

FINN COLLIN

EKSTERNALISME OG INTERNALISME I ANTROPOLOGIEN

I antropologien eksisterer der en klassisk debat om hvilke deskriptive og forklaringsmæssige kategorier der er de rette i disciplinen. Et vigtigt aspekt af debatten er spørgsmålet om, hvorvidt det er det undersøgte samfunds kategorier der skal anvendes, eller snarere kategorier og begreber hentet fra antropologens egen kultur.

Et standpunkt som ofte høres i moderne antropologi, er at antropologen skal søge at indfange de handlendes egen virkelighedsforståelse og deres egne begreber, og i sin redegørelse for det undersøgte samfund respektere dets selvforståelse såvel som dets standarder for ret tænkning og rationalitet. Jeg vil i det følgende omtale sådanne metoderologier som *internalistiske*, i kontrast til *eksternalistiske* der tillader at også begreber og tankeformer der ikke er hentet fra det undersøgte samfund selv, og som endda undertiden modsiger disse, anvendes i antropologien. For nemheds skyld skal jeg i stedet for „det undersøgte samfund eller gruppe“ tale om „de indfødte“, med henvisning til antropologiens traditionelle beskæftigelse med ikke-industrielle samfund.

Socialkonstruktivisme og internalisme

I argumentationen for en internalistisk metodologi har socialkonstruktivistiske standpunkter spillet en betydelig rolle, det vil sige standpunkter der hævder at den virkelighed som et givet samfund eksisterer i, er skabt af de kognitive praksisser som dette samfunds medlemmer udøver. I denne artikel vil jeg vise hvorledes en internalistisk metodologi kan hente en vis støtte i konstruktivistiske standpunkter. Denne støtte er dog begrænset, idet den konstruktivistiske position i sig selv har begrænset gyldighed. I stedet vil jeg argumentere for legitimiteten af en moderat eksternalistisk synsvinkel ud fra overvejelser over metodologisk frugtbarhed. Et beslægtet problem, som også kunne fortjene analyse, er spørgsmålet om hvorvidt vi overhovedet er i stand til at trænge ind i de indfødtes tankegang, et punkt som den internalistiske position klart forudsætter. Dette spørgsmål må jeg imidlertid af pladmæssige grunde forbigå.

Den variant af socialkonstruktivisme som er relevant for debatten mellem eksternalister og internalister kunne man kalde *ontologisk socialkonstruktivisme*. Den hævder at ethvert samfund eller enhver velfungerende social gruppe konstruerer den virkelighed

den lever i som en slags projektion fra dens kognitive praksisser. Konstruktivismen begrundes selv ved et antal argumenter som fundamentalt set er af filosofisk art. Her skal jeg betragte et enkelt sådant argument, som jeg vil betegne det *kultur-relativistiske*.¹ Argumentet kan sættes op i fire præmisser som følger:

1) Det er et elementært datum at der er stor variation i forskellige samfunds virkelighedsopfattelser, herunder deres opfattelser af praktisk såvel som kognitiv rationalitet. Et centralt emne i etnografien har været forsøget på at kortlægge indfødte samfunds tænkning vedrørende fænomenet magi og på at afklare forholdet mellem magi og den vestlige verdens videnskab og teknologi og de rationalitetsforestillinger de indeholder. Og selv om tidlige fremstillinger i antropologien, der understregede forskellen mellem indfødte og vestlige virkelighedsforestillinger, utvivlsomt har været overdrevne, og mens Lévy-Bruhls opfattelse af indfødtes tankegang som „præ-logisk“ (Levy-Bruhl 1910) i dag er fuldstændig diskrediteret, synes det ubestrideligt at der stadig er systematiske forskelle (en god redegørelse for forskellene findes i Horton 1970, 1982).

2) Der er ikke nogen overlokale standarder der tillader os at sætte os til doms over de lokale standarders gyldighed. Ethvert forsøg på at finde en absolut begrundelse for visse standarder – typisk dem der er gældende i antropologens eget samfund – og dermed give dem en universel status, vil enten ende i dogmatisme, i regres eller i cirkularitet. Der er ikke noget transkulturelt standpunkt ud fra hvilket de lokale standarder kan kritiseres. Til syvende og sidst er man tvunget til blot at sige, med Wittgenstein, „This is simply what I do“ (Wittgenstein 1953:§ 217). Men hvad *vi* gør, varierer med hvem vi er, og hvilket samfund vi tilhører. Man må respektere den lokale gyldighed af lokale standarder.

3) Standarder for rationel tænkning spiller en afgørende rolle for vores erkendelse af virkeligheden. Vores tænkning om virkeligheden, i det mindste enhver tænkning som er værd at udøve, er dybt gennemsyret af teoretiske antagelser, det vil sige abstrakte antagelser der tillader os at gå ud over det i erfaringen direkte givne. Disse slutninger er af formen abduction eller „slutning til den bedste forklaring“. Øverst i hierarkiet af sådanne tankeredskeer findes almene rationalitetsprincipper. Derfor er sådanne almene rationalitetsprincipper dybt indlejret i vores erkendelse af virkeligheden.

4) Ordene „virkelighed“ og „sandhed“ har kun indhold så langt som vores kollektive erkendelse med pålidelighed rækker. Den traditionelle filosofiske tendens til altid at deponere virkelighed og sandhed i en *Welt an sich* der for evigt unddrager sig menneskelig erkendelse, er en metafysisk perversion som må kritiseres klart og konsekvent. Virkelighed og sandhed er ikke noget transcendent og uopnåeligt, men er altid noget der er immanent i menneskelige praksisser og kan nås gennem disse. Virkelighed og sandhed er noget der realiseres gennem kollektive, sociale aktiviteter, og der er ingen sandhed og virkelighed hinsides sådanne aktiviteter.

Hvis man kombinerer disse præmisser, leder de til den konklusion at der ikke findes én fælles virkelighed, men at der findes lige så mange virkeligheder som der er sociale fællesskaber der deler et sæt af erkendelsesmæssige standarder som de udfolder i en social praksis. Hver social gruppe eller fællesskab er differentieret fra andre ved forskellig virkelighedsopfattelse og kognitive standarder og lever i en anden virkelighed end de andre samfund. Vi kan dramatisere denne konklusion ved at tale om at de forskellige samfund hver skaber den virkelighed de eksisterer i. Vi er hermed kommet frem til tesen om den samfundsskabte virkelighed.

En moderat konstruktivisme vedrørende den sociale virkelighed

De metodologiske konsekvenser der følger heraf for hvordan antropologi bedst bedrives forekommer klare: Ethvert samfund genererer sig selv og den verden den eksisterer i, ud fra sin tænkning om denne virkelighed i overensstemmelse med standarder for tænkning der er lokale og immanente i dette samfund. Derfor må enhver antropologisk undersøgelse tage udgangspunkt i og i hele sit forløb respektere disse standarder. Enhver undersøgelse må gøre brug af de indfødtes kategorier (i den grad det overhovedet er muligt at bestemme dem, et spørgsmål der fremdeles ikke skal diskuteres her). En undersøgelse der ikke gør brug af de indfødtes begreber og ikke respekterer deres tænkemønstre, vil ganske simpelt være afskåret fra overhovedet at komme i kontakt med den virkelighed det drejer sig om. Den eneste adgang til de indfødtes virkelighed går gennem de begreber og tankeformer som de indfødte bekender sig til.

Jeg tror der er noget rigtigt i denne tankegang (jf. Collin 1997). Som den står, er den imidlertid alt for ambitiøs hvad angår dets gyldighedsområde, og alt for radikal selv inden for et mere begrænset virkelighedsfelt. For det første må tesen indskrænkes til kun at gælde den sociale virkelighed. For det andet må den modereres således at den ikke hævder at indfødtes beskrivelser må respekteres fuldt ud, men kun at de altid må tjene som udgangspunkt og må respekteres, medmindre der kan gives gode grunde til at afvige fra dem (hvilke sådanne grunde kunne være kommer jeg straks tilbage til). Slutteligt og ikke mindst er tesens argument ganske uacceptabelt og må erstattes at et andet og mere specifikt.

Der er mange punkter hvor man kunne kritisere den skitserede argumentation. Her har jeg kun har plads til at nævnte et par, og ganske kortfattet. Det første drejer sig om princippet om at sandhed og virkelighed kun udstrækker sig så langt som vores erkendelse rækker. Dette synspunkt lyder plausibelt, især når det kombineres med en kollektivistisk teori om den menneskelige erkendelses muligheder, således at det ikke leder ind i solipsismens blindgyde. Imidlertid kunne det måske svække dets tiltrækningskraft at minde om at det leder sine idéhistoriske aner tilbage til positivisternes kontroversielle „meningskriterium“ fra 30'erne (Hempel 1965). Dette var doktrinen om at sætninger kun er meningsfulde for så vidt vi har mulighed for at verificere dem (det vil sige pålideligt fastslå deres sandhed). Sætninger der går ud over denne begrænsning, er meningstomme, og da dette som et specialtilfælde også gælder sætninger der udtaler sig om eksistensen af ting, følger det at der ikke eksisterer nogen ting og i det hele taget nogen virkelighed hvis eksistens og karakter vi ikke kan fastslå. Virkeligheden bliver øjensynlig en funktion af vores tænkning om den. Dette princip har imidlertid været udsat for voldsom kritik. Ganske vist er det i den nyeste filosofi blevet genoplivet af Dummett og hans elever. Men deres begrundelse for det er ikke egnet til at underbygge den relativistiske variant af standpunktet, som ligger til grund for det konstruktivistiske argument.²

Den anden vanskelighed er at argumentet leder til en elimination eller i det mindste en radikal indskrænkning af virkeligheden. De spørgsmål for hvis afgørelse der i vores kultur findes klare principper, er langt mere begrænsede end virkeligheden rækker. Vi vil i vores civilisation rimeligvis aldrig nå frem til nogen metode til at afgøre hvad der eksisterede før „the Big Bang“, eller om der findes andre universer parallelt til vores, og hvad der i så fald hænder i dem. For at gå til noget meget mere trivielt vil vi antagelig aldrig nå til nogen konsensus om hvem der dræbte J. F. Kennedy, eller hvad Stonehenge egentlig har været brugt til. Betyder det nu at der ikke findes nogen sandhed om disse ting?

Det nytter ikke at sige at der ikke findes en sandhed om disse ting, selv om vi måske aldrig når til enighed om dem. Vi har nemlig i vores kultur de tanke- og metodemæssige redskaber til at bestemme dem, *hvis* vi havde de tilstrækkelige data. Dette er den slags „kontrafaktisk“ definition af sandhed som findes i Habermas' konsensussteori om sandhed (Habermas 1974), og som i sidste ende stammer fra C. S. Peirce (Peirce 1931-58: §5.407, §5.565). For hvad er disse „tanke- og metodemæssige redskaber i vores kultur“? Rationalitetsprincipper er jo ikke noget der blot foreligger som et *brute fact*; de må identificeres ved en teoretisk-hermeneutisk proces der også må indeholde filosofisk analyse. Det nærmeste man kommer til en sådan synoptisk redegørelse for vores kulturs rationalitet med dens mange kompleksiteter, er sikkert Habermas' eget forsøg i arbejderne *Erkenntnis und Interesse* (Habermas 1968) og *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981). Enhver der har læst disse tekster, vil vide at Habermas' svar langtfra er klart, og langtfra hævet over modsigelse. Især er det vigtigt at heller ikke han tegner et billede der er præcist nok til at man kan sige at „vores“ kulturs normer dikterer dette eller hint bestemte kognitive resultat.

En af grundene er at kulturer og tankeformer aldrig er stabile, men altid i flux. Videnskabelig tænkning kan for eksempel uden tvivl betegnes som en af grundpillerne i vores kultur. Men den videnskabelige tænkning er i konstant udvikling, under påvirkning af både intern og ekstern kritik. En interessant udvikling i de senere år er jo netop videnskabens selvransagelse i form af at videnskabssociologer der bruger videnskabens egne empiriske metoder på videnskaben selv, hævder at have afsløret at videnskabens traditionelle selvopfattelse er en illusion. Hvad betyder nu „vores videnskabelige kultur“, når den videnskabelige kultur øjensynligt er i splid med sig selv (*The Science Wars*)? Faktisk er vores videnskabelige rationalitetsbegreber ofte i transition. Og denne transition er ikke instantan, som Kuhn har hævdet (Kuhn 1970). Dermed eksisterer der overgangsperioder hvor der ikke findes noget helt eksakt svar på hvad „videnskabelig rationalitet“ dikterer.

En tankegang der vil gøre virkelighedens eksistens, herunder den fysiske virkeligheds, til en funktion af menneskelige tænkemåder, gør altså virkeligheden højst ubestemt. For så vidt vi med virkelighed mener „determinant virkelighed“, ville det ikke være nogen overdrivelse at sige at virkeligheden forsvinder. Vi får, med Martin Hollis' ord, ikke en social konstruktion af virkeligheden, men i stedet dens destruktion (Hollis 1982).

Imidlertid får synspunktet langt større plausibilitet hvis man indskrænker det til gældende den sociale virkelighed. Der kan faktisk opstilles gode argumenter for en moderat konstruktivistisk position med hensyn til den sociale virkelighed. Her skal vi se på et enkelt af disse som jeg vil kalde det *intentionelle argument*.

Det intentionelle argument baserer sig på to præmisser: 1) Den sociale virkelighed indeholder menneskelige handlinger som en essentiel komponent. 2) Handlinger er (sociale) konstruktioner af adfærd som fremkommer når den rene adfærd fortolkes i lyset af de bagvedliggende intentioner. Menneskelig adfærd har en „mening“ i tillæg til den blotte observerbare adfærd, de rene kropsbevægelser. Når adfærden fortolkes i lyset af denne mening, opstår der et nyt fænomen, handling. Lad os uddybe disse præmisser lidt inden vi går videre.³

Den sociale sfære består fundamentalt set af menneskelige handlinger og af det som menneskelige handlinger frembringer som produkter eller betjener sig af som redskaber. Der findes ingen social virkelighed i sig selv, uafhængigt af konkrete menneskelige handlinger, og her naturligvis især menneskers kollektive interaktioner. Dette vil dog

ikke sige at beskrivelser af den sociale sfære kan udanalyseres i (= oversættes til) beskrivelser af menneskelige handlinger, ej heller at sociale fænomener kan forklares ved aggregering af forklaringer af individuelle menneskelige handlinger. En sådan form for reduktion har ofte af diverse metafysiske grunde været postuleret af videnskabsfilosoffer og samfundsvidenskabsfolk af individualistisk metodemæssig observans (Mellor 1982), men har aldrig kunnet gennemføres i praksis. Det jeg fremfører her er en langt svagere ontologisk tese der siger at menneskelig handling er et nødvendigt element i, eller i det mindste en nødvendig betingelse for, den sociale virkelighed. Den sociale sfære indeholder ud over handlinger også mange andre størrelser såsom huse, veje, biler, redskaber, instrumenter, skilte, malerier, bøger og så videre som ikke i sig selv er menneskelige handlinger, men som typisk er produceret ved sådanne. Men hvis man borttænker menneskelige handlinger, mister disse størrelser deres karakter af sociale entiteter. De bliver blotte fysiske ting.

Nu til det begreb om „intention“ eller „mening“ der indgår i begrebet om en handling. Dette begreb skal ikke forstås i en stærk, fænomenologisk forstand ifølge hvilken alle (sociale) handlinger udføres med en klar, eksplicit bevidsthed om deres formål, deres virkemåde og de normer de er underkastet. Det modsatte er tilfældet. Ofte består en social aktørs „intention“ i det blotte forhold at han accepterer en bestemt konventionel sproglig klassifikation eller beskrivelse af sin handling. Det nærmere indhold af denne klassifikation kan han meget vel være uvidende om; dens indhold konstitueres i stedet ved at der er andre i (sprog)fællesskabet der er kyndige på dette område, og hvis sociale og semantiske kompetence „lånes“ af den uvidende aktør. Dette fænomen kaldes af Hilary Putnam for „sproglig arbejdsdeling“ (Putnam 1975). I kraft af denne mekanisme kan en social aktør i en given situation for eksempel korrekt beskrive den adfærd han er i gang med som „at uddrive onde ånder“, selv om han ikke er i stand til at sige noget nærmere om hvad ånder er, eller hvorfor det ritual han gennemfører skulle eliminere dem. Denne information er det udelukkende medicinmændene der besidder. En person fra vores egen kultur kan på samme vis fuldt sandfærdigt erklære at han er i gang med en kur der skal øge hans fedtforbrænding, selv om han kun har en yderst tåget forestilling om hvad „fedtforbrænding“ egentlig består i, kemisk set, eller hvordan kuren skulle forøge den. Dette ved kun „medicinmændene“, det vil sige de lægelige autoriteter.

Det intentionelle argument hævder altså at menneskelig handling og dermed den sociale sfære skabes ved de fortolkninger som mennesker anlægger på deres adfærd som en afspejling af deres intentioner, det vil sige den „mening“ som de tillægger den rene adfærd eller den sproglige klassifikation som de giver den. Resultatet er en form for social-konstruktivisme vedrørende den sociale sfære: Det sociale fællesskab skaber den sociale virkelighed ved at fortolke adfærd intentionelt.

Som alle interessante sondringer er den der her er draget mellem den fysiske og den sociale virkelighed, ikke skarp. Eller, mere præcist sagt, der er mange fænomener som fremviser en intrikat sammenvævedhed af fysiske og sociale aspekter. Mange sociale tilskrivninger kombinerer de to aspekter på den måde at de forudsætter at visse fysiske beskrivelser applicerer på en given person, og at disse beskrivelser så implicerer, eller i det mindste begrunder en bestemt social klassifikation af personen. Dette vil atter sige at de retfærdiggør en bestemt social handlemåde i forhold til vedkommende. Lad mig illustrere denne meget abstrakte formel ved et eksempel. Begrebet om en heks, som stadig er en gængs social kategori i mange indfødte samfund, rummer to aspekter: På den ene side

antagelsen af at visse personer besidder visse overnaturlige evner, såsom evnen til at spå om fremtiden, til at gøre mennesker og dyr syge ved at recitere magiske formler, til at påvirke menneskers tanker og følelser med magiske eliksirer og så videre. På den anden side en bestemt social klassificering af sådanne personer der er begrundet i den foregående antagelse. Hekse er i varierende grad socialt stigmatiserede, idet de på den ene side frygtes og undgås på grund af deres magiske kunster, på den anden side er efterspurgt af folk der ønsker at gøre brug af disse evner. Ud af denne status vokser antropologiske teorier der fortolker hekse som en veldefineret social kategori, en slags permanente og ritualiserede syndebukke som man bruger til at forklare og forholde sig til ulykker som man ellers ikke kan forstå.

Det følger af mit argument ovenfor at den ene halvdel af begrebet om en heks, nemlig den del der henviser til visse overnaturlige evner, vedrører et objektivt forhold der ikke i sig selv er åbent for social konstruktion. Hvorvidt en person er i stand til at påføre eller helbrede sygdomme ved at fremsige magiske formler, eller til at spå om fremtiden, er objektive spørgsmål der ikke afhænger af hvorvidt det sociale fællesskab tror det ene eller det andet (jeg ser her bort fra „placebo-effekten“ behandlet nedenfor). Hvorvidt en person derimod skal tvinges til at leve et liv i fællesskabets margin som genstand for frygt og mistanke, er noget der afgøres ved konsensus i gruppen. Hvis man i gruppen er enige om at personen skal behandles således, og efterlever denne konsensus, så er personen dermed en udstødt fra samfundet, en *outsider*.

Man kan kontrastere et sådant dualt socialt begreb med et som er rent socialt. Hvorvidt en person i en lille uformel gruppe er gruppens leder, afgøres alene ved om vedkommende behandles som lederen, det vil sige om alle accepterer at kun han tager beslutninger på gruppens vegne. En sådan accept behøver ikke at være begrundet i at personen besidder bestemte objektive egenskaber (selv om det undertiden vil være tilfældet).

Der er en tendens til at antropologer lægger mere vægt på det sociale aspekt af begreber vedrørende status og ser bort fra det objektive, fysiske aspekt. Man betragter for eksempel en persons status som heks som udelukkende bestående i at personen udsættes for en bestemt form for social udgrænsning eller udstødelse. En sådan fortolkningsstrategi er især fristende hvor den angivelige fysiske side af fænomenet forekommer fuldstændig fiktiv. Hvis hekses magiske evner ikke er virkelige, kan heksets bidrag til samfundslivet ikke bestå i at udøve dem. I stedet søges efter en „latent“ funktion, som for eksempel kunne være at tjene som social lynafleder i visse tilspidsede situationer.

Hvis denne fortolkningspolitik følges konsekvent, ender vi med en rent konstruktivistisk position: Antropologen anerkender eksistensen af alt det som en gruppe anser for virkeligt. Men samtidig tømmer begreberne for indhold.

En yderligere komplikation i sondringen mellem den fysiske og den sociale side af sociale begreber ligger i hvad man kunne kalde „placebo“-effekten. Den består i at troen på at noget er virkeligt i sig selv kan bidrage til at virkeliggøre det. Undertiden gælder dette også fysiske og materielle forhold. Derved sløres øjensynligt forskellen mellem de socialt konstruerede, sociale aspekter og de fysiske.

Et velkendt eksempel fra antropologien er visse australske stammers praksis med at straffe medlemmer der forsynder sig særligt groft mod stammens love, ved rituelt at erklære dem for døde. Denne behandling får ofrene til at miste livskraften, og de sygner hen og dør. Imidlertid er det stadig muligt at opretholde distinktionen mellem socialt konstruerede fænomener og fysisk-materielle der ikke tillader social konstruktion. Det er

nemlig stadig muligt teoretisk at skelne mellem de generative mekanismer der er på spil i de to tilfælde. Hvis en indfødt erklæres for død og derefter sygner hen, må en forklaring henvise til diverse psykologiske og psyko-somatiske forhold, i slægt med den måde hvorpå man forklarer de fysiologiske følger af dybe depressioner. I tilfælde af ægte sociale konstruktioner giver en sådan kausal forklaring derimod ingen mening. Det ville for eksempel være absurd at forsøge at give en psykologisk eller fysiologisk forklaring på at to individer af forskelligt køn bliver transformeret til en ægtemand og en ægtehustru, når præsten har gennemført vielsesritualet. Her er der ikke plads til en kausal forklaring, men kun en rent konventionel og institutionel: Præstens fremsigelse af ritualet gælder per konvention som indstilling af en ny retlig status for de to personer hvorefter de har visse bestemte rettigheder og pligter over for hinanden og omverdenen. Det spiller i denne henseende ingen rolle hvad der foregår i de to personers psyke eller i deres kroppe.

Metodologiske konsekvenser af konstruktivismen

Af disse overvejelser følger nu at aktørernes egne beskrivelser må spille en central rolle i redegørelsen for samfundet ud fra en videnskabelig, antropologisk synsvinkel. Da disse beskrivelser konstituerer det sociale, må enhver korrekt redegørelse for det sociale inkorporere dem. De udgør den eneste adgang til en (fuld) bestemmelse af denne sociale virkelighed. En videnskabelig redegørelse der fuldstændigt undgik disse beskrivelser, ville simpelthen gå glip af centrale dele af den sociale virkelighed.

Imidlertid er der indlysende begrænsninger på en sådan metodologisk maksime. For det første kan det konstruktivistiske argument ikke udstrækkes til den fysiske virkelighed som et givet samfund er indlejret i, eftersom denne ikke har den samme dualitet af et intentionelt og et materielt aspekt. Til den fysiske virkelighed regner jeg her også menneskers mulighed for at påvirke den fysiske og biologiske virkelighed kausalt. Antropologen er derfor ikke forpligtet til at følge de indfødte hvis de for eksempel erklærer at visse personer i deres samfund kan påvirke hinanden sygdomme ved at udføre magiske ritualer. For det andet behøver man ikke altid at anerkende de indfødtes selvbeskrivelser, selv når de vedrører karakteren af deres egne handlinger (snarere end disses kausale konsekvenser). Lad mig illustrere med et eksempel jeg har brugt i en anden sammenhæng (Collin 1985).

I nogle kulturer forklares visse former for afvigende menneskelig adfærd som resultat af djævlbesættelse eller ved henvisning til at de pågældende er hekse. Og dette er ikke alene en forklaring som fremføres af tredjemand; ofte accepteres denne diagnose af aktøren selv. Lad os nu forestille os et konkret eksempel på en socialt stigmatiseret adfærd, lad os sige et drab, som forklares ved at aktøren i gerningsøjeblikket var besat af en ond ånd. Drabsmanden accepterer selv denne forklaring og fralægger sig derved ansvaret for handlingen: Det var ikke ham selv der handlede, han var blot et redskab for en fremmed kraft. Her vil antropologen ofte være nødsaget til at forkaste denne fortolkning, ikke blot fordi han forkaster tanken om onde ånder, men også fordi han konkret mener at kunne se en alternativ og bedre forklaring: Drabsmanden handlede i virkeligheden ud fra motiver af jalousi og had som han havde undertrykt og var ubevidst om således at disse faktorer ikke optrådte i aktørens bevidste selvopfattelse. Aktøren tager simpelthen fejl når han ikke er bevidst om disse motiver.

For det tredje har man lov til at bruge termer der går ud over aktørernes egne, uden dermed at modsige dem. Det kan for eksempel ske ved at beskrive de indfødte i komparative termer hvor sammenligningsgrunden ligger uden for deres erfaringsverden. Hvis vi for eksempel beskriver deres magiske handlemønstre som *ikke-videnskabelige*, har vi dermed draget en kontrast som de ikke selv kan drage, idet vi forudsætter at de ikke kender til videnskab. Men dette gør ikke i sig selv kontrasten illegitim eller ufrugtbar. Endvidere vil vi undertiden være interesserede i at beskrive de indfødte på et abstraktionsniveau som de aldrig selv når i deres selvforståelse. Robin Horton har for eksempel karakteriseret den indfødte tænkemåde som værende „lukket“ hvormed han mener at den i modsætning til vores „åbne“, ikke aktivt opsøger falsifikationer, at den har en tendens til at immunisere sig mod modsigelser. (Horton 1970, 1982). Her gør Horton brug af termer der stammer fra moderne videnskabsfilosofi, politisk filosofi og erkendelsesteori (nemlig Karl Popper 1945) som vi kan formode er ubekendte for de indfødte; de bevæger sig simpelthen ikke på et sådant refleksionsniveau (hvilket i sig selv er et aspekt af den „lukkede“ tankeform). Men ikke desto mindre kan dette jo godt være en korrekt beskrivelse af den indfødte tænkemåde.

Det konstruktivistiske argument kan således ikke begrunde en fuldstændig forpligtethed på en internalistisk metodologi, men blot at udgangspunktet i en antropologisk undersøgelse altid må tages i aktørers selvforståelse. Dette udgangspunkt giver rigt spillerum for inddragelse af yderligere, eksternalistiske elementer i undersøgelsen.

Et metodologisk argument for internalisme

Men måske findes der er et helt andet argument for at man skal antage de indfødtes eget verdensbillede, uden sådanne indskrænkninger. Det er et argument der bevæger sig på det rent metodologiske plan hvor det foregående var af ontologisk natur. Hvis antropologen skal følge den praksis at anvende det moderne vestlige verdensbillede som målestok og sammenligningsgrundlag for det indfødte verdensbillede, tvinges han derved til at udøve en faglighed inden for hvilken han ikke besidder nogen kompetence. Antropologen ved ikke, qua antropolog, om dette eller hint planteudtræk anvendt i den indfødte medicin er effektivt eller ej; han kan som antropolog ikke have nogen kvalificeret mening derom. Ej heller ved antropologen, qua antropolog, om åndemaneri er en effektiv kur mod visse lidelser, eller om læsning i fugles indvolde er en pålidelig måde at skaffe sig viden om hvad fremtiden vil bringe; dette ligger uden for hans kompetenceområde som antropolog. Denne mangel på professionel kompetence uden for hans eget felt pålægger antropologen en passende ydmyghed og neutralitet i hans beskrivelser og forklaringer. Han må ikke i sine beskrivelser af sådanne fænomener tage udgangspunkt i vor kulturs generelle antagelse om at sådanne fænomener er fiktive, men må beskrive dem i et vokabular der indrømmer deres realitet – inden for den pågældende beskrivelsesramme.

Ofte bliver denne konklusion udtrykt i den tese at antropologen må holde alt for „viden“ som betragtes således i det samfund der undersøges, i det mindste for så vidt dette indgår i en stabil og velfungerende social praksis. Et kendt forsvar for dette standpunkt findes i Berger og Luckmanns *The Social Construction of Reality* (Berger & Luckmann 1967:13. Berger og Luckmann taler på vegne af sociologien, mere præcist videnssociologien; men pointen er den samme). En antropolog der ville lægge sig fast på sit eget

samfunds virkelighedsopfattelse, ville tiltage sig en autoritet for noget som ligger uden for hans kompetenceområde. Dette må forkastes som dybt uvidenskabeligt og vilkårligt.

Nærmere eftertanke afslører imidlertid at i enhver videnskabelig forskning gøres der brug af viden som ikke hører hjemme inden for forskernes eget kompetenceområde. Således forudsætter ethvert eksperiment inden for en avanceret naturvidenskabelig disciplin sandheden af en mængde teorier som udgør grundlaget for instrumenternes konstruktion, men som typisk ikke tilhører det samme videnskabelige domæne som eksperimentet vedrører. Det drejer sig for eksempel om optiske eller elektromagnetiske teorier der udgør basis for konstruktionen af måleapparatet. Dette er ikke uvidenskabeligt så længe forskerne anvender apparatur og metoder som har de relevante eksperter accept. På samme måde er antropologen nødt til at forudsætte sandheden af visse antagelser som ligger uden for hans domæne, for eksempel vedrørende det menneskelige legemes fysiologi og patologi. Det kræves blot at hans forskning er i overensstemmelse med eksperternes holdning med hensyn til det pågældende fænomen. At hævde at en videnskabelig undersøgelse kun er metodologisk lødig hvis videnskabsmanden er kompetent inden for alle de discipliner som der implicit trækkes på, eller at ethvert forskerteam små rumme eksperter inden for alle disse felter, ville gøre enhver form for videnskabelig forskning umulig. Indvendingen overser at enhver videnskabelig undersøgelse, og i det hele taget ethvert stykke menneskelig erkendelse, baserer sig på tavse forudsætninger som ikke alle kan gives en eksplicit begrundelse inden for rammen af den samme undersøgelse.

Men måske er en skærpet version af det samme argument mere holdbar. For situationen er jo den at antropologen må forudsætte sandheden, ikke blot af antagelser for hvilke der findes eksperter i vores kultur, men også af antagelser som er omstridte, og for hvilke der ikke findes pålidelige autoriteter i vores kultur overhovedet. Ingen i vores kultur ved således med nogen sikkerhed om parapsykologiske fænomener er virkelige. Derfor kan ingen med nogen autoritet sige om fænomener som tilsvarende regnes for virkelige i en indfødt kultur – såsom åndemaning, sjælevandring – faktisk er realiteter. Men dette afslører en vilkårlighed i hele strategien: Hvorfor netop *vores* verdensbillede hvis privilegerede rolle i denne sammenhæng blot skyldes at det tilfældigvis er undersøgerens? Qua vilkårligt er dette valg uretfærdigt; der er tale om en form for etnocentrisme og nedvurdering af de fremmedes tænkemåde i anvendelsen af vore egne normer på dem. I antropologien skæmmes sporene fra denne måde at drive undersøgelser på man erindrer sig uvilkårligt Lévy-Bruhl og hans berygtede påstande om de vildes „præ-logiske tænkemåde“ som skyldes at indfødte folks udsagn og adfærd på en naiv måde blev henført under antropologens vestlige verdensanskuelse. I modsætning hertil synes alle fordele at knytte sig til at anvende de indfødtes eget virkelighedsbillede i undersøgelsen. Det fjerner vilkårligheden fra valget af undersøgelsesbaggrund fordi denne baggrund nu ligger fast og ikke varierer fra undersøgelse til undersøgelse. Det er tillige et etisk acceptabelt valg, idet ingen kultur kan have noget at indvende mod en undersøgelse der respekterer de undersøgtes egen baggrund.

Et forsvar for moderat eksternalisme

Her skal jeg nu søge at vise at denne internalistiske maksime ikke udgør et uomgængeligt metodologisk princip. Der kan undertiden være en værdi i at anvende en anden ramme

end de undersøgte egen, og en af fordelene er netop at der åbnes for undersøgelsen af spørgsmål som man simpelt hen ikke kan få øje på inden for de undersøgte egen ramme. Anvendelsen af det internalistiske princip vil afskære antropologen fra at få øje på visse træk ved de indfødte samfund som er af stor videnskabelig interesse. Hermed ikke være sagt at en sådan ramme altid skal bruges; der kan utvivlsomt foretages værdifulde undersøgelser inden for en internalistisk ramme. Blot kan der undertiden med fordel dispenseres fra den.

Argumentet er en applikation af et ræsonnement der er udviklet af Ernest Gellner (Gellner 1970). Gellner præsenterer selv problemstillingen som et forhold mellem en tolerant kontra en kritisk-funktionalistisk fortolkning af indfødte begreber. Problemstillingen er dog fundamentalt set den samme.

Gellner illustrerer sagen med et eksempel hentet fra sit eget feltarbejde blandt marokkanske berbere. Det drejer sig om en analyse af status og funktion af en bestemt persongruppe, betegnet *igurramen* (singularis *agurram*). Igurramen udgør en privilegeret og indflydelsesrig kaste som har en vigtig funktion som opmænd og mæglere i det traditionelt krigeriske feudale berbersamfund. For at blive agurram skal man for det første tilhøre en slægt der tidligere har frembragt igurramen. Imidlertid følger status af igurram ikke automatisk ved slægtskabet. For at være igurram skal man individuelt være kaldet dertil af Gud. En igurrams guddommelige kaldelse viser sig blandt andet ved at han altid er velstående, uden at han dog skænker tanken om at erhverve goder en tanke; tværtimod er han sorgløs og giver gavmildt fra sig af sin rigdom som dog alligevel aldrig synes at udtømmes. Rigdommen er en nådegave som viser hans guddommelige udvælgelse.

På grund af igurramens særlige guddommelige status er de søgte som mæglere i tvistigheder. Berberne er stolte folk der aldrig ville bøje sig for nogen verdslig autoritet i sager hvor deres egen eller stammens velfærd stod på spil. Imidlertid har de ikke noget imod at bøje sig for igurramens autoritet fordi den er guddommeligt sanktioneret. At gøre således kan ikke alene gøres uden tab af ansigt; det er påbudt, og det modsatte ville blive set som en mangel på rettroenhed.

Gellner peger nu på at en fortolkning der accepterede berbernes livsanskuelse, ville afskære sig fra at få øje på nogle interessante fænomener vedrørende berbernes samfund. Hvis det nemlig ikke er rigtigt at agurramens rigdom stammer fra overnaturlige kilder – hvilket antropologen ud fra sit eget samfunds virkelighedsopfattelse vil være tilbøjelig til at tvivle på – må der eksistere naturlige, sociale kilder til rigdommen. Der rejser sig her for det første den antropologiske opgave at finde disse skjulte kilder. Ifølge Gellner viser en antropologisk undersøgelse da også at igurramen, der ifølge den officielle ideologi er ydere af gaver, i virkeligheden er nettomtagere: De modtager gaver fra det omgivende samfund. Men situationen antyder for det andet også eksistensen af et endnu mere interessant element. Det er afgørende vigtigt for den pågældende institution at det virker som om igurramen er udvalgt af Gud og modtager hans nådegaver; thi hvis det stod klart at igurramen har en fuldkommen naturlig og verdslig status, ville de ikke kunne fungere som neutrale opmænd i tvistigheder. Det kan de kun hvis det ser ud som om de er udpeget af Gud, ikke af verdslige autoriteter. Derfor må der i samfundet ikke alene eksistere mekanismer til at tilføre igurramen midler, der må også eksistere mekanismer til at opretholde illusionen om at de har en guddommelig sanktion. Der må med andre ord findes mekanismer til at skjule den overførsel af midler der sker til igurramen. Blotlæggelsen af dette fænomen er en oplagt opgave for antropologien.

Gellners eksempel har en særlig kompleksitet, idet der her er tale om to lag af kendsgerninger som den kritiske antropolog skal lede efter: Dels hvor igurramen får penge fra, dels hvorledes denne verdslige kilde til rigdom skjules. Men synspunktet har selvfølgelig mere generel gyldighed. I enhver situation hvor der i et samfund findes en radikal fejl-opfattelse af verden, fremstår spørgsmålet om hvorledes denne fejl-opfattelse kan forklares. Svaret er ofte trivielt, især når genstanden er den fysiske verden: Det pågældende samfund har simpelthen ikke de kognitive ressourcer til at nå frem til en korrekt opfattelse af de pågældende spørgsmål. Dette ville for eksempel være tilfældet hvis vi spurgte hvorfor et indfødt samfund har en fejlagtig opfattelse af stoffets mindste byggestene, af afstanden mellem jorden og solen, eller af antallet af galakser i universet. Anderledes stiller sagen sig imidlertid når spørgsmålet drejer sig om hændelser i det indfødte samfund selv, især ting som synes at ligge åbne for selv den mest usystematiske dagligdags iagttagelse. Her rejser spørgsmålet sig om der eventuelt findes mekanismer der slører den samfundsmæssige indsigt, og hvilken rolle sådanne mekanismer kunne spille. Gellners eksempel er netop af denne art.

Et relationistisk alternativ

Men kunne man nu ikke kombinere det bedste af begge verdener ved på den ene side at acceptere sandheden af berbernes beskrivelse af igurramen og samtidig anerkende den fremstilling som en kritisk religionsantropolog ville give? Det vil sige, kunne man ikke fastholde at redegørelsen for igurramens guddommelige kaldelse og den overnaturlige oprindelse af deres rigdom faktisk er sand, men tilføje at den naturligvis kun er sand inden for berbernes virkelighedsanskuelse? Man kunne så i anden omgang forklare dette element i den religiøse verdensanskuelse på samme måde som den eksternalistiske antropolog anbefaler, nemlig at den religiøse verdensanskuelse og de institutioner den understøtter tjener til at opløse visse potentielle spændinger i berbersamfundet. Vi får altså på den ene side fordelene ved en internalistisk, ikke-etnocentristisk beskrivelse, på den anden side den fordel at vi kan forklare karakteren af den virkelighed de pågældende lever i.

Et sådant standpunkt kan forekomme radikalt, men er faktisk blevet hævdet af visse antropologer og deres filosofiske støtter. For eksempel giver Peter Winch klart udtryk for en tilsvarende holdning i artiklen „Understanding a Primitive Society“ (Winch 1964). Her polemiserer han mod E. E. Evans-Pritchard, der i en redegørelse for zande-folkets anvendelse af giftoraklet anfører at sådanne magiske (eller „mystiske“) praksisser ikke svarer til virkeligheden (Evans-Pritchard 1937:12). Herimod indvender Winch at ordet „virkelighed“ ikke er entydigt, men at modsigelsen mellem virkelighed og den magiske praksis ikke eksisterer i forhold til zande-folkets definition af „virkelighed“.

Dette standpunkt repræsenterer den variant af relativisme som undertiden kaldes *relationisme*. Det går ud på at der ikke kun er én sandhed om virkeligheden, men at der er lige så mange som der er synspunkter under hvilke virkeligheden kan iagttages og tænkes. Hvert samfund har en sandhed der er bestemt af dets særlige tilgang til virkeligheden, dets særlige synsvinkel på virkeligheden, i en almen forstand af „synsvinkel“ der ikke kun omfatter en visuel synsvinkel, men også en begrebsmæssig og så videre. Bemærk at dette synspunkt adskiller sig fra den form for konstruktivismen vi undersøgte ovenfor, ved at det her ikke hævdes at der findes forskellige virkeligheder, og slet ikke at

disse virkeligheder skabes af de forskellige måder vi tænker om dem på, men blot at der er forskellige synsvikler på en og samme virkelighed.

Der er imidlertid problemer med at anvende denne erkendelsesteoretiske model. Grunden er at den i denne antropologiske sammenhæng kun tilsyneladende repræsenterer et relationistisk standpunkt. Relationisme er et forsøg på at gøre den omstændighed at forskellige samfund undertiden fælder modstridende domme over virkeligheden, logisk acceptabel ved at gøre dommenes indhold relativt i forhold til en eller anden faktor der varierer i de forskellige verdensbilleder. På denne måde undgås det at der fremkommer en slet og ret modsigelse mellem de forskellige standpunkter, og dermed et inkonsistent virkelighedsbillede. En sådan konstruktion er undertiden nødvendig og legitim. Et godt eksempel er relativitetsteorien som har lært os at sandheden af påstande om begivenheders samtidighed er relative i forhold til bevægelsestilstanden af det system inden for hvilket samtidigheden iagttages. Iagttagere i to fysiske referencerammer der bevæger sig i forhold til hinanden, vil opleve tidsforholdet mellem to begivenheder på forskellig (men principielt beregnelig) måde. Ved at gøre denne sammenhæng eksplicit, det vil sige ved udtrykkeligt at skrive en henvisning til iagttagelsessystemet ind i selve påstanden som et indeks, undgår man at udsagn om samtidighed i forskellige iagttagelsessystemer fremstår som direkte, uformidlede modsigelser vedrørende virkeligheden.

Det afgørende her er at i relativitetsteorien fremstilles hændelser altså som relative i forhold til noget som ikke i sig selv er kognitivt, nemlig et systems bevægelsestilstand. Men hvis man siger at visse påstandes sandhedsværdier er relative i forhold til de pågældende samfunds respektive tænkemåder, så siger man jo i realiteten blot at der hersker forskellige opfattelser i de forskellige samfund. *Indholdet* af dommene er ikke blevet relativiseret, af hvilken grund det ikke er lykkedes at undgå modsigelsen ved hjælp af den relativistiske konstruktion. At sige, „I forhold til vores samfunds virkelighedsopfattelse er jorden rund“, er jo blot at sige, „I vores samfund tror vi at jorden er rund“. En sådan påstand vil jo stadigvæk stå i et modsigelsesforhold til en påstand om at jorden er flad fordi de to påstande handler om den samme virkelighed, men udsiger uforenelige ting om den.

Der er en anden vanskelighed ved relationistens svar: Det forudsætter at der er klare demarkationer mellem forskellige tænkemåder, og at ord som „virkelighed“ betyder noget helt forskelligt fra det ene til det andet. Men al antropologisk erfaring tyder på det modsatte (jf. Gellner 1968). Der er ikke klare forskelle mellem hvad der gælder som kriterier for „virkelighed“ inden for forskellige „sprogspil“. Man tør måske i denne sammenhæng trække på et eksempel fra vor egen kultur, som selvfølgelig har den fordel at vi kender det „indefra“. En stram fortolkning af det relationistiske synspunkt (der på dette punkt er inspireret af Wittgenstein 1953) ville utvivlsomt føre til at man betragtede den kristne og den videnskabelige diskurs i vores kultur som fuldstændig forskellige og adskilte fænomener. Derfor ville man ikke kunne kritisere den kristne virkelighedsopfattelse ud fra videnskabelige kriterier (eller vice versa), eftersom den kristne diskurs ville foregå inden for et virkelighedsbegreb som er forskelligt fra det videnskabelige. Denne forskel må antages at bestå selv med hensyn til konkrete påstande; når det for eksempel hedder i Bibelen at Gud stoppede solen i dens bane, så betyder dette angiveligt ikke at solen normalt bevæger sig i en bane, og dermed modsiger denne påstand ikke astronomiens opdagelse af at solen er stationær i solsystemets midte, og at det er jorden der bevæger sig.

Dette eksempel er naturligvis interessant i kraft af at det har spillet en betydelig rolle i striden mellem kirken og den verdslige videnskab i den europæiske historie. Der er jo

ingen tvivl om at kirken oprindeligt stod fast på at disse udsagn skulle forstås bogstaveligt, og modsigelse af dem har kostet mennesker udstødelse af kirken og i visse tilfælde døden på bålet. Det ville være umuligt at forstå antagonismen mellem kirkelige dogmer og den videnskabelige tænkning i Europas historie fra middelalder til vor tid hvis man antog at den religiøse tænkemåde i udgangspunktet var af en natur total forskellig fra den videnskabelige, og at de udgør „inkommensurable paradigmer“ der ikke modsiger hinanden. Man opnår en meget bedre forståelse hvis man ser de to som kommensurable virkelighedsfortolkninger der på visse punkter handler om de samme ting, herunder universets fremkomst og opbygning, og som modsiger hinanden i hvad de hævder herom. Pointen er så at den religiøse verdensopfattelse gradvist, under pres fra de videnskabelige landvindinger inden for fysik og astronomi, har trukket sig tilbage til en rent etisk position der ikke står i modstrid med naturvidenskabelige resultater. Det kristne budskab ses nu udelukkende som et spørgsmål om den rette menneskelige handling, og man anlægger en rent symbolsk eller metaforisk fortolkning af den kristne kosmologi og kosmogni. Dette viser at skellet mellem et religiøst og en videnskabeligt „sprogspil“ ikke er så klart og så vandtæt som relationisterne gerne vil gøre det til.

Den eksternalistiske metodes rolle i antropologien

Lad mig minde om at vi er i gang med at undersøge et rent metodologisk indlæg i debatten mellem internalister og eksternalister. Spørgsmålet er til syvende og sidst hvilken af de to fremgangsmåder der er den metodologisk mest frugtbare. Og det kan måske kaste lys over spørgsmålet at fremstille det som valget mellem en *positivistisk* og en *poppersk* metodologi i antropologien. Kravet om en internalistisk tilgang er fundamentalt beslægtet med det positivistiske krav om at observationer skal være neutrale og teorifri, selv om vi her bruger dette princip på en slags data – nemlig antropologiske observationer af menneskelige handlinger – som positivisterne ikke viste nogen større interesse for. Heroverfor står en poppersk metodologi der fastslår futiliteten i at ville hæve sig over enhver teoretiseringen, og tværtimod ser en dyd i denne. Ifølge denne opfattelse bør enhver erkendelse af virkeligheden løbe en risiko, nemlig risikoen for at blive falsificeret. Også antropologien bør gøre dette, nemlig ved at anlægge en ikke-neutral beskrivelse af virkeligheden og dernæst se om denne teori viser sig overlegen i forhold til alternativerne.

Pointen er, at det kun er på kort sigt at denne metode giver en privilegeret stilling i det verdensbillede, der hersker i antropologens kultur. På langt sigt er der tale om konkurrence mellem antropologens og de indfødtes verdensbillede. De prøves begge af på i hvor høj grad de er i stand til at gøre rede for virkeligheden, herunder hvor effektivt de kan gøre rede for hvorfor det alternative verdensbillede er fremkommet og har opnået tilslutning. På langt sigt er det ikke givet at det er antropologens verdensbillede der kommer ud som vinderen. Den eksternalistiske metode freder ikke det egne verdensbillede, men gør det i stedet blot muligt at se klart hvad alternativerne er: Hvad vindes, og hvad tabes når man bevæger sig fra den egne kulturs til den fremmede kulturs virkelighedsopfattelse? Dette går man glip af i den facile relativisme og konstruktivisme der siger at enhvert gruppe er salig i sin egen virkelighed. Den eksternalistiske metodologi gør det muligt at lære af andre samfund. Antropologiens gamle komparative projekt genoptages, men i en ny og dybere version.

Her skal der erindres om at der i vores kultur er en lang tradition for at undersøge vores egne institutioner, herunder intellektuelle og moralske institutioner, ud fra en eksternalistisk synsvinkel. For eksempel har den kristne religion og de institutioner der legemliggør den fra og med oplysningstiden, været genstand for konstant granskning og kritik af denne art, en proces der kulminerede omkring slutningen af forrige århundrede hvor Gud blev erklæret død og den kristne etik fordømt som en moral passende for slaver (Nietzsche). Marx' storstilede kritik af det kapitalistiske samfund kan også betragtes som en eksternalistisk, antropologisk undersøgelse af vores eget samfund. Den udsprang af Marx' ungdomsskrifter hvori Marx gjorde sig overvejelser over menneskets natur, omend der er tale om en filosofisk snarere end en empirisk antropologi. Marx støttede sig til Feuerbachs antropologiske kritik af religionen som ser hele den religiøse sfære som menneskets projektion af sin egen natur over i en overjordisk sfære. I sine berømte *Teser om Feuerbach*, udgivet af Engels i 1888, godtager Marx denne tanke, men går videre idet han kritiserer Feuerbach for at operere med en fikseret menneskelig natur i stedet for at se at mennesket altid eksisterer i en samfundsmæssig sammenhæng således at menneskets gudedyrkelse snarere er en afspejling af samfundsmæssige forhold end af en statisk menneskelig natur. Herved transformeres Marx' antropologi til en kritik af det moderne industrielle samfund, især en kritik af den „borgerlige økonomi“. Men det er slående at Marx i sin kritik af det borgerlige samfund fremdeles bruger antropologiske termer, som når han taler om en „fetichering“ af varen. Marx' kritik af det borgerlige samfunds reificering af varen og dets forveksling af relationer mellem varer med samfundsmæssige relationer, svarer nøje til en (religions)antropologisk analyse af en form som man finder hos Durkheim og hans elever hvor de indfødtes religiøse forestillinger ses som en transformation eller forvrængning af visse vage indsigter i karakteren af det samfund de lever i. Det er en eksternalistisk synsvinkel der anlægges, idet Marx hele tiden kontrasterer det borgerlige samfunds selvopfattelse som et der legemliggør oplysningstidens fornufts- og lighedsideal, med den faktiske virkelighed hvor en stor del af befolkningen lever i armod. Han spørger hvorledes denne modsætning er mulig, og peger i sin forklaring på omfattende ideologiske tilsløringer der skjuler samfundets sande karakter såvel for dets medlemmer som for de fleste samfundsfundstænkere der har betragtet det.

For så vidt antropologien gør brug af en eksternalistisk metode, over for indfødte samfund så vel som over for antropologens eget samfund, indgår den således som en vigtig medspiller i menneskehedens store selverkendelses- og selvopdragelsesprojekt som al videnskabelig forskning er et bidrag til. Til syvende og sidst drejer projektet sig om at opnå en synoptisk forståelse af menneskets natur, af dets liv i samfundet og af dets plads i universet. Antropologien kan bidrage til dette projekt, dels ved at undersøge vores eget samfund med en eksternalistisk metode, dels ved at drage kritiske sammenligninger med andre kulturer der har et alternativt virkelighedsbillede.

Lad mig afslutningsvis atter understrege at dette ikke betyder at begreber og tanke-mønstre hentet fra det undersøgte samfund selv ikke må bruges i antropologien. Jeg har kun plæderet for at en eksternalistisk fremgangsmåde er legitim, ikke at den internalistiske fremgangsmåde er illegitim. Konkrete enkeltundersøgelser i antropologien vil altid have et mere begrænset sigte end det højtidelige projekt jeg lige har skitseret. Det vil ofte dreje sig om en rent deskriptiv, etnografisk registrering af elementer af fremmede kulturer. I en sådan sammenhæng er en internalistisk beskrivelsesramme ofte at foretrække. Det overordnede antropologiske projekt er jo ikke et emne for individuelle antro-

pologiske undersøgelser; det er, om man vil, kun et mål for antropologien som sådan. Og det er et mål af den art som givetvis aldrig fuldt ud vil kunne nås; det flytter og transformerer sig i takt med at antropologien bevæger sig hen imod det. I bestræbelsen på at nærme sig målet er internalistiske undersøgelser der indsamler data om enkeltsamfund, såvel som mere omfattende teoretiske synteser der søger at hæve sig over disse redegørelser i en eksternalistisk fremstilling, begge legitime og nødvendige.

Noter

1. Jeg har givet en nærmere redegørelse for det i Collin 1997, hvor jeg tillige undersøger et antal yderligere argumenter for den samme konklusion.
2. Grunden er at Dummett henholder sig til et absolut, ikke-relativistisk ideal om hvad der kan tælle som begrundelse for en påstand (Dummett 1975, 1976).
3. Dette argument baserer sig ikke på nogen naiv psykofysisk dualisme vedrørende handling. Det forudsætter med andre ord ikke at handling består af to „substanser“, en fysisk og en sjælelig, som indgår en mystisk kvasi-kemisk forbindelse hvorved handling genereres. Argumentet forbliver gyldigt selv om det sjælelige retteligt måtte være at forstå som komplicerede hjernetilstande, eller, som behaviourister hævder, blot er en mere omfattende klasse af potentiel adfærd der så at sige omkranser den konkrete observerede adfærd. Argumentet går igennem så længe det anerkendes at den intentionelle beskrivelse henviser til kendsgerninger der går ud over den nøgne konkrete beskrivelse af adfærden.

Litteratur

- Berger, Peter & Thomas Luckmann
1967 The Social Construction of Reality. Harmondsworth: Penguin Press.
- Collin, Finn
1985 Theory and Understanding. Oxford: Basil Blackwell.
1997 Social Reality. London: Routledge.
- Dummett, Michael
1975 What is a Theory of Meaning I. I: S. Guttenplan (ed.): Mind and Language.
 Oxford: Clarendon Press.
1976 What is a Theory of Meaning II. I: G. Evans & J. McDowell (eds.): Truth and Meaning.
 Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E.
1937 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Gellner, Ernest
1973 [1962] Concepts and Society. Transactions of the Fifth World Congress of Sociology (Washington).
 Louvain, 1962. Genoptrykt i: Cause and Meaning in the Social Sciences. London: Routledge
 & Kegan Paul.
1968 The New Idealism – Cause and Meaning in the Social Sciences. I: I. Lakatos & A. Musgrave
 (eds.): Problems in the Philosophy of Science. Amsterdam: North-Holland Publishing.
- Habermas, Jürgen
1968 Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1974 Wahrheitstheorien. I: H. Fahrenbach (ed.): Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schultz zum
 60. Geburtstag. Pfullingen: Neske.
1981 Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hempel, Carl G.
1965 Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes. Aspects of Scientific Explanation. New York: The Free Press.
- Hollis, Martin
1982 The Social Destruction of Reality. I: Hollis & Lukes (eds.): Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.
- Horton, Robin
1970 African Traditional Thought and Western Science. I: B. Wilson (ed.): Rationality. Oxford: Basil Blackwell.
- Horton, Robin
1982 Tradition and Modernity Revisited. I: Hollis & Lukes (eds.): Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.
- Kuhn, Thomas S.
1972 The Structure of Scientific Revolutions. 2. edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien
1910 Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mellor, David H.
1982 The Reduction of Society. Philosophy 57.
- Peirce, Charles S.
1931-58 Collected Papers, bd. 2. §5.407, §5.565. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Popper, Karl R.
1945 The Open Society and Its Enemies, vol I. London: Routledge & Kegan Paul.
- Putnam, Hilary
1975 The Meaning of 'Meaning'. I: K. Gunderson (ed.): Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 7. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Winch, Peter
1964 Understanding a Primitive Society. American Philosophical Quarterly 1.