

HANNE VEBER

SAMFUND?

Durkheim revisited i Amazonas og videre

Vi forstår gerne samfund som et fællesskab, der dels påbyder os at betale skat, sende børnene i skole og overholde færdselsreglerne og dels sørger for hospitaler, motorveje, folkepension og meget andet. Samfundet er i den forstand et indlysende reelt fænomen – og et langt stykke hen ad vejen identisk med staten. Men hvad bliver der tilbage, hvis vi prøver at si staten og alt dens væsen fra og anskuer samfundet som en social sammenhæng i sig selv? Råder vi overhovedet over et analytisk begreb, som i givet fald kan anviser en systematik for sociale funktioner og strukturelle forhold? Samfund i *abstrakt* forstand som et integreret sæt af politiske og socioøkonomiske strukturer, inden for hvilke et kollektivt liv foregår, synes at være en problematisk størrelse.¹ Det er især formen for den indre sammenhæng, hvis der er sådan en, samt afgrænseligheden udadtil og dermed definitionen af størrelsen, der volder problemer. Socialt liv har i praksis hverken begyndelse eller ende inden for én strukturel sammenhæng, men flyder i et kontinuum af forhold gennem tid og rum. Dermed bliver det vanskeligt at operere med „samfund“ som en totalitet og som et *videnskabeligt* begreb. Vi kan højst se det som noget, der i hverdagssproget står som betegnelse for en kollektivitet i bred forstand. Man kan naturligvis sætte lighedstegn mellem *samfund* og *stat* og gøre det sidste til ramme og forudsætning for det første. Samfundet bliver dermed til et fællesskab af skatteydere, stemmeberettigede, seere, læserbrevsskribenter og så videre, og det bliver hjemsted for forskellige formelle „væsener“ (skatte-, post-, sygehus- et cetera). Benedict Anderson taler om, at samfundet i moderne stater fremstår, ikke som et fællesskab, men som en *forestilling* om et fællesskab. Han taler om en „imagined community“, samfundet som en imaginær figur, der omfatter mennesker, som i princippet aldrig nogensinde vil komme til at møde hinanden endsige lære hinanden at kende (Anderson 1991). Det er almindeligt at mene, at denne samfundets udflydende forfatning er en postmoderne tilstand, et resultat af en udvikling, som har ført til, at samfundet er gået i eller er ved at gå i opløsning (se f.eks. Lyotard 1982; Thyssen 1987), underforstået, at samfundet, *før* opløsningen satte ind, fandtes som en integreret helhed. Samfundet er også i den forbindelse en forestilling i vore hoveder, en idealtilstand, en nostalgi eller et normativt begreb.

Hvis „samfund“ blot var et synonym for staten eller for noget, som rummes inden for den, var begrebet overflødigt. Det bliver især tydeligt, hvis vi vender os til samfund, hvor staten slet ikke findes. Skulle de så være ikke-samfund? Hvordan kan etnografen tale om

sådan noget som ashéninka-„samfundet“, hvis det blot er en flerhed af indbyrdes uafhængige familier på løst forbundne bopladser i Amazonas regnskov, hvor fællesskabet i det store og hele består i, at man deler sprog og kultur? Hvilket samfundsbegreb er på spil her? Vi taler også om samfund på tværs af stater, om typer af samfund, for eksempel „primitive samfund“ eller „bysamfund“, „ø-samfund“. Er der her tale om empiriske eller abstrakte størrelser? og hvorledes afgrænses de? Hvor begynder og ender for eksempel „det kapitalistiske samfund“, og hvor ligger „det mexikanske samfund“? Inkluderer sidstnævnte zapatisterne i Chiapas og millionerne af mexikanere, som legalt og illegalt lever og arbejder i USA? Eller er disse grupper *uden for* samfundet, eller måske for migranternes vedkommende dele af et helt andet samfund? Består samfund overhovedet af mennesker? Har det individer som sine grundbestanddele? Eller er det noget helt andet, kommunikationer for eksempel, der udgør dets mindste elementer, som den tyske sociolog og tænker Niklas Luhmann vil have det?

I antropologisk kulturanalyse anvendes samfundsbegrebet gerne som en ubestemt betegnelse for den særlige form for sammenrend af mennesker, der qua sin fænomenologiske kontinuitet tager sig ud som et socialt stof, hvori kultur udfolder sig. Ordet „samfund“ finder plads i de fleste antropologiske tekster, men det specificeres sjældent klart, hvad der ligger i det. Ordet slæber imidlertid betydninger med sig, som ikke altid er befordrende for en analyse. Kort fortalt rumsterer på den ene side en metodisk påstand om, at samfund findes som et reelt, objektivt, fænomen, mens der på den anden side samtidig ligger en, i teorihistorisk forstand nyere, konstruktivistisk antagelse om, at sociale forhold, eller „virkeligheden“, først træder i kontur i det omfang den italesættes eller gøres til genstand for erkendelse. Den konstruktivistiske tendens i antropologen bliver undertiden til hvad man kunne kalde „radikal kulturalisme“, og i denne bevægelse opsluges begrebet om samfund næsten i begrebet kultur. Det synes at forvolde nogle analytiske mavekneb i det omfang „samfund“ (som fænomen og forestilling) ikke uden videre forsvinder, fordi man holder op med at tale om det.

Det følgende er et forsøg på at udpege nogle antagelser om samfund, som forekommer denne forfatter at spørge i ældre og nyere antropologi. Her er ikke tale om en undersøgelse af samfundsbegrebet i antropologien – langt fra. Der er ikke engang tale om en undersøgelse af bestemte forfatterskaber eller positioner. Der er alene tale om en udpegnings af noget, som har fanget min opmærksomhed gennem dets generelle fravær fra den almindelige antropologiske diskurs, som den er foregået i danske tekster gennem det seneste tiår. Det drejer sig om antagelser om samfundets konstitution, som synes at ligge implicit i de moderne kulturanalyser.

Det må kunne antages, at 90'ernes artikler i *Tidsskriftet Antropologi* nogenlunde afspejler, hvad der har rørt sig i faget og dets omegn – med en overvægt på københavnsk antropologi. Ved et hastig blik hen over artiklerne, 209 kortere eller længere artikler, i 1990'er-udgaverne af *Tidsskriftet Antropologi*, numrene 20-39, efterlades det indtryk, at et begreb om samfund måske nok er til stede, men kun i relativt få tilfælde ekspliciteres i teksterne. I reglen tages samfundet blot for givet som et empirisk fænomen, der ikke behøver yderligere kommentarer. I kulturanalyserne ligger gerne en antagelse om, at de undersøgte kulturformer udfoldes i forhold til bestemte samfundsmæssige rammebetingelser, men der tages sjældent skridt til en egentlig behandling af sådan noget som socioøkonomiske strukturer, magtforhold eller dynamikker, hvorved sådanne strukturer og forhold spiller sammen og måske sætter mulighedsbetingelserne for de kulturelle fæno-

mener, som vedblivende er i fokus. Det kan synes, som om et eksplicit begreb om samfund enten er forsættligt kastet bort et sted undervejs i fagets nyere historie eller blot tabt, uden at nogen rigtig lagde mærke til det.

Jeg skal summarisk og på ganske impressionistisk vis opridse nogle hovedtræk i brugen af samfundsbegrebet i antropologien og blandt andet se på, om det ikke frem for helt at forsvinde lige så stille er gledet over i forestillingen om kultur – og måske har mistet sin udsagnskraft undervejs. Jeg skal også foreslå en mulig anden tilgang til analytisk håndtering af de samfundsgørende forhold og dynamikker, som førhen har ligget indfoldet i begrebet om samfund. Denne tilgang tager afsæt i idéen om symbolsk generaliserede kommunikationsmedier, som den er skitseret hos sociologerne Talcott Parsons og Niklas Luhmann (Luhmann 1997:100-17, 1995a:58-78, 1999; se også Thyssen 1991). Min fremstilling tager som ledetråd Durkheimlæsningen i antropologien og Durkheims idé om „det sociale forhold“. Hermed hentydes til forhold, der møder mennesker som objektiv virkelighed, det vil sige, de opleves subjektivt som på forhånd givne sammenhænge, mønstre og forventninger. Man må formode, at det er forhold af den type, der spørger i 90' er-antropologiens ikke-eksplicitering af et samfundsbegreb. I en artikel i *Tidsskriftet Antropologis* bestsellernummer om metode (31/1995) skelner John A. Larsen således mellem artikulation og konstruktion af kultur, og han perspektiverer sin diskussion af samtale og interview i feltarbejdet ved at sige, „at der bag de kulturelle konstruktioner findes reelt eksisterende fænomener, [og] at kultur ikke opstår ud af intet og af sig selv, men at der i den sociale virkelighed på forhånd findes fænomener, som kommer til at indgå i konstruktionen af det kulturelle udtryk“ (Larsen 1995).²

Samfund som empirisk kategori og strukturel enhed

Det danske ord „samfund“ spænder bredt over det sæt af betydninger, som på andre sprog ligger i to lidt forskellige begreber, på engelsk henholdsvis „community“ og „society“ og på tysk henholdsvis „Gemeinschaft“ og „Gesellschaft“. „Community“ og „Gemeinschaft“ henviser til fællesskaber på et plan, hvor mennesker omgås ansigt til ansigt, eller hvor de som minimum kommer hinanden ved i en eller anden forstand.³ Denne art fællesskab skal ikke behandles her. „Gemeinschaft“-„Gesellschaft“-forskellen forstås undertiden som udtryk for en historisk udvikling fra de gode gamle dages tæt integrerede småsamfund til det moderne, komplekse storsamfund, en historisk transformation, der modsvarer Durkheims skelnen mellem mekanisk og organisk solidaritet. Alternativt foreslår for eksempel Anthony P. Cohen, at ethvert samfund rummer både „Gemeinschaft“ og „Gesellschaft“ aspekter i sig. Cohen bruger ordet „community“ for at fremhæve det samfundsmæssige som en kulturel meningssammenhæng frem for en strukturel organisering (Cohen 1985). Det „samfund“, som omtales i det følgende, er det, som svarer til det engelske „society“, det vil sige en social sammenhæng på et niveau som er mere omfattende end det intime mikroniveaus community/Gemeinschaft, hvilket ikke på forhånd udelukker hverken en strukturel eller en kulturel-symbolsk forståelsesmåde.

Af en nyere faghåndbog fremgår, at „samfund“ gerne forstås som en gruppe mennesker, en relativt stor gruppe, og én som er relativt uafhængig eller relativt selvopretholdende i demografisk forstand og desuden relativt autonom i sin organisering af sociale relationer (Seymour-Smith 1986:262). Kodeordet er „relativt“, thi den skelnen, hvor-

ved vi mener at kunne udskille det ene samfund fra det andet, er arbitrær eller forskellig alt efter konteksten (ibid.). Samfund findes ikke nødvendigvis som allerede på forhånd givne, udskilbare og objektive fænomener i verden, og når vi gennem vor sprogbrug alligevel kommer til at påstå, at de gør det, er det fordi vi (antropologer og lægfolk) har brug for at operere med nogle størrelser, som både kan omtales i dagligdagens sprog og udgøre enheder, inden for hvilke vore analyser kan udfoldes. Vi taler om samfundet, *som om* det er en ting, noget der kan identificeres, har årsager, målsætninger og udvirker handlinger. Det er der ikke i sig selv noget suspekt ved. Vi betjener os alle i vor dagligdag af ontologiske metaforer, som hjælper os til at forholde os til allehånde fænomener i vor erfaringsverden og måske oven i købet forstå dem (Lakoff & Johnson 1980:25-7). Problemerne kommer først, når vi forveksler „som om“ talemåden med et videnskabeligt udsagn om samfundets væsen og substans.

Dette forhold var Émile Durkheim (1858-1917) inde på, når han i *Den sociologiske metode* fra 1895 konstaterede: „Mennesket kan ikke leve blandt tingene uden at gøre sig forestillinger om dem, som det indretter sin adfærd efter. Men fordi disse begreber er tættere ved os og mere inden for vor rækkevidde end de virkelige forhold, som de svarer til, har vi ganske naturligt en tendens til at erstatte virkeligheden med begreberne og at gøre disse til selve emnet for vore spekulationer. [...] De er [...] som et slør, der lægger sig mellem tingene og os, og som maskerer dem for os i så meget desto højere grad, som vi tror, det er gennemsigtigt“ (Durkheim 1972:30-1).

Durkheim søgte at nå til klarhed over de sociale fænomener gennem den videnskabelige metode, han udviklede. Han anbefalede, at man skulle betragte *de sociale forhold som ting*, hans sociologiske metodes første og mest fundamentale regel (op.cit.:30). Man må „betragte de sociale fænomener i sig selv, løsrevet fra de bevidste subjekter, der forestiller sig dem; man må undersøge dem udefra, som ydre ting; for det er som ting, de frembyder sig for os“ (op.cit.:40). Durkheim rettede sit videnskabelige fokus mod, hvad han selv kaldte „de sociale forhold“, og mente hermed fænomener som forestillinger og handlinger, tegnsystemer, indstiftede adfærdsmønstre, „som frembyder denne bemærkelsesværdige særegenhed, at de eksisterer uden for de individuelle bevidstheder“ (Durkheim 1972). De er måder at handle, tænke og føle på, som „påtvinger sig individet“, og de er *sociale* ..., for det er klart, at da de ikke har individet som basis, kan de ikke have anden basis end samfundet“ (ibid.). For Durkheim var „det sociale“ en virkelighedskategori, der ikke umiddelbart lader sig observere, men som afspejles i de aggregater af handlinger, som kan aflæses i statistik. Statistikken giver ifølge Durkheim mulighed for at isolere de sociale fænomener. Det gælder for eksempel sådanne sociale strømninger, som tilskynder mennesker til ægteskab, selvmord, stor fødselshyppighed et cetera og dermed udtrykker en bestemt tilstand i den kollektive bevidsthed (1972:26). Der er tale om kollektive følelser, opstået som resultat af fælleslivet. Dette består på samme tid uden om og gennem de individuelle bevidstheder, men det kan på ingen måde reduceres til summen af dem. Det udgør nemlig et fænomen i sig selv, som er *mere end* summen af de dele, der indgår i det.

Det kan diskuteres, om samfund udgør en social morfologi, en „ting“ med et eget liv, sådan som den Durkheim inspirerede socialvidenskab har set det (se f.eks. Hatch 1973). Vi skal springe en masse mellemregninger over og her blot konstatere, at idéen implicerer et syn på samfundet som en totalitet med sine egne særlige bevægelseslove og evnen til at fremstå som subjekt (en, der *gør* noget) i en handlingskontekst. En forudsætning for,

at dette samfundsbegreb kan fungere analytisk, er en strategisk bevidsthed om det lille *som om* – det vil sige, samfundet *er* ikke en ting, men vi kan måske lettere nå frem til at forstå noget om de samfundsmæssige forhold gennem at studere dem, som om her var tale om ting (som jo kan deles op, dissekteres, kvantificeres, balanceres et cetera). Man skal altså undersøge fænomenerne ved at skille dem ad i nogle bestanddele og finde ud af, hvori de består, og hvordan de virker. Durkheim ville, at sociale fænomener skulle studeres som fakta, virkelige fænomener med en realitet i sig selv, som noget der ikke lod sig udlede af individuelle bevidstheder og handlinger. Hans diktum vedrørende nødvendigheden af at se de sociale forhold som *ting* var i udgangspunktet et vejledende metodologisk råd, ikke en hypotese om samfundets natur. Det indebar imidlertid, at samfundet tog sig ud som en ting ikke blot for den videnskabelige iagttagelse, men også for individerne, som lever i samfundet og oplever det som en instans, der tvinger. En anden idé lå snublende nær: hvis samfundet var en ting, udgjorde det måske også en faktisk enhed, en totalitet. Det metodiske *som om* gled ud, og forslaget til, hvordan man kan *anskue* samfundet, blev til et udsagn om, hvordan samfundet *er*.

Durkheims „sociale forhold“, således som han fremstiller begrebet i sin centrale metodelære kan på mange måder synes identisk med det, som senere blev benævnt „kultur“ i store dele af antropologien. Der er hos Durkheim tale om trosforestillinger, tendenser og adfærd hos grupper i kollektiv forstand, om kollektive vaner, immanente i gentagne handlinger, som de determinerer (1895:25-6), og her er vi jo ganske tæt på en gængs definition af kultur som et kontrolsystem – den relevante metafor er „computerprogram“ – der styrer adfærd (jf. Geertz 1973:44). Durkheim benytter ikke ordet „kultur“, men han taler bestandig om „samfundet“ som stedet eller måske scenen, hvor de sociale forhold folder sig ud. Men det må erindres, at han ser, hvad han kalder „det menneskelige miljø“, som den aktive faktor. Kulturen opstår i samkvemmet mellem mennesker som en funktion af „den dynamiske tæthed“, hvorom Durkheim siger: „Ved dette sidste ord skal man ikke forstå den rent materielle sammenknytning af massen, som ikke kan have nogen virkning, hvis individerne eller snarere individgrupperne forbliver adskilte af moralske tomrum, men derimod den moralske sammenknytning [...]. Den dynamiske tæthed kan, ved samme mængde, defineres ud fra det antal individer, der rent faktisk står i forbindelse med hinanden, ikke blot rent handelsmæssigt, men også moralsk; det vil sige, som ikke blot udveksler tjenesteydelser indbyrdes eller konkurrerer med hinanden, men lever et fællesliv...“. Han siger det således:

[Det], der bedst udtrykker et folks dynamiske tæthed, er de sociale segmenters sammen-smeltning. Thi når hvert enkelt delsamfund udgør et hele, en tydelig individualitet, som er adskilt fra de andre ved en barriere, så skyldes det, at dets medlemmers handling for det meste er lokaliserbar inden for denne barriere; hvis derimod disse del-samfund alle sammenblandes midt i det totale samfund eller tenderer mod en sammenblanding, så skyldes det at samfundslivets ramme har udvidet sig i samme udstrækning (Durkheim 1972:103-4).

For Durkheim var samfundet primært et moralsk fællesskab, og det udgjorde en helhed med systemisk karakter. Jeg skal ikke her berøre Durkheims formuleringer af samfundets uddifferentiering, arbejdsdelingen og den mekaniske og organiske solidaritet. Pointen er blot, at Durkheims „sociale forhold“ befinder sig et eller andet sted i krydset mellem det, som siden, og ikke mindst i den amerikanske kontekst, blev til henholdsvis antropologi og sociologi, hvor førstnævnte mest, men ikke udelukkende, kom til at arbejde

med den del af størrelsen, som blev benævnt „kultur“, mens sidstnævnte mest, men ikke udelukkende, kom til at arbejde med den del, der blev benævnt „samfund“.

Denne akademiske arbejdsdeling blev efter sigende knæsat i 1950'erne under stærk indflydelse af Harvard-sociologen Talcott Parsons (1902-1979), som opstillede en generel syntese for samfundsvidenskaberne baseret på en sammentænkning af især Durkheim og Max Weber. I den universitære praksis førte hans program til en allokering af det kulturelle til antropologien, efter sigende ud fra en aftale med Alfred Kroeber (Wolf 1981:47-8), mens sociologien tog sig af det sociale og politiske. Kroeber så eksplicit samfundet som en forudsætning for kultur i den forstand, at det ene ikke kunne findes uden det andet. For ham var der således ikke noget mystisk i, at Durkheim for eksempel kunne påstå, at de indfødte tilbad samfundet – om end i religiøs forklædning, for samfundet var i grunden blot de vaner og trosforestillinger, som holdt det primitive samfund sammen. Durkheim havde ikke brugt ordet „kultur“ – men det var i virkeligheden det, han mente – mente Kroeber (Kroeber 1952:118). I forlængelse af denne måde at se det på, kom „samfundet“ til at føre en meget mærkelig og lidt omtumlet tilværelse i antropologien, en skyggetilværelse, hvor „samfundet“ blev baggrundstæppe for kulturen, men aldrig fik en aktiv rolle i stykket.

Opfattelsen af samfundet som en enhed og totalitet blev karakteristisk for den antropologi, som baseredes på Durkheim og hans arvtagere i britisk og fransk socialvidenskab. Her lignede man undertiden samfundet med en fysisk organisme, en biologisk analogi som måske var et medslæb fra den organismeteori, Herbert Spencer havde anvendt meget bogstaveligt i sin samfundslære. Durkheims arbejde udvikledes i høj grad i opgør med Spencers⁴ og derfor også under stærk påvirkning af hans tankegang (Hatch 1973; Parsons 1968).

I førkrigstidens britiske strukturfunktionalisme, som udvikledes under anførelse af A. R. Radcliffe-Brown og Bronislaw Malinowskis arvtagere, blev samfundsbegrebet udviklet som en struktur af overlappende slægtskabsrelationer og andre typer af institutionaliserede relationer, som gav samfundet form. Ordet „samfund“ blev nærmest synonym for „social struktur“ eller „social organisation“ eller „socialt system“. Hermed betegnedes en enhedslig figur, en ting, der søgte mod sin egen balance. I Frankrig blev Durkheims tanker videreført af Marcel Mauss (1872-1950), hans nevø, som lagde vægt på, at sociale fænomener i de „arkaiske“ samfund, antropologien arbejder med, er totale: at alle de sociale institutioner, som findes i disse samfund, på én gang kommer til udtryk gennem dem (Mauss 1969).

I antropologien generelt blev det til en idé om, at faget skulle være *holistisk*, forstået på den måde, at samfund skulle studeres som sammenhængende helheder, hvis enkeltdele var beregnet på at indgå i harmonisk samspil og bidrage til helhedens opretholdelse. Metaforerne var her den biologiske organisme eller det mekaniske urværk, hvis forskellige organer eller smådele virker sammen inden for en given orden og balance i det levende eller tikkende system. Helhedens opretholdelse var selve meningen med de enkelte dele. Den forestilling om helhedens nødvendige sammenhæng og delenes afbalancering i forhold til hinanden har afspejledes indtil for nylig i opbygningen af fagets undervisning, hvor man på grundkursusniveau minutiøst gennemløb alle „aspekterne“ (de var benævnt: social organisation, økonomi, religion, politik, økologi/tilpasning), delene med andre ord, som tilsammen mentes at udgøre de til ethvert samfund hørende funktionsområder. I den sammenhæng fremstod det samfundsmæssige samtidig som noget, der

kunne registreres empirisk, noget man kunne gå ud i verden og observere, i etnografien gennem feltarbejde, i sociologien fortrinsvis gennem statistik. Denne tilgang var ganske vist Durkheim-inspireret, men den var måske også udtryk for en forsimplet tolkning af hans tanker.

Samfundet består, såvidt mesteren selv, af „uafhængige strømninger, som uafledigt er i færd med at ændre karakter, og som iagttagers blik ikke formår at holde fast [...] Men vi ved, at samfundet frembyder den særegenhed, at det [...] er i stand til at udkrystallisere sig [...] i veldefinerede former, juridiske regler, moralopfattelser, ordsprog, forskellige forhold med sociale strukturer etc.“ (Durkheim 1972:53). Disse former udgør stabile objekter, kodificerede praksisformer, som altid er inden for iagttagers rækkevidde, og det er gennem dem, samfundslivet kan undersøges (ibid.). Det er gennem dem, man kan opfange udtrykkene for en bestemt tilstand i den kollektive bevidsthed/samvittighed⁵ (op.cit.:26). I denne durkheimianske forståelse er samfundet mere en tilstand end en genstand. Det er en empirisk snarere end en abstrakt størrelse og dets væsen og virkemåde kan kun forstås indirekte gennem dets forskellige udtryk. For Durkheim selv var udtrykkene for det samfundsmæssige ikke at finde i bevidste eller verbaliserede udsagn og ej heller i individers handlinger. Bedst kunne de udledes gennem statistiske metoder, hvor variationer i forskellige retninger neutraliseres, og der frembringes et abstrakt gennemsnit som udtryk, ikke for summen af individuelle tilbøjeligheder, men for en bestemt tilstand i en fælles bevidsthed. Samfundet er således primært et moralsk fællesskab.

Opfattelsen af samfundet som en enhed og som et normativt betinget fænomen viste sig lidt frugtbar på længere sigt og skulle blive skarpt kritiseret af en eftertid, som søgte at forstå ændringer og systemiske transformationer i de samfundsmæssige forhold og derfor havde lidt gavn af begreber og analysemåder, der iagttag det sociale, ikke som serier af processer eller løbende justeringer i forhold til noget uden for det selv, men som en ting, en given, fastlagt orden med en egen, objektivt konstaterbar eksistens (Barth 1989). Fredrik Barth stiller spørgsmålstegn ved denne models gyldighed som sådan og finder i øvrigt samfundsbegrebet aldeles uegnet som teoretisk orienteringsredskab, mere en hindring end en hjælp til forståelse (Barth 1992; se også Wallerstein 1992 for en kritik). For Wolf, som kritiserer det fra en anden side, er begrebet om samfund som en totalitet tilsvarende problematisk. Det er et begreb, der har sin egen historie knyttet til en bestemt kontekst i tid og rum. Det er først og fremmest et vestligt begreb, som i den europæiske oplysningstid blev et kodeord i afmonteringen af en social og religiøs verdensorden installeret af Gud til fordel for andre mere jordiske prioriteringer, herunder blandt andet oprettelsen af nationalstater i Vesteuropa (Wolf 1988).

Adam Kuper, som for nogle år siden redigerede en antologi om samfundets begrebsliggørelse, konkluderede, at begrebet, som det optræder i etnografernes idérepertoire, er en generalisering baseret på modeller, som folk i Vesten ser verden igennem. Det konvergerer ikke (eller sjældent) med andre (ikke-vestlige) folks begreber om de sociale enheder, de selv lever med eller i. Kuper ser konceptualiseringen af samfund som noget, der sker i krydset mellem en „emic“ og en „etic“ tilgang til etnografisk analyse (Kuper 1992). Forskellige folk har ganske forskellige forestillinger om, hvad det er, der binder mennesker sammen og får dem til at se sig selv som dele af mere omfattende helheder på varierende niveauer – hvis de overhovedet ser verden på den vis; og i fald de gør, vil deres opfattelser af sociale enheder ikke altid konvergere omkring universalier, der modsvarer vort hverdagssprogs almene samfundsbegreb. Fraværet af et entydigt begreb af-

spejles også deri, at både antropologer og socialforskere har indbyrdes divergerende opfattelser af, hvad det er, der konstituerer samfund. Er det for eksempel en størrelse etableret ved et fællesskabs samvirke med det mål at sikre optimal tilfredsstillelse af menneskers behov? Er det et sæt roller med tilhørende pligter og rettigheder? Er det en struktur af overlappende sociale netværk? Eller er det snarere institutionaliseret adfærd, som har udkrystalliseret sig på basis af mere eller mindre tilfældige praksisformer og udvekslinger? Eller noget helt femte?

Det har indtil videre ikke været muligt ud fra hverken de indfødtes⁶ eller etnografernes perspektiver at konstruere et analytisk brugbart begreb om samfund. Inden for videnskabsfilosofien anerkender man, at samfundsvidenskaberne til dels selv genererer forestillingerne om den virkelighed, den undersøger og beskriver (Ryan 1972:19). Hvorvidt den moderne betragten af samfundet gennem ontologiske metaforer skyldes den durkheimiske sociologi mere end sociologiens opfattelse af samfundet som en ting, der hidrører fra almindelige menneskers hverdagsmodeller af virkeligheden, skal ikke diskuteres her.

Kultur uden samfund eller samfundet i kulturen

Det er måske betegnende for inertien i hverdagsopfattelsen af samfundsbegrebet, at en populær grundbog i antropologi som eksempelvis Thomas Hylland Eriksens *Små steder – store spørgsmål* anvender betegnelsen *samfunn* gang på gang såvel i overskrifter som i selve teksten uden noget sted at definere begrebet. Hans ordliste har en bemærkning om, at ordet „samfunn“ af nogle antropologer anses for „alt for upresist til å være særlig brugbart“ (1994:94). Samfundet ses altså som en ikke entydigt bestemt størrelse, men omtales ikke desto mindre alligevel som et fænomen med en eksistens i virkeligheden.

Problemet ved samfundet som en enhed og som på én gang analytisk begreb og objekt for analyse er særlig tydeligt, hvor der er tale om moderne, komplekse, sociale systemer. Her fortaber „samfundet“ sig i livsstile, subkulturer, interesse-, holdnings- og repræsentationsfællesskaber et cetera (Schmidt 1995). Men hvis samfundet på denne måde er faldet i småstykker, hvis samfund som enhedsforestilling ret beset er et imaginært fællesskab, som kun virker gennem eksistensen af stat, skriftsprog og moderne informationsteknologi, som Anderson ser det, så efterlades spørgsmålet vidt åbent, om det overhovedet er meningsfuldt og i givet fald hvorledes det er meningsfuldt, at påstå eksistensen af samfund i etnografiske kontekster, hvor skriftsprog og informationsteknologi ikke er til stede som medier for samfundets eksistens. Og hvis samfund ikke „bare“ er rent *image*, hvis man altså vil fastholde forestillingen om samfund som funderet på en eller anden måde i et netværk af sociale interaktioner eller i det, som Durkheim kaldte „det materielle substratum“, hvorledes ser sagen så ud på steder, hvor der måske slet ikke findes en tæt sammenhæng af udvekslinger eller overlappende netværk, slægtskabsrelationer eller andre forpligtede forbindelser og hvor det måske endog er vanskeligt overhovedet at *se* samfundet, fordi de mennesker, der antages at befolke det, bor så spredt og har så sporadiske indbyrdes sammenknytninger, at deres kollektivitet bliver om muligt lige så tynd som den, der kan gøres gældende i statsdannelsernes imaginære fællesskabsforestillinger. Er der så i disse kontekster tale om kultur uden samfund?

Det er let her at falde for fristelsen til at lade kultur og samfund gå op i en højere enhed, et integreret socialt-kulturelt forhold (*fait social*) i durkheimiansk forstand, hvor

fællesskabet ligger på et moralsk-normativt plan og udtrykkes i nogle kollektive repræsentationer, der er en art syntetiserede fremstillinger af det sociale fællesskabs sammenhæng. Her ligger imidlertid et problem for forestillingen om samfundets enhedskarakter. Problemet er, som blandt andre Povl Götke har gjort opmærksom på, at det sociale felt tænkes som en helhed, der er mere end blot summen af delene (se Durkheim 1972). Hvordan kan man tænke sig at helheden repræsenteres i delene, således at de udgør en enhed? (Götke 1997:18). Dette kalder på en form for metafysik, hvilket mange har peget fingre ad (Parsons 1968:306-7). Marvin Harris ser for eksempel heri en form for reduktionisme, som ikke kan sige sig fri for et skær af „latent obskurantisme“. Den følger med, når forståelsen ledes af metafysik, og det handler om at ville fastslå samfundets eller kulturens „væsen“ (Harris 1969:480). På den måde kommer man til at se økonomiske, sociale, politiske og ideologiske strukturer som koordinerede i forhold til hinanden, for ellers forsvinder samfundet og kulturen som enhedsforestilling og tilbage bliver kun en ustabil uforudsigelighed af subkulturer, delfunktioner og performative repræsentationsfællesskaber (identiteter). Spørgsmålet er, om det sociale kan tænkes anderledes eller om antropologien i grunden gør bedre i for alvor at glemme alt om samfundet som et selvstændigt analytisk objekt og indstille sig på, at samfundet ene og alene er en forestilling i menneskers hoveder, nostalgi og æstetisk påkaldelse, frem for en virkelighedskategori og en gruppetilstand med sin egen kraft, der påtvinger sig menneskene udefra.

Antropologien har benyttet sig af begrebet om samfund uden, tilsyneladende, det ubehag ved det, som ses i sociologien (se f.eks. Wallerstein 1990; Schmidt 1995; Luhmann 1997:61-82). „Samfund“ er blevet brugt som betegnelse slet og ret for en gruppe mennesker, der lever sammen i en eller anden form for orden. Dette kan synes ganske uproblematisk. Antropologer (og denne forfatter er en af dem) er måske tilbøjelige til at bruge ordet „samfund“ en kende løsagtigt. I antropologien, og især i den antropologi, som har været funderet i studier af lokalsamfund i tredje verdens landområder eller små og „tribale“, samfund, har problemer i forbindelse med objektets definition kunnet forskydes til afgrænsninger af den population eller det geografiske sted, hvor kulturen kunne lokaliseres/kropsliggøres. Samfund blev her, uden nærmere eftertanke, identisk med en kultur eller med den gruppe af mennesker, som var „bærere“ af den. Spørgsmålet om samfundet reduceres hermed til et spørgsmål om den slags orden, kultur etablerer, og det, man søger, er en fællesmængde af værdier, normer og praksisser, der kan ses som samlande for de forskellige dele af den sociale organisme. På den måde flyttes problemet fra struktur til kultur, men det bringer ikke altid en løsning nærmere, idet man hermed tenderer til at opgive den stringens, som er nødvendig, hvis begrebet om samfund skal have forklaringskraft som videnskabeligt instrument.⁷

Folk i verden og livsformer, som etnografer har studeret, fra Mexico og Afghanistan til New Guinea, Madagascar, Amazonas og København holder sig i øvrigt sjældent inden for sådanne ontologiske enheder, hvis eksistens vi insinuerer med betegnelser som „samfund“ og „kultur“. Folk, samfund og kulturer går i praksis gerne på tværs af geografien og er på spil mellem forskellige sociale og politiske sammenhænge, forskellige økonomiske systemer, forskellige livsformer og identiteter, som findes side om side, koblet sammen på varierende vis. Blandt antropologer tager mange konsekvensen af denne samfundsbegrebets ubestemmelighed og udgrænser eksplicit samfundet som en residualkategori, noget eksternt i forhold til kulturen og analysen. Kultur bliver det centrale, forstået som et betydnings- og handlingssystem, der kan fremanalyses, og som altså

findes som en analytisk implikation (Hastrup 1989). Samfundet reduceres så at sige til en kulisse, på baggrund af hvilken kulturen og kulturanalysen kan udspille sig. „Samfundet“ er noget som bare *er*, kulturens udenværker. Samfundet tages for givet og er for alvor en empirisk kategori (op.cit.:14), en i videnskabelig forstand meningsløs betegnelse på noget, som befinder sig i et felt for det hypotetiske, det mulige, som endnu ikke er gjort manifest gennem det videnskabelige blik (Hastrup 1995:58-60). Med lidt god vilje kan man læse denne position som én, der ser samfund som antropologiens råstof, som den omverden af muligheder, der er til rådighed. (Skeptikeren kan vælge at se idéen som et udtryk for antropologisk navlebeskuen, en reduktion af virkeligheden til antropologens tanker om den – men førnævnte forslag er nok mere givtigt.)

Eftersom ordene „kultur“ og „samfund“ har været brugt i flæng som dækkende stort set det samme, kan der være grund til at drage nogle paralleller mellem den meget udbredte og efterhånden velkendte kritik af kulturbegrebet og den mere sporadiske problematisering af samfundsbegrebet i faget. „Samfund“ må siges at være et begreb, der er nøjagtig lige så problematisk som „kultur“, og som derfor før eller siden måtte komme under omfattende beskyldning. Der er uklarheder i samfundsbegrebet, som i princippet ikke er meget forskellige fra uklarhederne i kulturbegrebet (Wolf 1988; Barth 1992). Har kritikken af samfundsbegrebet imidlertid været mindre iøjnefaldende, skyldes det formentlig, at samfundsbegrebet ikke i helt samme grad som kulturbegrebet har stået centralt i antropologien. Det gælder specielt den store del af faget, som udgøres af amerikansk kulturanthropologi og dens europæiske pendanter. Ikke alle antropologer har været lige opmærksomme på, at „samfund“ er en uklar størrelse i samme grad som „kultur“ – i hvert fald har (selv)kritikken været rettet mod det sidste langt mere massivt og vedholdende end mod det første. Undtagelsen fra denne brede generalisering findes naturligvis i den britiske antropologi med dens tradition for vægtning af det sociale frem for det kulturelle. Det var således også briten Kupers redigerede antologi om samfundsbegrebet i antropologien, der for alvor bragte antropologerne på banen med en tilkendegivelse af, hvor uhåndterligt begrebet forekommer at være – en besindelse, der måske hænger sammen med, at samfundet i durkheimiansk forstand er empirisk, mens det kultur-konstruktivistisk set findes både objektivt og subjektivt (Kuper 1992).⁸

I antropologien har to årtiers kritik af kulturbegrebet demonteret idéen om kultur som noget, der udgør en integreret helhed, noget der kan udforskes som et afgrænseligt sæt af vaner og færdigheder, betydninger og kundskaber og noget der hører til et bestemt folk lokaliseret et bestemt sted. Undertiden fremstilles denne opfattelse af kulturbegrebet som noget, der blev dannet nogenlunde samtidig med antropologiens etablering som videnskabelig fagdisciplin for cirka hundrede år siden⁹ og endvidere er holdningen, at begrebets aktuelle demontering skyldes en nyere tids besindelse, som i det væsentlige indvarsledes med den postmoderne repræsentationsdebat i amerikansk antropologi i 1980'erne. En sådan forenklet fremstilling af kulturbegrebets ud- og afvikling i antropologien bliver ikke mindst tydelig, når den genfortælles uden for antropologernes egne rækker, om end genfortællingen i alle tilfælde har antropologer som hjemmelsmænd (se for eksempel fremstillingen af antropologiens kulturbegreb i Hauge 1995). Antropologer henviser selv med flid til Roy Wagners bog *The Invention of Culture* (1981) som optakten til kulturbegrebets mere systematiske dekonstruktion i faget (se f.eks. Strathern 1994: 217; Hastrup 1995:16; Pærregaard 1997:40). Her redegjorde Wagner for, hvorledes kultur udgør en antropologisk konstruktion af samme kaliber som alle mulige andre sym-

bolske konstruktioner skabt i menneskelige fællesskaber for at give verden mening. Bogen udkom i 1975 og blev genudgivet i en revideret version i 1981, og det er den, som siden er kommet til at fremstå som indvarsling af den kritik, der i det følgende årti udvikledes med de amerikanske postmodernisters dekonstruktion af en række af fagets etablerede sandheder. Her skal ikke redegøres for de mange og omfattende bidrag til begrebsafklaringen omkring kultur i antropologien fra både amerikansk og europæisk side (se f.eks. Clifford 1988; Clifford & Marcus eds. 1986; Marcus & Fischer 1986; Sperber 1985; Kuper 1992; Hastrup 1989, 1995).¹⁰ De er baggrund for overvejelserne over samfundet, den side af antropologiens objekt, der kom til at stå tilbage som en empirisk kategori, som noget man er endt med „bare“ at tage for givet.

Dette har dog ikke alene været foranlediget af repræsentationsdebatten og den postmoderne drejning, men hænger lige så meget sammen med, at funktionalismen og de marxistiske tilgange forsvandt ud af faget. I disse tilgange havde der været et klart fokus på samfund og en lige så klar tilsidesættelse af kategorien kultur. Således har der blandt britiske antropologer været tradition for en udbredt skepsis over for kulturbegrebet. For Radcliffe-Brown stod „kultur“ idelig som en vag abstraktion, noget der ikke var tilgængeligt for iagttagelse, og som derfor heller ikke kunne gøres til genstand for videnskabelig undersøgelse. I stedet skulle det antropologiske fokus rettes mod „social struktur“, Radcliffe-Browns betegnelse for et „netværk af reelt eksisterende relationer“ (Radcliffe-Brown 1952:190). Selv om Radcliffe-Brown ingenlunde var ene om at præge britisk antropologi gennem første halvdel af det 20. århundrede, betød hans afvisning af kultur som et reelt fænomen, at opmærksomheden i store dele af faget, som det så ud i Nord-europa, rettedes andetsteds hen, mod de sociale sammenhænge. Strukturfunktionalismen og den marxistiske antropologi havde hver for sig nogle meget bastante idéer om betydningen af samfundsmæssige sammenhænge og så dem som primære i forhold til kultur. Da disse positioner, som indbyrdes var ganske forskellige, viste sig utilstrækkelige og blev opgivet, tog en overvældende interesse for kultur over. Det var, som skulle der kompenseres for mange års forsømmelser. Den ny bevågenhed omkring kultur blev hurtigt ledsaget af en kritisk opmærksomhed på begrebet og dets status i faget. Denne kritiske opmærksomhed var funderet i og en reaktion mod den amerikanske fortolkningsantropologi, som Clifford Geertz havde udviklet, og som i en periode var meget dominerende i faget. Interessen var derfor selvrefleksivt rettet mod antropologien som kulturforkyndelse gennem tekstlæsning og tekstproduktion. Samfundsbegrebet havde ikke plads her – og gled uden større opmærksomhed ud med det grumsede badevand, hvis væsentlige ingrediens var det konventionelle kulturbegreb.

Den senmoderne fagkritik synes herefter at være landet på en konsensus om, at kultur bedst forstås som en analytisk konstruktion, som et teoretisk håndgreb, der lægger et bestemt perspektiv på iagttagelige og ikke-iagttagelige fænomener i forskerens omverden. Denne idé er ikke i sig selv ny. Det ny består i opmærksomheden og den aktuelt udbredte konsensus om den. Som Kuper andetsteds har været inde på, findes erkendelsen af antropologiske koncepter som analytiske konstruktioner frem for som substantielle eller empiriske fænomener allerede i Gregory Batesons *Naven* fra 1936 (Kuper 1996:72-3), og dette er næppe det eneste eksempel, som kunne fremdrages.

Postmoderne kontekster – og vadesteder

Samfundet har været set i hverdagssproget og i den positivistiske socialvidenskab som mekaniske enheder, hvis mange forskellige elementer og planer hænger indbyrdes sammen. Hvis de ikke (længere) gør det – hænger sammen i en totalitet – ses det gerne som et udtryk for, at de slet ikke hænger sammen overhovedet – og heraf antagelsen om, at samfundet, forstået som et solidarisk fællesskab på et eller andet niveau, nok slet ikke findes eller „kun“ findes som en imaginær fantasmatik. I de radikale postmoderne positioner ved årtusindeskiftet fremstår kultur samtidig som et rent fantasifoster, en kreation spundet af kulturforskeren til eget brug: kultur er et perspektiv, som forskeren ser og benævner verden ud fra, uden at perspektivet nødvendigvis har et håndgribeligt modstykke ude i verden, der kan iagttages uden om forskeren og hendes særlige syn på sagen. Forskeren beskriver altså ikke en objektivt eksisterende verden. Hun konstruerer den på samme måde som alle andre mennesker vedvarende konstruerer deres verden ved at tale om den og agere i den (Hastrup 1995). Som amerikaneren Stephen Tyler siger det: „Den postmoderne etnografi fanger denne stemning [af fantasiverden og] bevæger sig, ikke mod abstraktion, bort fra livet, men tilbage til oplevelsen“ (1986:135). Den etnografi, som kommer ud af det, ser han som et meditativt redskab, hverken en kortlægning af viden, en anvisning på handling eller endog underholdning, men begyndelsen på en anderledes slags rejse (op.cit.:140). Set fra denne position turde yderligere begrebsdiskussioner være blevet overflødige.

Andre antropologer har imidlertid i samme åndedrag, som de har medvirket i den store dekonstruktionsbevægelse, også fremhævet vigtigheden af altid at specificere den etnografiske kontekst. Marcus & Fischer for eksempel siger herom:

Etnografien må således kunne indfange sine subjekters historiske kontekst mere præcist og registrere de upersonlige internationale politiske og økonomiske systemers indvirkning på lokalniveauet, hvor feltarbejdet sædvanligvis foregår. Disse indvirkninger kan ikke længere forklares som ydre påvirkninger på lokale i-sig-selv-hvilende kulturer. Det er snarere sådan, at de eksterne systemer får deres helt igennem lokale definition og indflydelse og medvirker til at skabe symboler og fælles betydninger i de etnografiske subjekters endog mest intime livsverdener (Marcus & Fischer 1986:39).

Det skorter ikke på etnografiske studier som på forskellig vis bidrager til at indfri behovet for denne art kontekstualisering (som eksempler kan nævnes i flæng Pigg 1996; Tsing 1994; Turner 1992; Sahlins 1981, 1985; Friedman 1990a,b; Veber 1996). I dansk antropologi er genren, lidt misvisende måske, blevet lanceret som „kompleksitetsstudier“, der i det væsentlige har fokuseret på kulturelle konstruktioner knyttet til migrationer og globaliseringen af kulturelle „flows“ (se f.eks. Olwig & Hastrup eds. 1997; Liep 1990; Veber 1998). Kontekstualiseringen kan imidlertid også tage en anden retning, som Marcus og Fischer benævner „politisk-økonomisk etnografi“, hvorved de forstår „forsøget på i praksis at indfri de aktuelle efterlysninger af en samtænkning mellem landvindinger i studiet af kulturel betydning inden for den interpretive antropologi [fortolkningsantropologien/„Geertz-skolen“, HV] og etnografers bestræbelser på at placere deres subjekter mere præcist i strømmen af historiske begivenheder og de verdensomspændende politiske og økonomiske systemers virke over tid“ (Marcus & Fischer 1986:44). Derved ville antropologien kunne forholde sig mere systematisk til for eksem-

pel magt, økonomi og historiske sammenhænge, som både den fortolkende og andre teoretiske retninger i den klassiske antropologi havde lidt af berøringsangst over for.

Marcus og Fischer nævner som eksempel på politisk-økonomisk etnografi blandt andre Michael Taussigs arbejde (Taussig 1980). Jeg ville nok vælge nogle andre forfattere som repræsentanter for en „politisk-økonomisk etnografi“, sådan som jeg opfatter den.¹¹ (Set fra en europæisk antropologisk vinkel er Taussig nok mere fortolkende, end han er politisk-økonomisk – men sådan er der så meget). Pointen er, at etnografen forsøger at forholde sig bevidst til den omstændighed, at ikke alt inden for hendes forskningsfelt kan begribes eller gøres meningsfuldt, når det iagttages alene ud fra et konstruktivistisk (kultur)perspektiv, at noget med andre ord sætter nogle forhåndspræmisses for den dynamiske skabelse og omskabelse af den sociale og kulturelle virkelighed (se også Collin 1998). I det antropologiske perspektiv blev materialet til dette råstof før hentet i det, vi med en flot håndbevægelse kaldte „samfundet“ – samfundet set som dannet ikke blot af de tanker, mennesker har om det, men også af historie, økonomi og magtforhold på flere planer.

I og med kulturens ny identitet som analytisk implikation er samfundet – kulturbegrebets tilsyneladende modstykke, som vi har set – henvist til at være en empirisk kategori, og måske en funktion af, hvis ikke blot kulisse for, det kulturelle. Men bliver vi hermed bedre i stand til at rejse og besvare antropologiske spørgsmål? Eller er der snarere frit slag for den radikale socialkonstruktivisme, hvor alt er muligt og alle bindinger ophævet? Eller mangler vi i grunden et adækvat begrebssæt, der analytisk kan medtænke den art sammenhænge, som lå implicit i de gamle begreber om samfund? Afdøde professor Johannes Nicolaisen, der troede på det empiriske som en given virkelighed, så begreberne „kultur“ og „samfund“ som abstraktioner på forskellige planer, som dimensioner af en todimensional størrelse, som vi nogen gange kalder samfund, andre gange kultur, men som vi i grunden ikke har noget ordentligt brugbart ord for (Nicolaisen 1963:150). Var denne mangel på adækvat begreb iøjnefaldende for over 30 år siden, er den det ikke mindre i dag.

I dette vadedsted, hvor både kultur og samfund efterhånden synes at være opløst og flydt os af hænde som ikke længere brugbare analytiske begreber, må andre redskaber til forståelse bringes frem. Perspektiverne må flyttes, skærpes og bringes til at indfange sammenhænge i de sociale og kulturelle dimensioner på en måde, der overskrider de teoretiske modeller, vi forkastede. Spørgsmålet er, hvordan vi frugtbart kan undersøge og begrebsliggøre systematiske sociale sammenhænge, som omfatter handling, symbolisering, motivation, institutionalisering, interaktion, kontinuitet, forandring, betydning, uden at de perspektiver, vi anlægger, bliver tilfældige, det vil sige, uden at vi „bare“ kommer til at fortælle gode historier. Ikke at der er noget galt med gode historier, men hvis der også (stadig) skal være plads til en bestræbelse på videnskab, på at kunne udsige noget generelt om det sociale vilkår, må der indbygges en fællesnævner allerede i den metode, hvormed de gode historier konstrueres. Det er denne metodiske fællesnævner, som efterlyses. Og her er det, idéen om de symbolsk generaliserede kommunikationsmedier kommer ind i billedet.

Samfund som kommunikationssystem

Konceptet for de symbolsk generaliserede kommunikationsmedier blev skitseret i 1960'erne af Parsons, som et begreb om „generaliserede medier til social interaktion“, en symbolsk mekanisme til fremme af det sociale samkvem mellem mennesker. Penge, magt og indflydelse var Parsons eksempler på sådanne medier, med penge som den primære teoretiske model. Penge udgør på den ene side en værdimåler, en standardiseret kode, og på den anden side et byttemiddel, et symbolsk redskab i en bestemt art transaktion (økonomisk udveksling). Koden angiver nogle regler for elementers kombination, og den angiver samtidigt, i hvilke typer af situationer denne kode er relevant. Mediet er model for den art transaktionsforhold, den gælder, og i *generaliseret* form frigør mediet koden, eller reglerne for det funktionsområde, den dækker, fra konkrete situationer. Dermed muliggør mediet en højere grad af fleksibilitet og en større omsætning i udvekslingerne. Hos Parsons beroede den samfundsmæssige orden imidlertid fortsat på en generel værdikonsensus som et fast institutionaliseret grundlag for det sociale liv. Denne normative orientering er efterfølgende røget ud sammen med idéen om samfundets enhed. Vi kan imidlertid kort vende tilbage til udgangspunktet og rekapitulere Durkheims tænkning, som Parsons byggede på, ikke for at bekræfte dens mangler, men for at se på om man kunne nå videre ved at skærpe nogle af dens indvundne syn.

Parsons gennemgik i 30'erne Durkheims arbejder med henblik på at tænke dem ind i en handlingssociologi med et normativt grundlag. Hans Durkheimlæsning førte til en opmærksomhed på, at Durkheim, på trods af et helt igennem empiricistisk udgangspunkt, med sine studier af religion og totemisme faktisk var endt med at udvikle et syn på det sociale som et religiøst fænomen, forstået på den måde, at det observerbare fænomen kun bliver forståeligt i forhold til forestillinger og adfærdsskemaer, som er rettet mod noget ikke-observerbart, nemlig mod „det hellige“, som i sig selv ikke er andet end en symbolsk repræsentation af de sociale forhold (Parsons 1968:409-29). Hermed havde Durkheim faktisk, som Parsons så det, opdaget symboliseringsfunktionen som grundlæggende for menneskers liv og handling (op.cit.:439) og åbnet for en forståelse af, at forholdet mellem mennesker og deres normer og værdier på den ene side og den ikke-empiriske virkelighed på den anden er organiseret på en bestemt måde (op.cit.:467). Det var måske denne indsigt, som hen over den akademiske arbejdsdeling mellem kultur og samfund fik Parsons til mange år senere at formulere tanken om de generaliserede medier til social interaktion som et begrebssæt, der gennem en symbolfunktion indfanger koordineringen i det sociale mellem værdier, motiver, struktur og handling.

Niklas Luhmann (1927-1998), som i 1960'erne studerede under Parsons på universitetet i Harvard, tog idéen om de generaliserede medier op, men flyttede perspektivet bort fra den parsonske handlingssociologi. Luhmann anser ikke normer og moral for at være samfundets integrationsgrundlag – tværtimod, moral kan lige så vel virke splittende og disintegrerende (Luhmann 1995b:235). Det samme gælder for de generaliserede kommunikationsmedier. De er ikke redskaber, smørelse, til fremme af sociale transaktioner, men derimod mekanismer, der optimerer chancen for, at kommunikation, udveksling, sker på en bestemt måde. Medierne bliver i den forstand styringsredskaber, der forudprogrammerer ikke så meget handlinger, men først og fremmest forventninger. Symbolsk generaliserede medier organiserer – og gør det muligt vedblivende at reorganisere – forventninger, som Luhmann ser det (1995:96-7). De kan ikke forklare, at adfærd ikke

altid sker i overensstemmelse med koden (op.cit.:149-50), men det er netop denne usikkerhed, der overhovedet gør, at koder, generaliserede medier, er nødvendige og findes. Han når frem til, at „den nødvendige koordination kan blive opnået, ikke på niveauet for handlinger, men kun på niveauet for en differentieret og generaliseret forventning om handlingssammenhænge“ (Luhmann citeret i Harste 1992:82). Forventninger er noget, man har i relation til noget, man *ikke* ved alt om. Forventninger er udsat for at blive skuffede. Men forventninger er også knyttet til tillid som en vital mekanisme i et socialt system, fordi den gør det muligt at omgå usikkerhed uden tab af handlekraft (Luhmann 1999). Tillid forudsætter et grundlag af værdier, man er, eller tror, man er, enige om. Forventninger involverer altså nogle fælles orienteringer og de kodificeres i generaliseret form i kommunikationsmedierne, således at der på forhånd etableres en motivation og en øget sandsynlighed for bestemte handlemuligheder frem for andre, som altså dermed bliver usandsynlige eller måske ligefrem utænkelige. På denne vis fremmer de symbolsk generaliserede medier ikke en bestemt adfærd, men den sociale kommunikation – og ifølge Luhmann er det kommunikationen, som gør dannelsen af sociale systemer mulig (Luhmann 1995a:58-9). Medierne leverer orienteringer i de sagsforhold, de relaterer sig til, men de betinger og forårsager ikke.

Medierne er kommunikationsmekanismer, som på mulighedernes generelle plan angiver et stabilt betydningssystem og en ordnet virkelighed, der også indbefatter en praktisk dimension. Luhmann skelner mellem tre forskellige former for funktionelle medier: sproget, udbredelsesmedier (som omfatter blandt andet skrift og teknologiske massemedier) samt de symbolsk generaliserede medier. Luhmann regner blandt andet sandhed, kærlighed, penge, magt, tro og kunst til sådanne medier (1995b:161-2). De øger omsætningen i den sociale kommunikation og er samtidig jordforbindelsen i de sociale forholdsproduktion. Det er gennem dem, „samfundet“ producerer og reproducerer sig selv som et socialt system.

At komme nærmere ind på den luhmanske teoribygning vil føre videre, end artikelformatet tillader. Der må henvises til de udmærkede introduktioner til mandens arbejder,¹² hvis man ikke direkte vil give sig i kast med hans omfattende monumentale værk, som efter sigende omfatter over 60 bøger og 350 artikler. I overensstemmelse med god etnografisk tradition henvises i stedet til eksempler fra den „arkaiske“ verden, som både Marcel Mauss og Niklas Luhmann er enige om udgøres af sådanne „primitive“ (Mauss) eller „relativt enkle samfundssystemer“ (Luhmann), som antropologer har haft for vane at studere. Disse eksempler anskueliggør, hvordan begrebet om symbolsk generaliserede kommunikationsmedier kan inspirere analyser, der sigter mod at overskride gamle modstillinger af kultur/samfund, ånd/materie, subjektiv/objektiv, tanke/handling og mange flere.

Terence Turner har for mange år siden vist, hvordan Parsons begreb om de symbolsk generaliserede medier kan anvendes i en analyse af etnografisk materiale, i Turners tilfælde den sociale organisation hos kayapó-indianerne i brasiliansk Amazonas (Turner 1968).¹³ Det metodiske anknytningspunkt er ritualer, som på dramatisk vis retter feltarbejderens blik mod noget, der ser ud til at virke som koder for interaktion og betydning. Turner argumenterede for, at kayapós navngivnings- og moietyssystem udgør symbolsk generaliserede medier i parsonsk forstand, og at de som sådan på én og samme tid medierer forholdet mellem aktører på det individuelle niveau og forholdet mellem det kollektive og det individuelle niveau. Det er gennem disse medieringer, det sociale system reproduceres.

Jeg har andetsteds peget på, hvorledes ølfesten hos ashéninka-indianerne i det peruanske Amazonas på tilsvarende vis kan anskues som et symbolsk generaliseret medie i den forstand, at festen kodificerer handlinger og forventninger ikke blot i den kontekst, som ølfesten i sig selv udgør, men tillige generelt i andre af ashéninkas indbyrdes forhold (Veber 1999). Hermed kan det lade sig gøre at identificere det sociale på et sted, hvor „samfundet“ – givet en spredt bosætning og en løs social struktur – knap nok kan „ses“, og hvor det altså ingenlunde lever op til vanlige tommelfingerregler for, hvornår „noget“ er samfund (tæthed i interaktioner eller netværk af relationer). Hvor der ved første øjekast blot fandtes et repræsentationsfællesskab, et „sted“ for identitet, et „imagined community“, bliver det nu muligt at indfange nogle bredere systematiske sæt af sociale sammenhænge. Ølfesterne hos ashéninka-indianerne står i denne optik som et symbolsk middel, der angiver generaliserede betydninger og forventninger til adfærd i forhold til bestemte kontekster og typer af relationer mellem bestemte kategorier af individer. Ølfestens logik bliver en social symbolismes logik, der tager samfundet som referent. Her er ikke tale om at „det sociale“ findes i fortættet form som en sakral durkheimiansk samfundsånd eller et Victor Turnersk „communitas“ – i ritualen eller på bunden af ølkarret. Her er tale om en eftersporing af det sociale kontekst, dets betydninger og former for institutionaliseret adfærd med afvigelser og moduleringer i tid og rum. Det kan lade sig gøre, fordi sociale sammenhænge og funktionssystemer er båret af koder for forventninger og dermed punkter, der ikke determinerer handling, men orienterer nogle valgmuligheder. Det betyder i luhmannsk forstand, at medierne er mekanismer til koordineret motivation og basis for videre kommunikation. De er kybernetiske styringsredskaber, som gør stabilitet og orden mulig – nogen gange.

Noter

1. Se f.eks. Wolf (1988) og artikler i Kuper (1992), Wallerstein (1990), Luhmann (1997:61-82).
2. *Tidsskriftet Antropologis* nr. 31/1995 koncentrerer sig overvejende om feltteknik. Jeg har spekuleret over, om nummerets titel *Metode* er et signal om, at metode her alene forstås som teknikker til dataindsamling og tekstproduktion. Alternativt kan metode evt. inkludere overvejelser over de muligheder for forståelser, som ligger i det (teoretiske) begrebsapparat, feltarbejderen og tekstproducenten ser sine data gennem.
3. Victor Turners begreb om *communitas* spøger her. Se V. Turner (1995 [1969]).
4. Herbert Spencer anses som ophavsmand til socialdarwinismen og ideen om de bedst egnedes overlevelse („survival of the fittest“).
5. Talcott Parsons argumenterer for, at det franske *conscience collective* rettelig bør oversættes som kollektiv *samvittighed* for at fange det etisk/normative indhold, som var Durkheims pointe (Parsons 1968:309n.)
6. „De indfødte“ er de folk etnografen studerer. Vi er alle indfødte i et eller andet perspektiv (se f.eks. Hastrup 1995).
7. Kulturbegrebet har i nogen grad karakter af et „sort hul“: det opsuger alt i sig. Kultur defineres netop som „en kompleks helhed“, der i princippet kan rumme alt i sig (se Tylor 1871 I:1). Deraf også begrebets mangel på stringens.
8. Tak til Kennet Pedersen for at have gjort mig opmærksom på denne samfundsbegrebets dobbelte status i antropologisk analyse. Kritik af samfundsbegrebet inden for sociologien har sin egen historie, og den skal ikke berøres her.

9. Dette gælder for den engelsktalende verden. I Danmark blev faget oprettet som universitetsstudium i 1945.
10. Ud over allerede nævnte bidrag henvises til f.eks. Barth (1989), Gupta & Ferguson (1992), Brightman (1995), Bruner (1994), Malkki (1992), artikler i Borofsky ed. (1994).
11. Eksempler, for blot at nævne nogle få, er blandt andet Friedman (1990a,b), Sahlins (1988, 1994), Wolf (1982), Conklin & Graham (1995).
12. Se f.eks. Thyssen (1991), Götke (1997), Kneer & Nassehi (1997), Luhmann (1995a,b).
13. Jeg er Terence Turner tak skyldig for at have gjort mig opmærksom på Parsons teori om de symbolsk generaliserede medier og dens mulige anvendelighed i antropologien (pers. komm. 1996).

Litteratur

- Anderson, Benedict
1991 Imagined Communities. London: Verso.
- Barth, Fredrik
1989 The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54(3-4):120-42.
1992 Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies. I: Kuper (ed.): *Conceptualizing Society*. London: Routledge.
- Borofsky, Robert (ed.)
1994 Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Brightman, Robert
1995 Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology* 10(4):509-46.
- Bruner, Edward M.
1994 Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism. *American Anthropologist* 96(2):397-415.
- Clifford, James
1988 The Predicament of Culture. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & George Marcus (eds.)
1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Anthony P.
1985 The Symbolic Construction of Community. London: Routledge.
- Collin, Finn
1998 Socialkonstruktivisme og den sociale virkelighed. I: M. Järvinen & M. Bertilsson (red.): *Socialkonstruktivisme. Bidrag til en kritisk diskussion*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Conklin, Beth A. & Laura R. Graham
1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97(4):695-710.
- Durkheim, Émile
1972 [1895] Den sociologiske metode. København: Fremad.
- Featherstone, Mike
1995 Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity. London: Sage Publishers.
- Friedman, Jonathan
1990a Narcissism, Roots, and Postmodernity: The Constitution of Selfhood in the Global Crisis. SMS programme Publ. No. 11. Department of Sociology, University of Lund.
1990b The Political Economy of Elegance. An African Cult of Beauty. *Culture & History* 7.

- Geertz, Clifford
1993 [1973] Religion as a Cultural System. I: C. Geertz: The Interpretation of Cultures. London: Fontana Press.
- Gupta, Akhil & James Ferguson
1992 Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference. Cultural Anthropology 7(1):6-23.
- Götke, Povl
1997 Niklas Luhmann. København: Forlaget Anis.
- Harris, Marvin
1969 The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. London: Routledge & Kegan Paul.
- Harste, Gorm
1992 Niklas Luhmanns konstruktion af samfundsteori. I: Jens Chr. Jacobsen (red.): Autopoiesis. En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer. København: Politisk Revy.
- Hastrup, Kirsten
1989 Kultur som analytisk begreb. I: Hastrup & Ramløv (red.): Kulturanalyse. Fortolkningens forløb i antropologien. København: Akademisk Forlag.
1995 A Passage to Anthropology. London: Routledge.
- Hatch, Elvin
1973 Theories of Man and Culture. New York: Columbia University Press.
- Hauge, Hans
1995 Den litterære vending. Dekonstruktiv videnskabsteori. Århus: Modtryk.
- Hylland Eriksen, Thomas
1994 Små steder – store spørgsmål. Innføring i sosialantropologi. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kneer, Georg & Armin Nassehi
1997 Niklas Luhmann – introduktion til teorien om sociale systemer. København: Hans Reitzel.
- Kroeber, A. L.
1952 [1949] The Concept of Culture in Science. I: A. L. Kroeber: The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuper, Adam
1992 Introduction. I: Kuper (ed.): Conceptualizing Society. London: Routledge.
1996 Anthropology and Anthropologists. The Modern British School. London: Routledge.
- Kuper, Adam (ed.)
1992 Conceptualizing Society. London: Routledge.
- Lakoff, George & Mark Johnson
1980 Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press.
- Larsen, John A.
1995 Samtalen som interview. At tale om kulturelle artikulationer i Kina. Tidsskriftet Antropologi 31:93-103.
- Liep, John
1990 Fra kulturhistorie til kultur og historie. Dansk antropologis forvandling. Tidsskriftet Antropologi 20:97-116.
- Luhmann, Niklas
1995a Kærlighed som symbolsk generaliseret kommunikationsmedium. I: Jens Chr. Jacobsen (red.): Autopoiesis II. Udvalgte tekster af Niklas Luhmann. København: Politisk Revy.
1995b Social Systems. Stanford: Stanford University Press.
1997 Iagttagelse og paradoks. Essays om autopoietiske systemer. København: Gyldendal.

- 1999 Tillid – en mekanisme til reduktion af social kompleksitet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Liotard, Francois
1982 Viden og det postmoderne samfund. Århus: Sjakalen.
- Malkki, Liisa
1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7(1):24-44.
- Marcus, George E. & Michael M. J. Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel
1969 *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nicolaisen, Johannes
1963 *Primitive kulturer: Nogle hovedtræk af etnologiens historie*. København: Munksgaard.
- Olwig, Karen Fog & Kirsten Hastrup (eds.)
1997 *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London: Routledge.
- Parsons, Talcott
1968 [1937] *The Structure of Social Action. Vol. I*. New York: The Free Press.
- Pigg, Stacy Leigh
1996 The Credible and the Credulous: The Question of 'Villagers' Beliefs' in Nepal. *Cultural Anthropology* 11(2):160-201.
- Pærregaard, Karsten
1997 *Imagining a Place in the Andes. In the Borderland of Lived, Invented, and Analyzed Culture*. I: K. F. Olwig & K. Hastrup (eds.): *Siting Culture*. London: Routledge.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West Ltd.
- Ryan, Alan
1972 *The Philosophy of the Social Sciences*. London: Macmillan Press.
- Sahlins, Marshall
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
1988 *Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of 'The World System'*. *Proceedings of the British Academy LXXIV*. London.
1994 *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Schmidt, Lars-Henrik
1995 Ingen vil være sociologer, alle vil være kultursociologer. Interview med Lars-Henrik Schmidt af Poul Poder Pedersen og Christian Stenbak Larsen. *Tendens* 7(2):37-56.
- Seymour-Smith, Charlotte
1986 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Sperber, Dan
1985 *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn
1994 *Parts and Wholes: Refiguring Relationships*. I: R. Borofsky (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc.

- Taussig, Michael
1980 The Devil and Commodity Fetishism in South America. New York: Oxford University Press.
- Thyssen, Ole
1987 Påfuglens øjne. Efter postmodernismen. København: Rosinante.
1991 Penge, magt og kærlighed. Teorien om symbolsk generaliserede medier hos Parsons, Luhmann og Habermas. København: Rosinante.
- Tsing, Anna L.
1994 From the Margins. *Cultural Anthropology* 9(3):279-97.
- Turner, Terence S.
1968 Parsons' Concept of 'Generalized Media of Social Interaction' and its Relevance for Social Anthropology. *Sociological Inquiry* 38:121-34.
1992 Defiant Images. *The Kayapo Appropriation of Video. Anthropology Today* 8(6):5-16.
- Turner, Victor
1995 The Ritual Process. New York: Aldine de Gruyter.
- Tyler, Stephen A.
1986 Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. I: J. Clifford & G. Marcus (eds.): *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Tylor, E.
1871 Primitive Culture. London: John Murray.
- Veber, Hanne
1996 External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *Journal of Material Culture* 1(2):155-82.
1997 Ritualiseret tale i hovedløse samfund. Etableringen af magt og offentlighed i Amazonas. *Tidsskriftet Antropologi* 35-36:267-79.
1998 The Salt of the Montaña. Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology* 13(3):382-413.
1999 Masatodrikningens sociale rum i Gran Pajonal. *Tidsskriftet Antropologi* 39:199-213.
- Wagner, Roy
1981 The Invention of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallerstein, Immanuel
1990 Societal Development, or Development of the World-System? I: M. Albrow & E. King (eds.): *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.
- Wolf, Eric R.
1981 Alfred L. Kroeber. I: Sydel Silverman (ed.): *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*. New York: Columbia University Press.
1982 Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.
1988 Inventing Society. *Comments and Reflections. American Ethnologist* 15(4):752-61.