledesheder, man vil sikre ontologisk selvbestemmelse? Dette er ikke mindst relevant for den studerende, der udformer en synopsis til sit første feltarbejde, hvor kendskabet til feltens finurligheder alt andet lige er begrænset.

En anden refleksion går på, hvor skarpt dette med fordel kan specificeres i det øjeblik, man ønsker at søge forskningsmidler til et projekt. Hvordan formidles der – på etisk forsvarlig vis – om et projekt, der er inspireret af den radikale essentialisme, til en ikke-antropologisk omverden? Og hvor tidligt i et sådant projekt kan man tænke brugen af andre folks ontologiske selvbestemmelse i forhold til at udfordre eksisterende (naturvidenskabelige, teologiske eller antropologiske) teorier om verdens beskaffenhed og kategorisystemer herhjemme?

Hvad så med feltarbejdet? Hvordan afgrænser man sin felt, udvælger sig de primære metoder og holder fokus i felten? Det kunne man vel gøre ved hele tiden at være opmærksom på det anderledes, det forskellige og det nye, ved hjælp af sammenligning, sådan som Morten Nielsen nævner. Men sammenligning med hvad og hvem? En af konsekvenserne af den radikalt essentialistiske tilgang synes at være en accentuering af, at analysearbejdet allerede starter i felten, da man faktisk allerede dér indsamler teorier. Der er et data- og teorikollaps. Kort sagt: Hvordan og hvornår går man i gang med at gå radikalt essentialistisk til værks i den antropologiske praksis fra en indledende undren til planlægning, ansøgning, feltarbejde, analyse og formidling?

Det er vores forhåbning, at vi med svarene på disse spørgsmål får opridset en forståelig rejseplan, der gør det lettere for de helt eller delvist uindviede at tage del i og få etnografisk adgang til mangfoldige verdener. Imens vi undersøger, hvilke destinationer vi kan rejse til, og hvordan vi kommer derhen, funderer vi mere grundlæggende over, hvad der mon findes på planeterne M&M. Hvem ved, måske viser der sig at være en klar omsættelig metodologi og en teori om verdeneres mangfoldige beskaffenhed?

MORTEN NIELSEN: Respons

„Hvad skal ontologibegrebet gøre godt for?“ spørger Inger Sjørlev polemisk i sit velskrevne indlæg. Sjørlev overvejer, om ikke man med inspiration fra Marcel Mauss' studier af maoriernes begreb om gavens ånd burde „*hauificere* antropologien frem for at *ontologisere* den“ for derved at understrege den „radikale teoriudviklingsmetode, der ligger i at tage de anderledes verdener egne begreber alvorligt“. For at kunne diskutere Sjørlevs sidste overvejelser kan vi med fordel skæve til Heiko Henkels indlæg for derigennem at reformulere og præcisere Sjørlevs første polemiske spørgsmål. Henkel spørger således, hvad det konkret er, vi kan se, „når vi postulerer eksistensen af mange, eller mangfoldige, verdener“. Og han fortsætter: „I sidste ende er det antropologiske spørgsmål vel ikke, om vi bebor eller ikke bebor forskellige verdener, men hvad dette perspektiv gør det muligt for os at se, og hvordan det, vi ser, sætter os i stand til at intervenere i den verden, vi nu lever i.“ Her vil mit umiddelbare svar være todelt: (1) Med ideen om mangfoldige verdener skabes heuristisk en spekulativ afstand mellem forskellige perspektiver eller positioner i konstant indre og ydre bevægelse. (2) Igennem den (spekulativt!) etablerede afstand anes en andethed, der er tilstrækkeligt anderledes og bevægelig til ikke at kunne reduceres til blot at udgøre en af mange kulturer (hvilket ville reducere „mangfoldige verdener“ til en omformuleret kulturel relativisme), men som samtidig kan relateres til antageligt „velkendte“ verdener på meningsfulde om end ofte paradoksale måder. Det er disse to punkter, jeg nedenfor vil udfolde mere udførligt og derigennem forsøge at respondere på flere af de interessante og tankevækkende spørgsmål, som både studerende og kolleger har stillet til Morten Axel Pedersens og mit eget indlæg. Det vil være mit overordnede argument, at en antropologisk tilgang baseret på ideen om mangfoldige verdener indeholder et særligt kritisk potentiale, der åbner op for at se „alternativet“ til det bestående som en mangfoldighed af delvist overlappende virkeligheder, der konstant forskyder og forskubber sig i forhold til hinanden.

Mod slutningen af mit indlæg vender jeg tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt ideen om mangfoldige verdener skal forstås udelukkende som en udfoldning (eller indfoldning, om man vil) af den såkaldte „ontologiske vending“ inden for antropologien, men lad mig indledningsvis svare Sjørlev, at den tilgang, som jeg og Morten Axel Pedersen i denne debat er eksponenter for – om vi så kalder den et forsvar for den ontologiske vending eller ideen om mangfoldige verdener – netop ikke „ontologiserer“ antropologien, hvis det med denne antagelse hævdes, at socialt liv reflekterer adskilte, men internt sammenhængende, kulturer forankret i visse relativt stabile værensprincipper. Snarere skal ideen om mangfoldige verdener ses som en heuristisk metode, der spekulativt manifesterer sig som analytiske „kiler“ indsat mellem forskellige kulturelle formationer i bestandig bevægelse. Fra dette perspektiv er det derfor ikke tilstrækkeligt udelukkende at „hauificere“ antropologien gennem etnografiske begreber (eller „etnografiske teorier“, som det foreslås af det nyligt etablerede tidsskrift *HAU: Journal of Ethnographic Theory*). Når den spekulative afstand (altså ideen om de „mangfoldige verdener“) underordnes begrebsrammer, der ideelt set favner mere end sig selv (for eksempel ideen om gavens ånd, som den udtrykkes gennem maoribegrebet *hau*), holdes begrebet fast som en mulig overordnet fællesnævner, der erstatter bevægelige andetheder med ubevægelige ensheder.

Mytisk andethed

På nuværende tidspunkt står det sandsynligvis læseren af denne debat klart, at den tilgang, som Morten Axel Pedersen og jeg plæderer for, bærer på en klar ambition om at udvikle nye antropologiske begreber, der er indfoldet i, snarere end på afstand af, de etnografiske virkeligheder, vi studerer. Jeg må derfor indledningsvis takke de øvrige bidragsydere, både kolleger og studerende, for at tage denne ambition alvorligt og bidrage til en mere mangfoldig begrebsverden, der på udfordrende måder forsøger at afvikle afstanden mellem analyse og etnografi. Således spørger Anders Blok som afslutning på sin kritik af ideen om „radikal essentialisme“, om ikke Morten Axel Pedersen og jeg som „*antropologiske grænsegængere*“ må begynde at opfatte os som „*shamaner*, der netop formår at springe rundt mellem tendentielt adskilte verdener“ (min kursivering). Ud over at jeg naturligvis hellere end gerne tilslutter mig Bloks potente beskrivelser af Mortens og mit forehavende, peger han med disse formuleringer samtidig på et centralt aspekt af nærværende tema. Hvis vi holder fast i Bloks foreslåede begreber, involverer shamanisme som bekendt evnen til at bevæge sig mellem ontologisk forskellige perspektiver, for eksempel menneskenes, dyrenes eller åndernes (Viveiros de Castro 2007). Med den shamanistiske praksis etableres

der en form for „transversal dialog“ mellem perspektiver, der i udgangspunktet ikke lader sig oversætte. En primær udfordring for shamanen består derfor i at korrelere de forskellige perspektiver uden dog at forudsætte, at de kan forenes eller endsiges forstås ud fra et fælles ontologisk princip (Pedersen 2011a). I en nyligt udgivet artikel har Ghassan Hage (2012) bemærket, at kritisk antropologi netop minder om shamanistisk praksis ved på tilsvarende vis at fremmane en ofte foruroligende opmærksomhed over for de samtidigt eksisterende, men dog radikalt forskellige verdener, der gennem shamanen indlejres i hinanden som virtuelle mulighedsrum. Således „hjem søges“ den for antropologen velkendte verden af mangfoldige former for andethed, der synes at tilbyde nye og hidtil ukendte tilblivelsesformer. „At være andet end det, vi er,“ hævder Hage, er derved „ikke blot konceptuelt muligt. Det er konkret [*materially*] muligt, da vi allerede bebor en sådan andethed“ (op.cit.301).

At være „andet end det, vi er“, indebærer imidlertid ikke nødvendigvis en forening med eller indlemmelse af de andetheder, vi med Hages ord „hjem søges“ af. Ligeledes kan mangfoldige og eventuelt sidestillede verdener ikke i udgangspunktet dimensioneres ud fra et tredje perspektivs konsistente og ekstensive skala. Forholdet mellem mangfoldige verdener skal snarere forstås ud fra den præcise og tilstræbte form for adskillelse, der gør det muligt overhovedet at betragte kulturelle formationer som bevægelige andetheder. I sin analyse af Lévi-Strauss' teori om den „kanoniske myte“ hævder James Weiner (n.d.), at myter skal forstås som „et andet sprog“ i sproget, idet de oversætter betingelserne for socialt liv til særegne interne principper. Der er nærmest uendelige muligheder for metaforiske substitutioner, hvorfor enhver myte reelt er en myte om sig selv, der ikke kan afkodes blot som en metaforisk kommentar til eller refleksion over den omkransende sociale verden. Det er på tilsvarende vis, at vi bør betragte vores begreb om mangfoldige verdener, der forholder sig til hinanden gennem interne forskydninger og eksterne afstande. Her kan vi igen vende tilbage til Sjørlev, der i sit indlæg diskuterer min beskrivelse af kosmologi i Mozambique og navnlig forholdet mellem forfædrenes synsevne og verdens sande udstrækning. Sjørlev spørger, om det er „en anden verden end den, de, der har andre forfædre, bor i? Bor vi (vesterlændinge, der udforsker de andres verdener) så i den verden, *vores* forfædre lader os se [...]?“. Om end „kosmologisk sigtbarhed“ uden tvivl er et interessant emne at udforske også i en vesteuropæisk kontekst, vil jeg mene, at Sjørlev med sit komparativt funderede spørgsmål netop ikke forholder sig til den mozambiquiske etnografi som fundamental andethed. Ved at gøre den „kosmologiske sigtbarhed“ til et potentielt fælles vilkår forholdes det konkrete etnografiske fænomen uvægerligt til en ekstern skala, der, så at sige, ordner og dimensionerer dets egenskaber ud fra dets mulige lighed med andre tilsvarende

fænomener. Den Anden (her den mozambiquiske sandsigerske) betragtes derved som et andet subjekt snarere end et radikalt *anderledes* subjekt (jf. Viveiros de Castro 2003), hvilket minimerer mulighederne for at forstå os selv som „andet end det, vi er“, netop fordi udgangspunktet for begge perspektiver forudsættes at være det samme. Ikke ulig mytens figurer, der kendetegnes ved de egenskaber, som det omkransende sociale univers *ikke* besidder (Weiner n.d.), karakteriseres de perspektiver og positioner, der kommer til syne som aktualiseringer af mangfoldige verdener, af deres forskellighed. Som Deleuze har forklaret, handler dette grundlæggende om at lade det udtrykte eksistere kun som sig selv (udtryk) for derved at blotlægge den etablerede unikke andethed netop *som* andethed (Deleuze 1994:261). Sat på spidsen kan det fra dette perspektiv hævdes, at et givent etnografisk fænomen indeholder den hele unikke verden, der føder det med mening. Hvor Blok i sit indlæg synes at være skræmt af denne spekulativt etablerede „radikale essentialisme“, mener jeg derfor, at vi med ideen om mangfoldige verdener forskyder vores egen (privilegerede) position netop ved at afdække de mulige andre verdener, der til enhver tid *kan* eksistere.

Alternative verdener

Man kan naturligvis spørge, om ikke et sådant analytisk greb i udgangspunktet gør det umuligt at etablere en analytisk afstand netop ved strategisk at sammenblande epistemologiske og ontologiske forhold. Ved at definere en unik verden på baggrund af for eksempel „kosmologisk sigtbarhed“ synes der at blive trukket blivende transversale forbindelseslinjer mellem en konceptuel ramme og det etnografiske fænomen, denne lader komme til syne. Her er det imidlertid afgørende at fastsætte, hvordan disse forbindelseslinjer slynger sig om det etnografiske fænomen. Jeg vil således hævde, at denne konfiguration (altså etablering af analytisk afstand gennem sammenblanding af epistemologiske og ontologiske forhold) skal forstås indefra og ud snarere end i forhold til „eksterne“ skalaer (jf. Nielsen 2012). Fra det perspektiv, som Morten Axel Pedersen og jeg plæderer for, vil et etnografisk fænomen som for eksempel „kosmologisk sigtbarhed“ etablere en form for „endoanalyse“, der indfolder, snarere end er på afstand af, sin egen teoretisering. Hvor jeg indledningsvis og prøvende nærmer mig den etnografiske andethed med egne begreber (Lars Højer), er det i sidste instans andetheden, der indfører sig i begrebet og føder det med ny betydning. Derved etableres en skælvende afstand mellem det „nye“ begreb og den ligeledes transversalt sammenblandede ontologiske og epistemologiske referenceramme, der indledningsvis forekom at være dets definerende kontekst. Uden at fornægte udgangspunktet (som vi kunne kalde antropologens undren) opløses den intime

relation hertil *indefra* i det øjeblik, den unikke andethed kan siges at eksistere primært i kraft af sine forskydninger i forhold til en (epistemologisk og ontologisk) omverden. Sagt med andre ord er etnografisk andethed altid netop dette i forhold til noget, det ikke er, eller som det, så at sige, skævvrider på særligt gunstige måder. I sit indlæg antager Henkel, at ideen om mangfoldige verdener indebærer en „ikke-metaforisk“ forståelse, således at „enhver ‘verden’ er blevet konstitueret, udvikler sig og forbliver uafhængigt af de andre verdener“. I forlængelse af ovenstående mener jeg snarere, at styrken ved ideen om mangfoldige verdener kan aflæses af, hvorvidt de er anderledes nok til ikke at kunne reduceres til enhed, men med tilstrækkelige ligheder til at kunne „hjem søge“ os med deres anderledesheder.

Hvis vi for sidste gang vender tilbage til Sjørsløvs indlæg, kan jeg nu give en afsluttende respons på spørgsmålet omkring mulighederne for en universel (kosmopolitisk?) forståelse af forholdet mellem verdens sande udstrækning og kosmologisk sigtbarhed. Hvis vi (analytisk) betragter mozambiquisk „kosmologisk sigtbarhed“ som udtryk for en unik verden, vil en eventuel sammenligning få karakter af sidestillede alternativer snarere end tilstræbt forening af ligheder (jf. diskussionen af komparativ redundans i mit første indlæg). Det, der forener mangfoldige verdener, er dermed måderne, de forskyder sig fra hinanden på gennem de i etnografien indfoldede begreber. Når Henkel i sit indlæg spørger, „hvordan det at producere nye begreber *i sig selv* [...] kan siges [...] at producere ‘ønskværdige’ politiske effekter“ (s. 58), er svaret således så enkelt: Indspundet i etnografiske virkeligheder i permanent tilblivelse er begreber altid „mindre“ end sig selv (altså mindre end de fænomener, de foregiver at favne). Dermed indikerer begrebet det, der kun eksisterer som potentialer i sprækkerne mellem mangfoldige verdener.

Lad mig sluttelig – og kort – berøre forholdet mellem ontologi og mangfoldige verdener. Morten Axel Pedersen har i sit afsluttende indlæg præsenteret en detaljeret læsning af ontologibegrebets nuværende status inden for antropologien, og det er derfor ikke her nødvendigt at diskutere dets legitimitet yderligere. Det er imidlertid interessant, at både kolleger og studerende i overvejende grad synes at læse vores indledende indlæg som et overordnet (programmatisk) forsvar for den såkaldte „ontologiske vending“ i antropologien. Hvor jeg naturligvis hilser en kritisk diskussion af „den ontologiske vending“ velkommen, er det samtidig relevant at minde om, at radikal andethed ikke er et poststrukturalistisk begreb udtænkt af „ontologiserende“ antropologer (Blok) som Axel Morten Pedersen og jeg selv. Andethed er som bekendt et grundlæggende antropologisk studieobjekt, der imidlertid aftvinges ny betydning, når det relateres til andre begreber, såsom „ontologi“ og „mangfoldige verdener“, på nye og ofte uventede måder. Snarere end at fastlægge stabile værensprincipper (Sjørsløv) får vi med ideen om de

mangfoldige verdener en udpegning af bevægelige mulighedsrum, der opstår i spændingsfeltet mellem begrebet og den etnografiske virkelighed (Holbraad 2012). Så måske er forholdet mellem den „ontologiserende“ antropologi (for at parafrasere Blok) og en mere klassisk antropologi med fokus på (relativt stabile) betydningsstrukturer ikke ulig det ovenfor beskrevne forhold mellem velkendte og ukendte verdener, hvor sidstnævnte udpeger de potentielle tilblivelsesformer, hvorigennem vi kan blive „andet end det, vi er“.

MORTEN AXEL PEDERSEN: Respons

Indledningsvis vil jeg gerne takke for de udførlige skriftlige spørgsmål, Morten Nielsen og jeg har modtaget fra en række kolleger og studerende, og i øvrigt også takke de mange andre, der bidrog med skarpe indlæg under selve debatten. Såvel nærværende udgivelse som det arrangement, den udspringer fra, vidner om den ukuelige energi og smittende entusiasme, som Institut for Antropologis studerende udviser i disse år, og jeg er både stolt og glad over at have lov til at bidrage til den første af, hvad der forhåbentlig bliver en fast tradition for, årlige debatter på instituttet.

Og der er vitterligt noget at debattere. De øvrige indlæg i dette temanummer, samt flere andre igangværende såvel nationale som internationale debatter inden for faget, viser med al tydelighed (for nogle nylige eksempler, se Course 2010; Laidlaw 2012; Ramos 2012; Heywood 2012; Pedersen 2012a; Candea 2012; Candea & Alcayna-Stevens 2012; Walford 2012), at hvis der er noget, der kan sætte antropologers faglige følelser i spil og give anledning til endda særdeles animeret diskussion, er det den såkaldte „ontologiske vending“, der ofte (men ikke ubetinget korrekt i lyset af dens dybere ophav i den antropologiske faghistoriske muld) forbindes med antologien *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007b), som jeg selv bidrog til. For selvom temaet for debatten i maj 2011, som påpeget af Sjørlev i sit indlæg, på papiret ikke omhandlede det forkætrede ontologibegreb og visse antropologers (mis)brug heraf, kom selve debatten og spørgsmålene, som udsprang fra den (inklusive Sjørlevs egne), i høj grad til det.

Lad mig derfor starte med at slå én ting fast: „Ontologi“ henviser, i min og andre antropologers (herunder min gode ven Martin Holbraads) brug af dette begreb, IKKE til en essensmetafysik om verdens eneste, evige og absolutte væren („det virkelig virkelige“). Faktisk peger intentionen med vores påkaldelse af dette filosofiske begreb i just den modsatte retning end det transcendentale sandhedsideal i traditionel filosofisk essentialisme: Vi ønsker at plædere for en

opfattelse af etnografiske virkeligheder som værende i permanent tilblivelse og selvdifferentiering, hvilket fordrer en særlig „heuristisk“ metode, der gør, at de begreber og teorier, hvormed en givet etnografisk verden analyseres, kan forblive i kontinuitet med selvsamme verden (Pedersen 2011b; Holbraad 2012). Det kan diskuteres, hvorvidt ontologibegrebet udgør en velvalgt „pladsholder“ (som Blok udtrykker det) for dette radikalt konstruktivistiske projekt – for det er jo, hvad den ontologiske vending er, hvorfor projektet akkurat lige så vel kan kaldes „radikalt essentialistisk“ (mere herom nedenfor) – men det er nu en gang den hylde, hvor visse antropologer, herunder til en vis grad jeg selv, har lagt deres hat.

Det bringer mig til det første egentlige spørgsmål og kritikpunkt (eller rettere: det første sammenkog af flere delvist overlappende spørgsmål og kritikpunkter) rettet til Nielsen og mig, både eksplicit i de fem bundter af spørgsmål, vi har modtaget, og mere eller mindre implicit i flere af artiklerne i indeværende temanummer, herunder Sausdal og Vigh og Gad, Jensen og Winthereik. For et af de spørgsmål, der rejser sig i lyset af – indrømmer jeg til enhver tid gerne, men nu var det jo heller ikke mig, der redigerede den bog! – de til tider unødigt bombastiske udsagn om at „tage tingene alvorligt“ i introduktionen til *Thinking Through Things* (som om antropologer ikke altid har forsøgt at tage deres informanter alvorligt – se Pedersen 2011b:221-23; 2012a), er jo akkurat, hvad denne „stille revolution“ udgør en reaktion på, i faghistorisk lys. Er der tale om et generationsopgør med 80’ernes repræsentationsdebat og/eller *bleeding heart*-fænomenologerne fra 90’erne (som Sjørlev antyder), og hvilket forhold har selverklærede „ontografer“ (Holbraad 2009) som jeg selv til praksisantropologien (Simonsen et al., s. 59-62) og for den sags skyld til mere konventionelle antihumanistiske strømninger (Henkel)?

For nu at begynde bagfra er det korrekt, at den ontologiske vendings post-strukturalisme (for der er ingen tvivl om, at den udgør en afart heraf) ikke er identisk med traditionel Lévi-Straussk/foucaultiansk antihumanisme, om end den er tættere beslægtet hermed end med konventionel humanisme. Men, som jeg gjorde klart i debatten, så er den ontografiske metode – til forskel fra ANT-inspirerede, „posthumane“ tilgange repræsenteret blandt andet ved mine ærede kollegaer på IT-Universitetet og disses såkaldt praktisk ontologiske teoretiske inspirationskilder – for mig at se et middel mod en *mer-menneskelig* antropologi: en art „posthumanisme“, der tager menneskets potentiale og verdens foranderlighed mere alvorligt end de selverklærede humanister, som forbliver fanget i et stadig mere utidssvarende modernistisk verdensbillede.

Hvad angår den resterende del af spørgsmålet, tror jeg, at både Sjørlev og Simonsen et al. har fat i noget både sigende og afgørende, om end næppe helt i den forstand, de forestiller sig. For der er ingen tvivl om, at den ontologiske

vending kan ses som en delvist generationsbestemt reaktion på den – ville langt de fleste antropologer nok nå til enighed om i dag – overdrevet defaitistiske og navlebeskuende selvkritik, der kendetegnede faget i årene omkring Murens fald. Selv husker jeg stadig følelsen af skuffelse og frustration, da underviserne på første år på Moesgård i 1992, med henvisning til koryfæer fra den såkaldte repræsentationsdebat med alvorlige miner instruerede os i, at etnografiske tekster jo især handlede om etnograferne selv, og at antropologiens rolle derfor var kritisk at pille disse og andre hegemoniske repræsentationer af eksotiske Andre fra hinanden. En generel fornemmelse syntes at herske om, at faget hverken kunne eller burde producere egentlig „positiv“ viden om andre mennesker overhovedet, men var sat i verden for, „negativt“, at dekonstruere alle former for vidensproduktion om andre igennem kritisk (selv)refleksion. Et nødvendigt opgør med modernismens „store fortællinger“ og det positivistiske spøgelse, ja, men fremadrettet var det ikke. Fænomenologien, som vandt stigende fodfæste igennem 90'erne, fremstod som en kærkommen vej ud af denne solipsistiske suppedas og blev modtaget med kyshånd af de antropologer, der påbegyndte deres ph.d. i dette årti, jeg selv inklusive. Med sit fokus på det nære, det erfarede og det (inter)subjektive, som var teoretisk muliggjort af en Husserl-inspireret, epistemologisk parentessættelse af den ydre verden og muligheden for at skabe objektiv viden, blev det muligt igen at lave etnografiske studier, der ikke kun handlede om etnografen selv, men i stedet brugte dennes refleksion omkring sit feltarbejde som en kilde til viden om det sociale og dermed – om end dette sjældent blev sagt direkte, i hvert fald indtil Michael Jackson holdt sit indtog på Institut for Antropologi (af frygt for at påkalde de store fortællingers slumrende dæmon?) – om menneskets universelle væsen. Samtidig gik fænomenologiens skepsis over for det abstrakte og det teoretiske fint i spænd med det praksisteoretiske budskab, som praktisk talt alle antropologer havde konverteret til omkring 1980.

Det var i denne overordnede faglige kontekst, at den ontologiske vending opstod som en art teoretisk forskydning af – eller måske snarere et slags teoretisk parallelunivers til – fænomenologien. Begge projekter kan således betragtes som forsøg på at genetablere muligheden for en „positiv“ antropologi efter et årti med postmoderne autokritik uden dermed at glemme repræsentationsdebattens budskab om løbende refleksion omkring produktionen af egen og andres viden. Ligeledes deler de to tilgange en skepsis over for den logocentrisme, der har præget store dele af den moderne antropologi, siden den opstod i det 20. århundrede, og som ofte (om end ikke altid helt rimeligt) associeres med Lévi-Strauss' strukturalisme og Foucaults poststrukturalisme. Fra såvel et fænomenologisk som et „ontografisk“ perspektiv er der således enighed om, at antropologiens genstandsfelt (det vil sige sociale og kulturelle fænomener i ordets bredeste betydning) ikke kan reduceres

til en ansamling af „repræsentationer“, som udgør et mere eller mindre kohærent tegnsystem, som lader sig afkode med værktøjer importeret fra sprogvidenskaben. Men det er også her, i kritikken af logocentrismen generelt og specifikt af reduktionen af kulturelle udtryk til metaforiske ditto, at de to orienteringer begynder at bevæge sig i modsatte spor. Set ud fra den ontologiske vendings perspektiv består den logocentristiske antropologiske problem nemlig ikke partout i dens fokus på sproglige fænomener (hvilket omvendt er den fænomenologiske – og i øvrigt den aktør-netværk-teoretiske/pragmatisk-ontologiske position). Problemet er derimod, at logocentrismen – samt fænomenologerne på linje med Latour og andre ANT-folk – opererer med forsimplede antagelser om, hvad et begreb er, og hvad dets forhold til verden kan være. Det er disse to dogmer, ontografien er en „vending“ mod.

Med disse overvejelser angående den ontologiske vendings positionering i forhold til andre teoretiske strømninger når vi til et andet ofte fremført kritikpunkt mod dens udøvere, nemlig at disse kun går op i teori og derfor mangler metodeovervejelser. Som Simonsen et al. spørger med en undertone af velkendt og fuldt forståelig frustration: „Hvordan og hvornår går man i gang med at gå radikalt essentialistisk til værks i den antropologiske praksis fra en indledende undren til planlægning, ansøgning, feltarbejde, analyse og formidling?“ Grundlæggende må jeg her skuffe Simonsen et al.: Den ontologiske vending lader sig ikke oversætte til „en klar omsættelig metodologi“, i hvert fald ikke hvis man hermed forstår en forkromet plan for, hvordan man i en given forskningsproces, ved først at bevæge sig fra punkt A til punkt B og derpå videre til punkt C og så fremdeles, vil kunne opnå svar på et givet spørgsmål. Faktisk forholder det sig omvendt, ville jeg hævde: Snarere end at være et redskab, man som forsker kan bruge til at få svar på sine spørgsmål, er den ontologiske vending et forsøg på at kreere en art antiredskab, hvormed eksisterende svar kan omformes til ubesvarede spørgsmål. For dette er, hvad al dens tilsyneladende teoretiske flueknepperi har til hensigt: at destabilisere de begreber, hvormed antropologer ofte implicit begriber verden, herunder deres egne verdener, i lige så høj grad som dem, de måtte studere. Og pointen er, at dette kun lader sig gøre via et systematisk forsøg på konkret at lade disse mangfoldige verdener overflyde og gennemstrømme hinanden via godt, gammeldags, gedigent feltarbejde.

Så måske kan man på sin vis argumentere for, at den ontologiske vending vitterligt er antimetodologisk, for så vidt som den repræsenterer et passioneret forsvar for det klassiske antropologiske feltstudie, hvis på én gang grandiose og ydmyge mål var at studere „alting“ på det sted, hvor antropologien (mere eller mindre planlagt og mere eller mindre frivilligt, jf. Malinowski) slog sig ned. Det er derfor den ontologiske vending ikke lader sig oversætte til et katalog af

metoder, for den repræsenterer en konservativ skepsis mod ideen om, at tilegnelsen af etnografisk viden kan redskabsgøres, optimeres og professionaliseres. Hellere være professionelle amatører end amatøragtige professionelle, kunne et muligt ontografisk slogan lyde!

Og dog kan man på samme grundlag plædere for, at den ontologiske vending qua sin „antimetode“ udgør et ærligt forsøg på at udvikle og operationalisere en total antropologisk metodologi, for så vidt som ontografien helt bevidst udvider betydningen af „etnografisk metode“ til også at indbefatte *teoretisk praksis*. For det er jo i bund og grund, hvad den ontologiske vending er: en „beskrivelsesteknologi“ (Pedersen 2012a) til etnografisk at udvikle nye begreber med. Det er også heri, at tilgangen adskiller sig fra fænomenologerne og andre praksisteoretiske godtfolk, for hvem teoretisering ofte synes at udgøre et nødvendigt akademisk onde, hvis „abstraktioner“ er væsensforskellige fra den „konkrete“ etnografiske virkelighed, som antropologien antages at studere. Helt omvendt forholder det sig for undertegnede og mine medsammensvorne, blandt andre Holbraad, for hvem teoretisering og konceptualisering udgør intrinsiske bestanddele af ikke bare det antropologiske projekt, men også af det etnografiske objekt. Teoretisk refleksivitet er for os akkurat et lige så afgørende aspekt af antropologisk praksis, som refleksion over egen og andres ageren under feltarbejde er (man holder jo heller ikke op med at teoretisere i felten, ligesom det ofte viser sig, at ens informanter abstraherer, teoretiserer og konceptualiserer lige så meget som – eller mere end – en selv).

Men hvis den ontologiske vending i bund og grund udgør et forsøg på at formulere en teoretisk tidssvarende relancering af klassiske antropologiske dyder (eller laster, ville nogle mene) i kølvandet på postmodernismen og de store fortællingers fald, hvori består da dens selverklærede radikalitet? Er ontologi ikke blot det gamle kulturbegreb hældt på nye flasker? En anakronistisk og dumdrstig tilbagevenden til en uhensigtsmæssig, ja, farlig, partikularisme, der delvist bevidst geninstallerer antagelsen om forskellige rumligt og tidsligt afgrænsede enheder, der hver udgør et lukket betydningsunivers? Er mangfoldige verdener blot det samme som multiple kulturer (Henkel)? – eller endnu værre, hermetisk lukkede ontologiske bobler, for bestandigt separeret af geografiske grænser – og hvis dette ikke er tilfældet, hvori består så de „ting“, som ontograferne mener at være i stand til „at tage alvorligt“ (Højer samt, mere indirekte, Sjørnslev og Simonsen et al.)? Jeg finder, at den første del af dette spørgsmål – der også optager en del plads i visse artikler i dette særnummer – er blevet udtømmende besvaret i mit debatoplæg og andre udgivelser, og jeg vil derfor kun berøre det kort. Mere præcist vil jeg gerne knytte en bemærkning til den til tider nærmest indignerende, men i mine øje helt forfejlede kritik, som bliver fremført i flere spørgsmål og artikler i

indeværende temanummer, nemlig spørgsmålet om de eksplicitte (intenderede) såvel som implicitte (ikke-intenderede) politiske og etiske implikationer af den ontologiske vending.

Hertil kan jeg kun gentage – i forlængelse af, hvad jeg allerede understregede til selve debatarrangementet – at det ingeniørlige er min opfattelse, at hverken mikro- eller makropolitisk spørgsmål skulle være negligerede inden for den ontologiske vending, eller at ontografer derfor skulle være særligt etisk ureflekterede i deres antropologiske praksis (som om det at fokusere på teoretisk-metodiske snarere end på feltmetodiske spørgsmål automatisk gør antropologer apolitiske og amoralske i modsætning til engagerede og involverede). Faktisk vil jeg hævde – og dette helt i forlængelse af, hvad jeg ovenfor argumenterede om det ontografiske projekt som værende mere menneskeligt end det humanistiske – at den ontologiske vending indeholder kimen til et dybere politisk og etisk engagement end det, dens kritikere repræsenterer og muliggør. Dette skyldes, for det første, at den ontologiske vending muliggør en heuristisk tilgang til politisk-antropologiske spørgsmål, der indebærer en tilpas åbenhed over for, hvad det politiske er og ikke mindst kunne være i en given kontekst (Pedersen 2011a; Holbraad & Pedersen 2013), og, for det andet, at ontografien – ikke på trods af, men på grund af sin mangel på fast essentialistisk grund – er i stand til at undgå at blive alt for skråsikker og kategorisk i sine etiske domme; en attitude, som nogle nok ville mene, at vores fags mest dedikerede og til tider missionerende moralske vogtere kunne lære af.

Så hvad angår beskyldningen om, at den ontologiske vending skulle udgøre en radikal kulturalisme og derfor ikke kun er epistemologisk, men også politisk anløben, mener jeg, at denne kritik baserer sig på en manglende evne (eller vilje) til at se forskel på klassisk „epistemologisk kulturel relativisme“ og „ontologisk naturrelativisme“ med Viveiros de Castros udtryk (1998). Jeg anerkender, at man til nød kan danne sig et sådant indtryk fra visse formuleringer i introduktionen til *Thinking Through Things*, men det ændrer ikke på, at i det øjeblik, man dykker ned i disse to relativismers teoretiske grundlag, viser der sig at være tale om væsensforskellige analytiske metoder med dertil hørende etiske potentialer og udfordringer.

Det er på mange måder denne forskel mellem epistemologisk (kultur-) og ontologisk (natur-)relativisme, der danner grundlag for den anden (og langt mere udfordrende) del af ovennævnte spørgsmål, som i Højers formulering lyder: „Hvis relationer er grundsubstansen i alle verdener, er der jo kun én verden, nemlig en verden af relationer“ (se også Pedersen 2012a, 2012b). Højer fortsætter så: „Og hvordan overhovedet tænke relationer og *ting*, der er ‘indfoldet i hinanden’ uden at have en idé om ‘ting’ (som kan være indfoldet i andre ting)? Hvis relationer

ikke er relationer mellem noget, hvad er de så?“ Der er ingen tvivl om, at Højer har fat i noget her, nemlig det faktum, at begrebet „relationer“ typisk ækvivaleres med begrebet „forbindelser“ i samfundsteorien. Men som jeg selv og andre (inklusive Højer selv) har argumenteret for i diverse sammenhænge, er dette udtryk for en reduktionistisk og etnocentrisk „forbindelsesfetichisme“ (Pedersen n.d.), der ophøjer idealet om „den nære forbindelse“ til en model for alle sociale relationers natur. Dette udgør en teoretisk hæmsko for antropologien og beslægtede discipliner, for som ethvert tilpas grundigt og tilpas åbent etnografisk studie vil dokumentere, findes der mange andre „relationer“ end blot såkaldte „forbindelser“ mellem tilsyneladende adskilte „ting“, inklusive (hvor paradoksalt dette end måtte lyde) de afstande og distancer, hvormed de såkaldte „ting“ holdes adskilt. Og det er her, ville jeg hævde – i den radikalt relationelle eller „intensive“ analyses opløsning af den „ekstensive“ todeling af verden i henholdsvis „ting“ og disses mulige „forbindelser“ – at meningen med Højers spørgsmål når sin grænse. For set ud fra den ontologiske vendings perspektiv er verdens eneste „essens“, som nævnt, dens mangel på fasthed, hvilket, sagt på en anden måde, indebærer, at en given „tings“ væsen består i en unik ansamling af indbyrdes ukurante, selvdifferentierende ikke-fastheder, der flyder ind og ud af hinanden som havstrømme, der for en stund løber sammen i deres bevægelse. Af samme grund er det at skyde hus forbi at kritisere den ontologiske vending for ikke at „tage tingene alvorligt“ som ting (materialiter) ud fra en antagelse om, at ontografiske analyser som Holbraads og mine i for høj grad afhænger af vores informanternes sproglige udsagn om dette eller hint. For som min nylige monografi om mongolsk shamanisme (2011b) illustrerer, handler den ontologiske vending i sidste instans slet ikke om at give folks sproglige udsagn mindre vægt til fordel for materielle og andre ikke-diskursive dimensioner. Det handler derimod grundlæggende om at installere en etnografisk beskrivelsesteknologi, der gør det muligt at undgå at operere med problematiske (fordi essentialistiske) opdelinger mellem materielle ting/fænomener og ikke-materielle begreber/repræsentationer.

Disse overvejelser omkring relationsbegrebets – og for den sags skyld tingsbegrebets – indbyggede teoretiske begrænsninger bringer os til et andet, men nært forbundet, kritikpunkt, nemlig at Morten Nielsen og jeg har en tendens til at sammenblende ontologiske og epistemologiske spørgsmål (Sjørsløv). Eller som Blok (og Sausdal og Vigh) argumenterer for i en mere generel kommentar til den ontologiske vending: Begrebet „ontologi“ er i denne optik så tilpas løst defineret, at det gør visse antropologer, som undertegnede, i stand til at foretage epistemologisk og politisk problematiske skalaspring, der ubemærket hopper fra enkelte subjekter og objekter via grupper af samme til hele „verdener“. På sin vis er begge disse iagttagelser korrekte, og jeg tager dem med glæde på mig. For netop

det faktum, at ontologi-begrebet (i min og visse andre antropologers brug af det) ikke overholder konventionelle skalaopdelinger, gør nemlig, at de ovennævnte tendenser til skabskulturalisme ikke bare holdes i ave, men fundamentalt lader sig overvinde. „Ontologi“ betegner således for mig en bestemt art eksperimentel begrebsmæssig etnografisk skalering, der har til formål transversalt at forskyde og potentielt overskride konventionelle dimensioneringer som „småt“ (lokal) vs. „stort“ (global), partikulær (konkret) vs. generel (abstrakt), „ting“ vs. „begreb“ osv. Af samme grund tager jeg også hellere end gerne på min kappe, at jeg, med fuldt overlæg, foretager konstante strategiske sammenblandinger af værensmæssige (ontologiske) og vidensmæssige (epistemologiske) problemstillinger. For dette sker just af den grund, at betragtet fra den ontografiske idé om, at virkeligheden er en relationelt indfoldet tilblivelse af kvalitative forskelligheder, ER „ontologiske“ og „epistemologiske“ planer, dimensioner og skalaer basalt analoge – på samme måde i øvrigt som „radikal essentialisme“ kan siges at være grundlæggende identisk med „radikal konstruktivisme“ (se også Pedersen 2012a).

Med disse overvejelser er ringen sluttet, og vi er tilbage ved det overordnede spørgsmål vedrørende ontologibegrebets betydning og relevans i antropologiske sammenhænge. For hvorfor er det egentlig forkert eller blot uhensigtsmæssigt, at et begreb deformeres og får nye betydninger og effekter, idet det flyttes fra et (filosofisk) sprogspil til et (antropologisk) andet (Blok)? Hvorfor er det dødsensfarligt at gøre det gængse filosofiske og naturvidenskabelige begreb „ontologi“ til et antropologisk begreb, men ganske uproblematisk – ja, for mange antropologer ønskværdigt – at tale om „epistemologi“? Det handler vel, håber jeg, om, hvordan vi definerer og anvender vores begreber, og ikke om, hvad disse „rigtigt“ (filosofisk?) betyder? Så når Sjørlev (sammen med utallige andre) nærmest forfærdet spørger: „Ontologi peger for mig at se ind i et rum af værensfilosofi, et fastheds- og enshedsrum, hvor antropologiske tanker om pluralitet, relativitet og kritiske epistemologiske spørgsmål ikke hører hjemme. Ontologi handler, som filosofferne siger, om det, der *er*, det værende. Fra et filosofisk synspunkt må det værende være det samme for alle mennesker, men fra et antropologisk er det vel netop det, det ikke er?“, så lyder mit svar: Ja, den ontologiske vending handler om det værende (eller rettere: om teorier og begreber om det værende, eller endnu mere præcist, om overflydningen mellem begreber om det værende og det værende selv, jf. Pedersen 2012a; Holbraad 2012), men det betyder på ingen måde, at dette antropologiske ontologibegreb er „det samme for alle mennesker“. Som jeg har argumenteret for ovenfor og i mit debatindlæg, forholder det sig modsat: Den ontologiske vending er et systematisk forsøg på at bedrive etnografiske beskrivelser ud fra en fordring om, at virkelighedens „essens“ kun „er“ at være i stadig tilstand af ikke-fasthed, ikke-enhed og ikke-permanens,

hvorfor udsagnet (teorien), „vi lever i mangfoldige verdener“, nødvendigvis kun kan udgøre en blandt mange potentielle ontologier (se også Meillasoux 2008; Pedersen 2012a).

Det er her, i den ontologiske vendings opgør med kulturalisme, humanisme, fænomenologi, praktisk ontologi og alle andre mere eller mindre implicite essentialismer (igen: Udsagnet „radikal essentialisme“ er jo en teoretisk joke!), at udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ når sin grænse. For, vil jeg afslutningsvis gerne slå fast igen, det handler ikke om, hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener eller ej. I princippet kunne jeg have argumenteret for det modsatte udsagn i debatten uden at være vejet fra min grundlæggende teoretiske og metodologiske position (hvad jeg også foreslog arrangørerne som en mulighed). Det handler derimod om at udleve idealet om det afsøgende antropologiske teoretisk-metodiske projekt. „Ontologi“ er her indgangsportalen til et bestemt slags antropologisk sprogspil, der markerer fagets helhjertede og gennemtænkte forsøg på at indtage, hvad jeg opfatter som dets naturlige rolle som filosofiens bedre halvdel. Antropologi er, som Boas engang definerede det, filosofi med mennesker i. Javist, men hvorfor ikke udtrykke det omvendt: Den mest basale disciplin af alle fag er antropologien, hvorfra man så efterlades med det mindre grundlæggende fag filosofi i det øjeblik mennesket trækkes fra!

Noter

1. Ogotemelli var den overordentlig indsigtfulde og vidende informant, der fremlagde dogonfolkets kosmologiske system for den franske forsker Marcel Griaule. Griaule publicerede det i *Conversations with Ogotemelli* (1965).
2. Med denne tanke er jeg inspireret af Martin Holbraads (2007) kapitel i *Thinking Through Things*, der taler om „power and powder“, men tager sit udgangspunkt hos Mauss.
3. Som Harry G. West viser i sin bog *Ethnographic Sorcery* (2007), ville Wittgenstein også tage fejl på Muedaplateuet i Mozambique: Her er evnen til at fortolke løvers sociale adfærd i høj kurs, blandt andet fordi løver til tider (men kun til tider) er opfundet af magikere som „løvepersoner“. Stor tak til Sara Schirmer Rasmussen og Sofie Møllerup Ladekær for værdifulde input til denne tekst og en særlig tak til Sara for den mozambiquiske løveforbindelse. Alle misforståelser er selvsagt mine egne.
4. Jeg vedstår, at der bag denne sætning ligger en (sikkert overdreven) tiltro til de etnografiske studier, som videnskabsantropologer har bedrevet siden 1970'erne, og som blandt andet har fremvist mangfoldigheden af naturvidenskabelige praksis- og materialitetsformer. I streng forstand producerer naturvidenskaber (i flertal) således ikke nogen mononatur; en pointe, især Bruno Latour har understreget.
5. Vi sigter her til Morten Nielsen og Morten Pedersens intense abstraktioner, der kunne lyde som noget fra fremmede planeter. Vi har døbt disse planeter „Planeterne M&M“ med reference til artiklen *Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern* (Holbraad & Pedersen 2009).

Litteratur

- Candea, Matei
2012 Different Species, One Theory. Reflections on Anthropomorphism and Anthropological Comparison. *Cambridge Anthropology* 30(2):118-35.
- Candea, Matei & Lys Alcayna-Stevens
2012 Internal Others. *Ethnographies of Naturalism*. *Cambridge Anthropology* 30(2): 36-47.
- Course, Magnus
2010 Of Words and Fog. Linguistic Relativity and Amerindian Ontology. *Anthropological Theory* 10(3):247-263.
- Davidson, Donald
2001 Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press.
2004 Problems of Rationality. Oxford: Clarendon Press.
- Deleuze, Gilles
1994 Difference and Repetition. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari
1994 What is Philosophy? London: Verso.
1999 A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London: Athlone.
- Gell, Alfred
1998 Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press.
1999 Introduction: Notes on Seminar Culture and Some Other Influences. I: A. Gell: The Art of Anthropology: Essays and Diagrams. Pp. 1-28. London: The Athlone Press.
- Griaule, Marcel
1965 Conversations with Ogotemeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas. Oxford: Oxford University Press.
- Hage, Ghassan
2012 Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today. *Critique of Anthropology* 32(3):285-308.
- Hastrup, Kirsten
2004 Getting It Right: Knowledge and Evidence in Anthropology. *Anthropological Theory* 4(4):455-72.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell
2007a Introduction: Thinking Through Things. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Pp. 1-31. London: Routledge.
2007b (eds.) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Heywood, Paolo
2012 Anthropology and What There Is: Reflections on "Ontology". *Cambridge Anthropology* 30(1):143-51.
- Hoffman, Danny
2006 Disagreement: Dissent Politics and the War in Sierra Leone. *Africa Today* 52:3-22.

- Holbraad, Martin
 2007 The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Abingdon & New York: Routledge.
- 2009 Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3):431-41.
- 2012 *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: Chicago University Press.
- Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen
 2009 Planet M. The Intense Abstraction of Marilyn Strathern. *Anthropological Theory* 9(4):371-94.
- 2013 *Times of Security: Ethnographies of Fear, Protest and the Future*. London: Routledge.
- Jensen, Casper Bruun, Morten Axel Pedersen & Brit Ross Wintereik (eds.)
 2011 Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility. Special issue of *Common Knowledge* 17(1).
- Kermode, Frank
 1993 *Freedom and Interpretation*. In: B. Johnson (ed.): *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures 1992*. New York: Basic Books.
- Lagercrantz, Olof
 1994 *Jeg bor i en anden verden, men du bor jo i den samme. Erindringer om Gunnar Ekelöf*. Haslev: Gyldendal.
- Laidlaw, James
 2012 *Ontologically Challenged. Anthropology of This Century* 4. <http://aotcpres.com/articles/ontologically-challenged/>.
- Latour, Bruno
 1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meillasoux, Quentin
 2008 *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Nielsen, Morten
 2012 Interior Swelling. On the Expansive Effects of Ancestral Interventions in Maputo, Mozambique. *Common Knowledge* 18(3):433-50.
- ODS
 n.d. *Ordbog over det Danske Sprog, København 1918-1954: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab/Gyldendal. (Fotografisk genoptryk 1975-1977)*.
- Pedersen, Morten Axel
 2011a Commentary to M. Candea: "Our Division of the Universe: Making a Space for the Non-Political in the Anthropology of Politics". *Current Anthropology* 52(3): 325-6.
- 2011b *Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press.
- 2012a Common Nonsense. A Review of Certain Recent Reviews of the "Ontological Turn". *Anthropology of This Century* 5. http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/.

- 2012b The Task of Anthropology Is to Invent Relations. Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory: Proposing the Motion. *Critique of Anthropology* 32(1):59-65.
- n.d. The Fetish of Connectivity. In: G. Evans, E. Silva & N. Thoburn (eds.): *Objects and Materials*. A Routledge Companion. London: Routledge. Forthcoming.
- Ramos, Alcida Rita
2012 The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41:481-94.
- Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
1991 *Partial Connections*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
1999 The Ethnographic Effect. In: M. Strathern: *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. Pp. 1-26. London: Athlone Press.
2004 *Partial Connections (Updated Edition)*. Walnut Creek, CA: Altamira.
2006 A Community of Critics? Thoughts on New Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12:191-209.
- Taussig, Michael
1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York & London: Routledge.
- Taylor, Charles
1994 The Politics of Recognition. In: D.T. Goldberg (ed.): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Tylor, Edward B.
1871 *Primitive Culture*. New York: Brentano's Publishers.
- Venkatesan, Soumhya (ed.)
2010 Ontology Is Just Another Word for Culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2):152-200.
- Verran, Helen
2001 *Science and an African Logic*. Chicago: The University of Chicago Press.
2002 A Postcolonial Moment of Science Studies: Alternative Firing Regimes of Environmental Scientists and Aboriginal Landowners. *Social Studies of Science* 32(5-6):729-61.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4:469-88.
2002 O Nativo Relativo. *Mana* 8(1):113-48.
2003 And. After-dinner speech at "Anthropology and Science", the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.
2004 *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti* 2(1):3-22.
2007 Transversal Shamanism. Form and Force in Amazonian Cosmopolitics. Paper presented at the Senior Seminar, 27 October. Department of Social Anthropology, University of Cambridge.

- Wagner, Roy
 1967 The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea. Chicago: University of Chicago Press.
- 1977 Analogic Kinship: A Daribi Example. *American Ethnologist* 4(4):623-42.
- 1981 The Invention of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- 1991 The Fractal Person. In: M. Godelier & M. Strathern (eds.): *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Pp. 159-73. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walford, Antonia
 2012 Data Moves. Taking Amazonian Climate Science Seriously. *Cambridge Anthropology* 30(2):101-17.
- Weiner, James
 2002 Anthropology, the Law and the Recognition Space. Prepared for session "Articulating Culture: Understanding Engagements between Indigenous and Non-Indigenous Life-Worlds", Australian Anthropological Society Conference, Canberra.
- n.d. The Canonic and Iconic Forms of Myth. (Unpublished manuscript).
- West, Harry G.
 2007 *Ethnographic Sorcery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Whitehead, Neil L.
 2007 Violence & the Cultural Order. *Dædalus* 136(1):40-50.
- Wittgenstein, Ludwig
 1971 [1953] *Filosofiske Undersøgelser*. København: Munksgaard.

