

# INTERVIEW

## NILS GUNDER HANSEN

Interviewet af Kirsten Marie Raahauge

## COOL TEORI OG ROMANTISK CIVILISATIONSKRITIK

I interview med litterat Nils Gunder Hansen (NGH) tematiseres antropologi gennem en subjektiv anskuelse, nemlig NGHs personlige og professionelle erfaringer. Fra tiden på Københavns Universitet til medierne i dag har NGH løbende været i berøring med antropologien, hvilket blandt andet er synligt i hans forfatterskab. I følgende samtale går NGH selvbiografisk til værks for derigennem at kaste lys over de mere generelle tendenser, strømninger og skift, der har været i humanistisk tænkning og teoriudvikling i Danmark i de forløbne 20-25 år med fokus på antropologiens rolle i dette spil.

### Det hotteste fag

Jeg begyndte at læse på universitetet for 25 år siden næste år, i 1975. Jeg kendte ikke noget til antropologien, dengang jeg gik i gymnasiet. Selvfølgelig har man nok vidst, at der var nogen, der studerede de der fjerne folkeslag, men det var ligesom ikke noget, der indgik i horisonten; det var heller ikke et fag, der blev strejft i gymnasieundervisningen. Nu kan jeg selvfølgelig mest tale for mig selv og de folk, jeg kender, men det, der var stemningen dengang, det var, at man valgte fag af interesse; erhvervmæssige overvejelser var helt ude af billedet. Man vidste på forhånd, at valgte man et humanistisk fag, var der ikke andet end arbejdsløshed for enden, og det havde man taget på sig som et vilkår, at det var skæbnen, at sådan var det. Man var også spontant tværfaglig. Man var ikke sikker på, at ens interesser kunne dækkes af et bestemt fag. Jeg begyndte at læse dansk i Odense, men det endte med, at jeg valgte litteraturvidenskab i København. Det var ikke ud fra en interesse i litteratur – det var et avanceret sted, rent teoretisk, og det var den inkarnerede tværfaglighed. Det var også ekstremt politiseret. Der var en stemning af, at på litteraturvidenskab læste man det hele. Der var en stemning af, at vi var nok klogere på filosofi end filosoferne og den slags. Det vil sige, at man interesserede sig for mange fag på én gang, og det vil igen sige, at så kunne der være en fornemmelse af, at nogle fag var længere fremme end andre. Nu var det det og det fag, der var det mest hotte. Og hen under 1980 blev det i vores forståelse antropologien, der var det hotteste fag. Det var simpelthen frontfaget.

*I var simpelthen nyhedsjægere? Eller var det entusiasme?*

Hvis du forestiller dig, at fagene har forskellige former for frontfremskydninger ind i ukendt erkendelsesland, så er det nogle gange, at det fag, der har været længst fremme, taber pusten, og så er der et andet, der rykker længere frem.

## Plasticiteten

*Hvorfor var antropologi så hot lige da?*

Man blev uddannet til at være marxister dengang, også i Odense, i den kapitallogiske variant. En af de tanker, man hyldede, var, at der ikke gives noget, der er almenmenneskeligt. Der gives ikke noget, der er transhistorisk. Det var vores polemik imod det, vi opfattede som hele den borgerlige arv. Det var alt det, de gamle sagde: „Ja, ja, I kan komme her, men der er nu engang død og liv og kærlighed og ditten og datten, og det kan man ikke lave om på“. Der var vores holdning, at alt var plastisk, alt var modellerbart, der var ingen almenmenneskelige, transhistoriske vilkår. Hvis vi foregriber, kan du jo sige, at det var som statholder for denne tankegang, at antropologien kommer ind, for det er den, der kan levere de empiriske beviser for, at „ja, ja, vi tænker nok, at det og det er det mest naturlige af alt, men i Umba Bumba land, der gør man det altså på en anden måde“. Det var selvfølgelig samtidig en politisk tankegang, fordi hvis alt er plastisk og alt er formbart, så betød det, at man bevidst kan forme samfundet og de menneskelige relationer, som man vil.

*Handling giver forvandling?*

Ja, og samtidig vil jeg tro, at det også er en ungdommelig tankegang, det er også et intellektuelt ungdomsoprør, fordi når livet ligger foran én, så ønsker man at se det som formbart for ens egne projekter, ens egen vilje. Det er ikke så fedt at få det linet op som en masse uomgængelige vilkår, man er nødt til at begive sig ind under.

*Det er I vel den sidste generation, der har troet på. Efter jer kom både „nå“ og „ironi“. I er de sidste, der har haft håbet!*

Det er rigtigt. Det var så også knyttet sammen med, at man helt havde opgivet enhver ambition i normal forstand, for man regnede bare med arbejdsløshed, en slags livslang arbejdsløshed, man så i et romantisk skær som en fortsættelse af studenterlivet i en ubunden boheme-tilværelse.

*Og i den tilværelse kunne man så studere de erkendelsesfag, der var de vigtigste i tiden...*

Ja, netop. Efterhånden fik vi teoretiske og politiske kvababelser ved marxismen. I kapitallogisk regi kunne man for eksempel kun udtale sig om det, der var gældende for kapitalismen. De andre områder henlå i et erkendelsesteoretisk mørke. Det var som om, kapitalen og kapitalens logik var historiens lys, der oplyste alting. Man kunne ikke videnskabeligt analysere feudalismen, for der var ikke nogen samlende samfundsmæssig logik, man kunne rekonstruere. Der var ikke noget, der hed „feudalen“, ligesom der var noget, der hed „kapitalen“.

## Troubadourkærlighed

Vi begyndte rimelig hurtigt der sidst i 70'erne at overveje faglige strategier, der kunne få os ud af det marxistiske hængedynd. Noget af det, der kom til at fascinere mig, var mentalitetshistorie. Jeg læste en artikel af Martin Zerlang i *Kultur og Klasse*, og den omvendte mig simpelthen. Her var et helt nyt vidensområde og en helt ny måde at tematisere tingene på.

*Hvad var det nye?*

Det geniale var, at du kunne pleje din gamle position, at alt er historisk foranderligt, alt er uendelig modellerbart, men samtidig var du ikke længere bundet til kapitalismen som epoke og marxismens problematik, fordi nu kunne du faktisk lave studier om, hvordan kærligheden har udviklet sig, hvordan moderfølelsen har udviklet sig, hvordan forholdet til døden har udviklet sig, og så videre. Jeg læste Norbert Elias' civilisationshistorie, og jeg læste Philippe Ariès og forskellige andre. Projektet var, at man kunne lave en historisk antropologi, en historisk psykologi. Det, jeg fandt ud af, var, at man hurtigt røg ind i nogle teoretiske problemer. Man kunne godt beskrive, hvordan forskellige forhold havde ændret sig over tid, men spørgsmålet var, hvordan man skulle teoretisere over det. Når man skulle teoretisere over disse udviklinger, kom man ind i et ret simpelt skema. Vi tager det moderne subjekt som udgangspunkt. Det moderne subjekt er selvbeherskende og jeg-centreret og rationelt. Så er der noget med det ubevidste – men det er jo immervæk i det ubevidste. Når vi så ser, hvordan præmoderne subjekter var, så ser vi noget helt andet. Man havde svært ved at konceptualisere, hvad det andet var, for det blev set som en modsætning.

*Ariès var meget romantisk i sin fremstilling af tidligere epoker.*

Ja, ja, det blev hurtigt en slags romantik. Man kan faktisk se tankegangen i det værk, der lige er kommet af Kai Aalbæk-Nielsen om seksualitetens historie, hvor han hælder en masse romantik ned på de gamle grækere. De har intet jeg, og de har ingen det ene eller det andet – de tager sig helt umenneskelige ud, for man kan slet ikke forstå, hvordan de kan hænge sammen som subjekter. Det er en romantisk investering for at komme fri af vores eget halløj. For eksempel var der en teoretiker, der hed Jos van Ussel, som sagde, at i middelalderen var alle generelt skizoide, for dengang kunne folk have vidt forskellige moralkoder inde i deres hoveder samtidig, og de var ikke bevidste om, at de udgjorde en modsætning. Og så tænker man jo to ting. Man kan tænke, „jamen altså, de fungerede immervæk i en social verden på nogle generelle betingelser. Det kunne de vel ikke gøre, hvis de var fuldstændig atomiserede inde i knolden?“ Man kan omvendt tænke, „jamen, det er måske at gøre sig for naive forestillinger om moderne subjekter, for hvis man kigger vores handlinger efter i sømmene, kunne vi så ikke bare i løbet af en dag konstatere, at vi handlede ud fra modstridende moralkodekser?“ Det er ikke så klippeklart. Efterhånden, i starten af 80'erne, fik det mig til at forlade det psykologiske paradigme og gå over i sociologi og antropologi for at søge de teoretiske redskaber der.

*Mentalitetshistorien er vel også antropologisk og ikke kun psykologisk funderet?*

Det viste sig. Jeg læste i Frankrig i '83 hos nogle af de franske annales-historikere. Men de var faghistorikere. Jeg havde regnet med, at de ville sidde og rappe interessante teser, men de lavede kildestudier i latinske tekster fra middelalderen.

### *Ordentligt håndværk!*

Ja, og hvis Jacques le Goff endelig sagde en mere generel pointe, var det måske kun i hver fjerde dobbelttime, og så slog han syv kors for sig og sagde, „dette kan ikke videnskabeligt dokumenteres, det er bare en hypotese“. Det var med til at få mig til at tænke, at måske er det ikke noget dueligt projekt at være mentalitetshistoriker, for måske vil man hænge som en slags dilettant, der bare hengiver sig til løse spekulationer. På et tidspunkt ryger man ind i nogle grænser for den der tværfaglighed.

*Før da havde du beskæftiget dig med troubadourerne?*

Det var mit speciale, som jeg arbejdede på, mens jeg var i Frankrig. Det lå færdigt i '84. Da kunne jeg holde de teoretiske overvejelser i ave, for da havde jeg et begrænset korpus af tekster, som jeg analyserede på. Jeg tænkte, at man kunne gå til antropologien og sociologien, for de ville kunne levere nogle andre redskaber, så man kunne komme uden for det der psykoparadigme.

*Stadig med projektet at tænke verden som plastisk og ideer som foranderlige?*

Ja, men så kørte der også et andet spor. Vi blev mere og mere lørne ved den der marxisme og ville gerne ud af den, men problemet var, at den havde samtidig uddannet os til at være højtbevidste teoretikere, så derfor havde vi en følelse af, at vi kun ville kunne komme ud af den med en teoretisk kritik. Det nytter ikke at stille sig op som de nye filosoffer i Frankrig og sige, „jamen det er forbryderisk og stalinistisk og umoralsk“, fordi vi holdt jo alligevel ikke med Sovjet.

*Om den type argumenter er vel også normative, ikke særligt videnskabelige?*

Det er netop normative argumenter, og om ikke andet så havde vi lært, at i teoretiske diskussioner kunne man ikke komme anstigende med moralske argumenter.

## Den store redning

Den teoretiker, der fik mig ud af det, var Baudrillard. Han skriver en marxisme-kritisk bog, *Produktionens spejl*. Så vidt jeg kunne se, gik han ind og opløste det indefra. Han sagde, „det er meget godt med kapitallogik og bytteværdi, men det forudsætter stadigvæk, at det, der bliver overlejet, er en bestemmelse af mennesket som arbejdende væsen. Produkterne har en brugsværdi, som bytteværdien kan snylte på. Men selve arbejdsbegrebet, er det ikke selv en refleks af den kapitalistiske produktion? Og brugsværdien, er det ikke noget, bytteværdien selv producerer som sit spejl?“ Og da spillede Baudrillard ud med „de primitive“.

*Du har jo lavet en stor Baudrillard-gennemgang i Semiotik (1981-82).*

Ja, og der kom antropologien ind som kritikbase, simpelthen, hvor man sagde, at i de primitive samfund kører man på nogle fuldstændig andre logikker. Det var det, han kaldte „symbolsk udveksling“, og det var ganske svært at forstå, hvad det i det hele taget gik ud på.

*På den måde kommer du også ud af grundspørgsmålet om „de almenmenneskelige værdier“ fra før marxismen og ind i et andet spørgsmål om „det sociale“. Det er et helt andet univers.*

Ja, det er det netop. Problemet med Baudrillard var bare, at han ikke selv var antropolog. Han brugte det mere intuitivt og essayistisk. Jeg har ingen fornemmelse af, hvordan han stod i antropologiske kredse.

*Jeg tror, han var inspirator, men vi brugte ham ikke til kilde.*

Men det var med til at gøre, at omkring 1980 var det antropologien, der var frontfaget, det var simpelthen det, der var det hotte sted.

*Men det er den gren af antropologien, der var Baudrillard-orienteret, fransk orienteret, strukturelt orienteret, og egentlig også dem, der har været gennem mentalitetshistorien. Det er stort set de samme mennesker. Det vil sige, at du følger et parallelt spor?*

Ja. Vi orienterede os meget selektivt i antropologien. Vi havde ingen fornemmelse af faget som nogen samlet, historisk teorikorpus. Der var potlatch, og det var også samtidig antropologien i en symbiose med sociologien, for Mauss var jo Durkheims elev og alt det der. Men det var på samme tidspunkt, jeg fik en antropologisk kæreste. Jeg ved ikke, om det var fordi hun var antropolog, jeg tog hende som kæreste, eller jeg begyndte at interessere mig for antropologi gennem hende. Det er også ligegyldigt – de var tidssammenfaldende.

*En konstellation, der blev betydningsfuld.*

Ja, men hun læste en masse substantivismisme og formalisme, og hvad det ellers hed, som ikke interesserede mig særlig meget. Men jeg sad så og læste Clastres på det tidspunkt, for ham havde Baudrillard henvist til.

*Det handlede om magtkritikken.*

Det var magtkritikken, og det passer meget godt sammen med Foucault, som jeg også læste på det tidspunkt. Og samtidig var man i mine kredse politisk begyndt at bevæge sig over mod anarkismen. For det, man hele tiden ikke havde villet vide af, det var leninismen og DKP-filosofien, og så var anarkismen det mest delikate alternativ. Vi læste Clastres og *La société contre l'état, Samfundet mod staten*. Vi læste også Marcel Gauthier, som havde et essay om forfaderdyrkelse, forfaderkultur. Han var en slags tvilling til Clastres og har lavet nogle store ting siden. Jeg holdt foredrag om Clastres på Studenterkredsens sommermøde, og jeg var sågar også oppe på Moesgaard i Århus og tale for antropologerne.

*Hvad syntes de om det?*

De kommenterede det ikke, men de lyttede meget andægtigt. Det var også en del af avantgardetænkningen, at selv om man ikke selv var antropolog, kunne man godt tillade sig at komme og holde foredrag for antropologerne om ting fra deres eget fag, for de var måske ikke helt au courant med, hvad der var mest perspektivrigt.

*Nåh, men det er vel også meget godt at gennemlyse et fag fra en anden vinkel?*

Det er klart, ja, for så er man ikke fanget i egne blokeringer.

## Plasticitetens fald

Jeg lavede mit troubadourprojekt, og jeg tror, det begyndte at give mig lidt skepsis over for den der gamle tanke om, at alt var uendeligt plastisk og modellerbart, for jeg kunne

selvfølgelig godt se – det påviste min egen analyse – at de forholdt sig til kærligheden på en anden måde end vi gjorde i det moderne samfund, men de forholdt sig dog stadig til kærligheden.

*Er det ikke et begreb, der analytisk bliver brugt af forskerne til at beskrive, hvad de nu forholdt sig til?*

Nej, for de havde jo selv begrebet. De kaldte det „fin amor“, ophøjet kærlighed. Der var stadigvæk forandring, men jeg begyndte i mit stille sind at overveje, om der alligevel var noget om de der givne menneskelige vilkår. Selvfølgelig tog de sig anderledes ud i forskellige epoker, men selve den der forestilling om, at man kunne reducere sig længere og længere ned, så de på en måde helt forsvandt, den blev jeg nok lidt mere skeptisk over for, uden at jeg rigtig kunne tematisere det.

*Det er vanskeligt at afklare tvisten mellem plasticitet og almenmenneskelige værdier, specielt med et eksempel som troubadourkærligheden, fordi det er et europæisk fænomen, vi bygger videre på i dag. På den måde er der en historisk-empirisk feed back i begrebet.*

Ja, det er rigtigt.

*Men tvivlen fik du?*

Ja, men ikke mere end at jeg skulle lave et kandidatstipendie-projekt efter troubadourhalløjet, og da udkastede jeg et sociologi-antropologi-projekt, hvor jeg ville studere Durkheim, Mauss og Simmel og så simpelthen prøve at få tilvejebragt en sammenhængende teori for feltet. Hvad var det med potlatchen hos Mauss? Og hvad var det med offerteorien, hvordan hang det sammen med Durkheims generelle teori? Var Durkheim lidt for gumpetung og funktionalistisk? Burde man så have Simmel med ind for at få det mere dynamiske, mikrosociologiske perspektiv? Rent studenterhistorisk tænkte jeg stadigvæk meget ustrategisk, for det, jeg i bagklogskabens lys burde have gjort dengang, var selvfølgelig at sige, „jamen, nu har vi middelalderen hjemme, og så må jeg hellere tage noget litterært fra en anden epoke, for så får jeg opbygget kvalifikationer, der gør det nemmere at få stillinger“. Men sådan tænkte man ikke, og sådan tænkte vores lærere heller ikke. De klappede bare i deres små hænder.

*Så du gik efter teoretiske interesser snarere end litteraturvidenskabelige temaer.*

Ja. Og så skulle jeg starte med at læse de der teoretikere. Så jeg begyndte lidt halvhjertet på Durkheim og vist også på Mauss, men jeg syntes altså, det var så kedeligt, så det endte med, at det var Simmel, der løb med hele projektet. De andre to, de røg simpelthen ud, fordi jeg syntes Simmel var mere spændende.

*Han er også mere moderne.*

Han er også mere moderne, ja, og så er man altid påvirkelig over for tidsånden og for, hvad dem, man går sammen med, interesserer sig for.

## Postmodernismens skærebrenner

Og det, der skete midt i 80'erne, det var, at for eksempel i semiotikkredsen, som jeg også kom i, der begyndte man at forlade de lidt rabiate tankegange.

### *Om altings arbitraritet?*

Altings arbitraritet, ja, og det er sproget, der skaber virkeligheden, som er en underlig blanding, der minder noget om socialkonstruktivismen, som er meget populær i dag. Og samtidig var det også ikklædt en masse anarkistiske elementer. Igen den lovende modellerbarhed. Mine semiotiske venner begyndte i stedet at interessere sig for katastrofeteorier.

*Det på den ene side og vel på den anden side for eksempel Lakoff og Johnson og ideen om, at tankemåder kan skematiseres og kortlægges, og symbolisering foregår på måder, der kan afdækkes, og som er stabile.*

Ja, symbolisering er ikke helt arbitrær, for dels kan den være situeret i kropsskemaer, og mennesket er et kropsligt væsen, der går på to ben og så videre. Og samtidig begyndte man også at interessere sig for det, man kan kalde referentialiteten: Er det nu givet, at det er sproget, der producerer virkeligheden? Godt nok tror man ikke på, at sproget og virkeligheden dækker hinanden i 1:1-relation. Sproget er produktivt på en eller anden måde, men der er stadig noget, det forholder sig til, og som måske også har sine betingelser for, hvordan det vil opfattes.

*Så referentialiteten er ud i den objektive, fysiske verden, men vel også ind på det fortolkende subjekt? Der foregår en bevægelse fra interesse for Saussure til Peirce?*

Ja, men min interesse gik mere bort fra semiotikken end ind i den.

*Katastrofeteori angår den ydre verden, som man så kan beskrive som kaotisk, men man beskriver den dog.*

Ja, og man siger, at der er nogle basale former i verden, som man kan forholde sig til, former, som gennemløber katastrofiske overgange.

*Og når man lægger sig op ad fysikken, lægger man sig også op ad et fag, der faktisk taler om verden.*

Ja, og samtidig kan du sige, at i årene fra '85 og frem blev den teoretiske tidsånd mere og mere filosofisk. Det interessante var, at vi skulle bruge Baudrillard og hele postmodernismen. Det blev brugt som en krigsmaskine, en skærebrenner, der brændte hele marxismen op. Men det var ikke en position, man kunne blive stående i. Den var nærmere mulighedsbetingelsen for, at nu kunne man komme til at beskæftige sig med alt igen. Nu lå hele den kulturelle og teoretiske arv åben. Der var for eksempel mange, der begyndte at læse Kant igen.

*Det postmoderne projekt er jo værdinihilistisk om noget – centerløshed og betydninger, der er lige gode, „logocentrismens ophør“ og den slags slagord. På den måde er det vel den relativistiske arv, der fortsætter.*

Ja, og det er meget interessant, fordi det var netop derfor mig og mine venner ikke gad blive stående i den. Vi havde læst Derrida allerede tilbage før 1980, og alle de der nihilistisk-konstruktivistiske arbitraristiske tankegange havde vi været igennem via semiotikken.

*For 15-20 år siden.*

Ja, så derfor var det meget underligt for os at se, hvordan de tankegange pludselig vandt hævd, og det kom meget bag på os, at hele dekonstruktionen pludselig dukkede op. Plat sagt var det alle dem, der havde været marxister, dengang vi var semiotikere, der nu blev dekonstruktivister, mens vi selv gik et nyt sted hen. Baudrillard begyndte også at skrive mere og mere flippet og essayistisk. Dengang jeg skrev min artikel om ham, havde jeg en

forestilling om, at han kunne bruges i et teoretisk apparat, han kunne bruges i en slags kultursemiotik, han kunne bruges i forhold til mentalitetshistorien, som jeg jo gerne ville give ben at gå på, men det var svært at fastholde den opfattelse. Han begyndte at udskifte sine begreber mere eller mindre vilkårligt. Pludselig talte han ikke længere om symbolsk udveksling, men om forførelse, han henviste mindre og mindre til de primitive, så begyndte han at tale om fatale strategier. Det var som om, han selv rømmede det antropologiske paradigme. Og det endte så også med, at vi rømmede ham. Lyotard fik mere autoritet, og Lyotard sad og læste Kant og prøvede at frugtbargøre den tradition. Jeg lod mig påvirke af alt dette i mit Simmel-projekt. Og det var så heldigt, at Simmel ikke kun var sociolog, han havde beskæftiget sig med alt. Så via Simmel kunne jeg holde mig så bredt orienteret som muligt, så jeg læste og fremstillede Simmels historiefilosofi og æstetik og livsfilosofi. Det endte med, at min afhandling ikke blev det teoretiske projekt, jeg havde troet, men mere en Simmel-monografi, hvor jeg prøvede at dække så meget af forfatter-skabet som muligt.

*Hvad er det så for konstanser, der viser sig i landskabet, når man har sagt farvel til Baudrillard og det arbitrære? Kant nylæses – dermed følger vel blandt andet genovervejelser af hans a priori kategorier og forsøg på at reformulere et æstetikbegreb? Lyotard er vigtig, og han er vel det sublimes filosof.*

Det var Kants tredje æstetik, det kørte på. Den angår den æstetiske dom. „Kritik af den rene fornuft“ angår det erkendelsesteoretiske, „Kritik af den praktiske fornuft“ angår etikken, og „Kritik af dømmekraften“ angår så den æstetiske dom. Lyotard forestillede sig også en fjerde kritik, „Kritikken af det politiske“, hvis man kunne samle Kants politiske skrifter og finde ud af, hvordan man kunne tænke politisk i en postmarxistisk periode.

*Og det, der så bliver stablet på benene, det er ikke-relativiserende, det er nogle fundamentale, ontologiske kriterier for, hvordan man kan tænke verden?*

Det er det, der er ambitionen. Hvor meget, der så kom ud af det, kan man diskutere.

*Så du har bevæget dig ind på fast grund. Fra det flydende hav er du kommet i neokantianske favne?*

Frederik [Stjernfelt] har altid bebrejdet mig, at jeg bare hoppede fra den ene interesse til den anden og så deserterede de tidligere, så der ikke var nogen egentlig kumulativ, opbyggende bevægelse i det. Det er også rigtigt nok på en måde.

*Så du spejler de videnskabelige diskussioner i den tid, du befinder dig i?*

Ja.

## Simmel rekonstrueret

I Simmel-afhandlingen fik jeg rekonstrueret store dele af værket, jeg læste nogle mere ukendte ting, som ikke var blevet læst før. Men jeg havde svært ved at stille noget op med det, ud over den teorihistoriske rekonstruktion. Jeg har ofte brugt Simmel siden hen, simpelthen som analytisk redskab, når man tager fænomener i øjesyn. Men det lykkedes mig aldrig at udvinde en samlet teori om det, som kunne omsættes. Og det ved jeg heller ikke, om man kan med Simmel. Der har været den ene Simmel-renaissance efter den anden, hvor man har forestillet sig grandiose ting, men det er ligesom aldrig blevet til noget.



*Er Simmel ikke også punktuelt, temaorienteret? Storbyen, måltidet, bordmanerer, konversation, betydningen af en gruppes størrelse for fællesskabets karakter?*

Jo, Simmel er en slags fænomenologisk arbejdende sociolog. Han kan tage disse her fænomener, som er så selvfølgelige, at vi ikke tænker over dem, og så kan han gennemlyse dem, som han gør med måltidet, som I har med i *Mad og drikke* [Tidsskriftet *Antropologi* nr. 39]. Han var ikke noget stærkt teoretisk hoved. Han kunne ikke sammenlignes med Niklas Luhman.

*I den forstand er Simmel vel også antropolog, trods sin sociologiske tradition, ved at tage fat i empiriske hverdagstemaer og overveje dem på mikroniveau, det ene efter det andet?*

Ja. Grunden, til at han røg ud af den sociologiske tradition, var, at det var meget nemmere at bruge Durkheim og Weber, for de var i en anden forstand systemopbyggende. Rygtet går, at Talcott Parsons faktisk havde tænkt på at tage Simmel med i sin store integration af de tidlige sociologer, men han røg ud, formentlig fordi han har været for svær at integrere. Det er muligt, at hvis det var lykkedes for Parsons, havde Simmel haft en mere prominent placering.

## Driften mod det andet

*Du siger, at antropologiens fordel lå i det relativistiske projekt, og det var et projekt, du senere ser som en ulempe, forstår jeg. Bortset fra spørgsmålet om at følge sin tidsånd, hvor vi er ved at være langt fra relativismen i den generelle „åndelige strømning“ i Danmark, er der så argumenter imod relativismen? Hvad er der galt med den? Da du før talte om europæiske fænomener og epoker, lå Dumézils triade lige for. Man kan vel godt indbygge for eksempel en strukturel og funderet læsning af forskellige epoker, der samtidig relativiserer. Er det virkelig et absolut enten-eller?*

Jeg tror, det, der var problemet med relativismen, som vi praktiserede den dengang, var, at det ikke var en cool teori. Den var opflammet af romantisk civilisationskritik. Det var hele tiden driften mod det andet.

*Der var en dagsorden under af romantisk karakter.*

Ja, og det andet, det kunne være den symbolske udveksling, og det kunne være disse her skizoide subjekter fra en fjern fortid. Og på et tidspunkt tænker man, „jamen dette her er jo bare en projektion“, på samme måde som hvis vi får et forhold til naturen i det øjeblik, vi bliver urbaniserede. Da bliver naturen et drømmebillede, vi forholder os til. På den måde blev hele fortiden og de primitive samfund til en slags drømmebilleder, der blev brugt til vores eget kritiske projekt.

*En dialektisk logik. Den ransgning, har antropologien også været igennem i 80'erne. Den bevægede til sidst sin kritik af det eksotiserende antropologiske projekt ind i de analyserende subjekter snarere end ud i verden, for det blev et spørgsmål om, hvad „jeg“ som antropolog stiller op, „jeg kan ikke romantisere de vilde, jeg er nødt til at stille en mikrofon op derude de næste 17 år, og jeg redigerer ikke båndene, skriver dem ikke ud“. Det blev et stort problem, for vi vendte tilbage til vores egen navle som „hvid middelklassekvind“, eller hvad man nu var. Man kom ikke ud over sig selv som undersøgende subjekt.*

Det er hele etnocentrisme-problematikken. I gamle dage sagde man, „etnocentrismen er et problem, fordi vi gør os selv til en norm, de andre ikke lever op til“. Nu bliver det ligesom vendt om. Det er de andre, derude, som er en norm, vi ikke lever op til. Egentlig er det os, der bag om ryggen på dem, har indgydt dem det.

*Men det er jo også et spørgsmål om fortolkning. På den måde må man tage den hermeneutiske tradition alvorligt, hvad enten man befinder sig i et relativistisk farvand eller er kommet op på de ontologiske skær? Fortolkning er en uomgængelig præmis, som også Kant formulerer med sin skelnen mellem forstand og fornuft.*

Ja, men så kan man jo ikke rigtigt komme nogen vegne. Det er det, der er problemet.

## Umba Bumba følger med

*Nu sidder jeg her og begynder at tage mit fag i forsvar, det kan jeg godt høre på det hele. Du sagde, at i begyndelsen af 80'erne leverede vi de empiriske beviser. Antropologien er på den måde et af de eneste fag, der „er ude at røre ved virkeligheden“, så selv om man ikke kommer nogen vegne med den rene hermeneutik, kommer antropologien måske stadig nogen vegne med sit, ja, hermeneutiske virkelighedsprojekt, at beskrive og fortolke menneskers omverdensforståelse?*

Mit indtryk, hvad angår antropologiens udvikling, er, at I – jeg ved ikke, hvornår I begyndte på det – begyndte at undersøge os selv i stedet for at undersøge de vilde. Det har I haft stor succes med. Jeg skrev selv en klumme i *Berlingske Tidende* [08.06.99] om, at antropologerne er den toneangivende faggruppe i dag.

*Men jeg fornemmer en understrøm af, at vi har sejret os ihjel?*

I har fået en gennemslagskraft, fordi jeres synsvinkel ikke har været kendt før i offentlige medier, især ikke som noget, der kunne anvendes på os selv. Derfor har I en utrolig appel, når I pludselig kan gå ud og analysere polterabend-ritualer for eksempel, når vore egne sociale logikker pludselig kan blive udsat for jeres transparente gennemlysning.

*Og det er vel ikke så ringe endda?*

Nej, nej, det er fint. Det er en naturlig, videnskabelig progression, kunne man sige.

*Sker der noget ved, at nogle af os flytter udefra og hjem, gør det noget ved faget?*

Det kommer an på, hvordan man bruger det. Antropologien kan have tendens til selv-dramatisering. Er der en antropolog til stede under en diskussion, har jeg bemærket, at antropologen ofte har siddet i baghånd og har kunnet åbne en meget større horisont, som samtidig ikke var med til at føre diskussionen videre. Der har også været en tendens til antropologisk romantisering af voldsomme skikke, hvor det var underforstået, at det ikke var helt skidt, det de gjorde. Der var et romantisk aspekt, mange antropologer ikke havde viklet sig ud af. Nu er det blevet mere almindeligt med antropologiske samfundsdebatter, der laver kritiske analyser af velfærdssamfundet, feminin dominans, eller Serbien. Antropologer er blevet belært af virkeligheden.

*Så når man flytter sig fra det fjerne til det nære, får man en mere sund dømmekraft, fordi man ikke hiver en Umba Bumba op af hatten hvert andet øjeblik eller hvad?*

Antropologerne har stadig Umba Bumba med sig. Men de formår i højere grad at se nogle forhold, andre ikke kan se, fordi de kan placere sig selv i en distance.

*Ja, for det er vel i højere grad antropologisk metode og teori end fagets objekt, der definerer faget. Det er en standende diskussion i faget faktisk.*

I har vel også haft det problem, at der ikke er så mange primitive folk at analysere mere. Og selv om der var, kunne man jo hypotetisk forestille sig, at I på et tidspunkt havde analyseret dem alle. Skulle disciplinen så ophøre? Det ville den jo skulle, hvis den alene var bundet til sit objekt.

*Nu er der jo det der med, at historien går. Tager man til Brasilien og studerer indianere i dag, er det ikke det samme som at gøre det i 50'erne. På den ene side sker det, at „the natives strike back“, de kender og bruger antropologien, og antropologen kommer til at indgå i uforudsete relationer med de antropologiserede, denne bevidste relation bliver så en del af studieobjektet. Der er på den anden side den gamle diskussion om, hvorvidt verden bliver globaliseret og mere og mere ens, eller om folk bliver ved med at danne forskel med en fortsat forskellighed i verden til følge.*

## Osteklokker

Det, der skete med den europæiske diskussion, var, at da muren faldt, fik vi overraskende en genopblomstring af det nationale og etniske, og det gjorde det åbenbart for antropologer, at der var noget problematisk i den romantiske tankegang.

*Og her sker der også noget andet. Det, der før blev kaldt „racetænkning“, opdager antropologerne, at de er med til at overføre til „kulturtænkning“. De bliver ængstelige for, om de har sluppet et monster løs, der hedder „du gør det, fordi du er af den kultur“, hvilket er ligesom at sige „af den race“. Det danner afsæt for en selvkritik. Man opdager, at man er i færd med at skabe statiske billeder, der ikke er så hensigtsmæssige.*

Et af antropologiens teoretiske hovedproblemer er „kulturbegrebet“. Det er som om, man har haft en forestilling om, at kulturen er et strukturelt determinationsgitter, som simpelt hen – uvist hvilken ontologisk forankring det så egentlig har – determinerer hele den måde, aktørerne handler og tænker på. Det giver forestillingen om, at kulturen er en strukturel helhed, og dermed kan den i en vis forstand ikke udveksle med andre kulturelle enheder, fordi de er jo overdeterminerede af deres logik. Og så får man forestillingen om, at alle kulturelle grupper er fanget i deres egen osteklokke. Den tanke er blevet meget populær. Der er mange, der tænker sådan om vores eget samfund, selv om de sikkert ikke engang er bevidste om, at det er en antropologisk tankeform. Generationerne kan i virkeligheden ikke kommunikere med hinanden, fordi deres erfaringer og normer er så radikalt forskellige, og vi er alle delt op i en masse subkulturer, og vi ser på hver vores måde.

*Subkulturer er det nu mere kultursociologerne, der taler om. Men denne her diskussion har antropologer jo også taget op inden for faget, hvor „aktørbegrebet“ er blevet meget vigtigt ligesom „praksis“ frem for „struktur“, „handlen“ og blik for forandringspotentialer. Det ser ud til, at systemteorien og Niklas Luhman har overtaget den gamle strukturdeterminans, hvor antropologien forsøger at komme fri af den.*

Det er nok rigtigt.

*Når man så taler om „aktør“ og „individ“, så bliver vel et begreb som „frihed“ vigtigt. Du er i din bog Etik i 90'erne inde på, at der endda simpelthen er en „etisk fordring“, en eksistensfilosofisk dimension, at tage hensyn til. Det er vanskeligt for antropologien at tænke eksistensfilosofi sideløbende med generelle samfundsmæssige strukturer. Der er måske et problem der. Jeg ser det med et blik, der er inde fra faget, men jeg ser det som et problem, vi hele tiden forsøger at løse. Sådan viser det sig ikke ude i den offentlige debat, fornemmer jeg på dig?*

De interne teoretiske overvejelser i disciplinerne har svært ved at komme ud til offentligheden. Jeg kan jo se, nu jeg sidder på en avis, hvor utrolig mange af den slags bøger, vi ikke anmelder.

*Men når antropologer udtaler sig om dette og hint i verden derude, mener du, det er gennem kulturbegrebet?*

Jeg mener, at antropologerne har deres *heydays* i offentligheden i øjeblikket, på grund af deres skarpe analyse. Hvad angår kulturbegrebet, så var det, der skete med nationalismens og etnicitetens opblomstring, at den antropologiske glasklokketænkning kom meget tæt på, og man kunne se, at den var temmelig uheldig. Pludselig opdager man, at folk i Baltikum for eksempel har de samme stereotyper om hinanden, det er en logik, der kører over alt.

*...og tit og ofte om sig selv.*

Ja, og det er noget, der kører i virkeligheden, så derfor er det måske ikke så teoretisk interessant at give den udvikling medløb, men snarere at komme tilbage til en mere ideologikritisk position og sige, „hvad er projektioner, og hvad er realiteter i det der spil“. Det kan antropologien have svært ved, hvis den bare fastholder den kulturdeterministiske vinkel. I Serbien, for eksempel, kan man ikke bare sige, at det er urgamle, kulturelle traditioner, det her med at man skal begå folkedrab og etnisk udrensning. Det må henføres til nogle ret konkrete, politiske forhold.

*Men samtidig med at man kan have et vågent øje for politiske begivenheder og situationer som i højere grad determinerende end et overordnet kulturbegreb, er der vel også strukturelle gentagelser i selv den europæiske historie. Myten om Napoleon på den hvide hest er vel en, der gentager sig, hver gang en Hitler eller en Milosevic, eller hvem det kan være, opkaster sig til diktator.*

Ja, det er rigtigt nok, men en forhåndsantagelse om strukturelle projektioner kan stå i vejen for udsynet, de er simpelthen somme tider ikke i overensstemmelse med fakta.

## Klogere eller dummere?

Hvis man tager et begreb som „fjendebillede“, der er blevet et meget populært begreb, er det en form for systemteoretisk tankegang. Man forestiller sig, at ethvert system på en eller anden måde skal definere en fjende for at kunne holde sig selv i gang. Og når nu NATO har mistet sin berettigelse, skal det opfinde et nyt fjendebillede. Jeg synes, det er en problematisk tankegang, for det sætter os ude af stand til at skelne mellem ægte fjender og indbildte fjender, for vi kan jo ikke principielt udelukke, at der kan være virkelige

fjender derude, og det får vi svært ved at se, hvis vi på forhånd har sagt, at de strukturelle projektioner er stærkere end realiteten.

*Du mener altså, at antropologien som sådan er der ikke noget i vejen med, men den radikale relativisme, der kun kan tænke i projiceringer, er forfejlet?*

Ja, jeg tror, at vi alle kan blive klogere af antropologien på enkeltanalytisk plan. Det, jeg er mere betænkelig ved, er de generelle tesar; om det er nogle, vi bliver klogere af, offentligt betragtet, eller om det ikke snarere er nogle, vi kan blive dummere af.

*Hvis man ser på et mikrofænomen som madens sociologi og madens antropologi, som du har beskæftiget dig med gennem Simmel, bliver man så klogere på sæder og skikke og måder gennem antropologien, gennem tematiserede mikrofelter?*

Det gør man selvfølgelig, også fordi vi lever i en tid, hvor der dukker nye ritualer op, for eksempel hele polterabend-halløjjet. Man kan synes, det er forfærdeligt, men det dukker op som et massivt fænomen, og derfor synes jeg, det i høj grad er påkrævet at få det analyseret. Hvad er det egentlig? Hvorfor opstår det? Hvilke logikker kører det?

*Du skriver i Etik i 90'erne, at der skete et sædernes forfald, kodekser og værdier blev opløst i 70'erne. Nu bliver de reetableret som „livsstil“ og meget bevidste strategier i 90'erne. Og du observerer, at når man bliver inviteret til private selskaber, er det et godt ægteskabsmarked, fordi man gennem værten har garanti for de øvrige gæsters kvalitet. Det er vel eksempler på antropologiske observationer og analyser?*

Ja, det er det, det er klart.

*Hvornår er antropologiens grænse nået?*

Når den spiller med på den herskende relativisme. Men når antropologien er kommet sådan i vælten, er det måske også, fordi den afspejler epokens bevidsthed om sig selv. For ellers ville analyserne jo ikke kunne vinde frem, hvis folk overhovedet ikke kunne forstå, hvad det gik ud på. På den måde er antropologien frontfag stadigvæk. I gamle dage var den kun frontfag for en beskeden skare, nu er den blevet frontfag mere generelt.

## Robinsonisme

*Du kritiserer antropologiens kulturbegreb, men den modsatte position er heller ikke heldig. Sindssyge, for eksempel, kan forklares som individers afvigelse fra normen, men der skal være en norm at afvige fra. Du kalder det selv et usynligt baggrundstæppe, der er nødvendigt for at kunne se en form, når du i Etik i 90'erne skriver om nyhedsstrømmen og dens baggrund af ikke-nyheder og kedsommelighed a la „I aften var alt atter roligt i Brande, ligeså i Sakskøbing“. Man må forestille sig et kulturelt baggrundstæppe, hvorpå vi agerer, vi er vel ikke kun atomiserede individer, hver med en fri vilje, som vi kan udleve som vi lyster?*

Nej, det er rigtigt. I burde analysere Robinsonekspeditionen, det er også noget med en øde ø. De vil gerne lave et repræsentativt billede af Danmark med de 16, de sender af sted. Og der mener jeg, man kan se, at i dag tænker man ikke, at der er en massiv, omfattende normalitet, og så er der nogle få individer, der er udenfor. I dag har vi mere en subkulturtanke. Det er i virkeligheden en ret lille gruppe, vi opfatter som normen, og så er

der en masse udenom; de er anderledes. Den måde, man fortæller Robinsonhistorien på, er meget struktureret og narrativeret og klippet, og det går ud på, at normen, det er Jørgen og Camilla, for de er tæt på 30, og de bor på Frederiksberg, og de er kropsligt attraktive, og Camilla er faktisk allerede popstjerne. Det er dem, der vil kunne gå lettest ind i medicirkus-kredsløbet. Det er det, producerne definerer som normen, det er klart, for det er deres egne normer, du ser afspejlet der. Alle de andre er organiseret som lidt eksotiske afvigere, der er et par etniske danskere og et par farvede, og den ene er heldigvis tidligere bankrøver, så får du en anden minoritet ind på kryds. Der er en politimand, der er en ung militærpige, så er der en gammel brandmajor, som repræsenterer gruppen af gamle mænd, og så er der en kristen, som har sin Bibel med. Det er som om, at hele raden rundt har man forestillingen om minoriteter, som jo har lov til at være der i forhold til den der lov.

*Og det er et forestillet samfund, som du mener er et billede på, hvordan man tænker sig Danmark generelt i dag?*

Ja, i dag tænker man vel ikke i omfattende klasser eller socialgrupper.

*Den atomiserede kultur har så overtaget forklaringspotentialer for hvem, vi er på bekostning af den sociale konflikt? Du påpeger vanskeligheden ved et overgribende kulturbegreb, men er der ikke samme problem ved ideen om de atomiserede små enheder, som jo også er kulturelt definerede minoriteter?*

Jo, jo, det er rigtigt nok. Tankegangen er jo i sidste ende, at hver person er sin egen subkultur.

*Men er det ikke en ufarbar vej?*

Jo, jo!

*Og hvad gør man så?*

## Cafémøder

Det, man bør interessere sig for, det er jo også Simmels gamle problem: Hvad er det, der får samfundet til at hænge sammen? Det betyder også, hvad er det, der får individerne til at kunne forholde sig til hinanden, selv om de på en måde ikke burde kunne? Og det er måske, at tanken om, at vi er vores livsstil, og vi selv vælger vores livsstil, det er måske en overfladisk tanke. Hvis vi to nu ikke kendte hinanden, og hvis vi nu mødte hinanden på en café, hvordan ville vi så præsentere os for hinanden? Så ville vi præsentere os for hinanden i kraft af vores erhverv og sekundært i kraft af vores livsstil. Så ville vi hver især sidde og udveksle nogle kulturelle koder om, hvordan vi gerne vil præsentere os. Der er en masse, der ville være blændet af i sådan et indledende møde. Formentlig ville vi ikke gøre meget ud af, hvor vi kommer fra i landet, ikke nødvendigvis, for en regional bundethed passer ikke til dette stiliserede cafémiljø, vi mødes i. Vi ville måske heller ikke gøre meget ud af vore familierelationer og de forhold, vi har til forældre og bedsteforældre. Man mødes som abstrakte livsstilsprojekter, og det er selvfølgelig en meget overfladisk måde at mødes på. Når vi så kom til at kende hinanden bedre, ville vi gradvist komme til at kende hinanden som mere totale individer, som også inkluderer summen af påvirkninger fra familien. På den måde forestiller jeg mig, at alle mennesker er mere

komplicerede, end livsstilstanden forudsætter, og det er også derfor, vi faktisk kan forstå hinanden bedre, end vi måske egentlig burde kunne, fordi der kan vise sig nogle berøringspunkter.

*Men vel også fordi vi har et fælles imaginære at referere til. På den måde findes der vel noget samlende for mennesker?*

Ja, og det er selvfølgelig et kulturbegreb, der kommer ind der.

*Eller hvad man nu skal kalde det, men der er vel noget, der er større end de enkelte individer.*

Ja. Lad mig prøve at illustrere det.

## Kollegaen fra Ildlandet

Der er et bestemt eksempel, der går igen i diskussionen. Det er, at en universitetslektor fra København og en fisker fra Hanstholm ikke har meget at snakke om. Det er to radikalt forskellige verdener. Så siger man, at lektoren har meget mere til fælles med sin kollega fra Ildlandet. Og så tænker jeg, at det kan ikke passe. Det er da rigtigt, at hvis du tager til en konference, kan du have det hyggeligt med nogle udenlandske kolleger, fordi vi har en faglig fællesmængde, der binder os sammen, men spørgsmålet er, hvor meget du har at snakke med dem om, hvis du kommer ned under det niveau. For de kommer fra en anden referenceramme.

*En anden hverdag.*

De kommer fra en anden hverdagsramme, fordi de har nogle andre vaner og nogle andre smagsdomme.

*Så måden, man rører rundt i kaffen, og den sago eller de kartofler, man spiser har betydning.*

Måske kan de lide noget mærkeligt mad, måske vil de begynde at synge nogle vemodige sange, når de får noget at drikke.

*Og det er af større væsentlighed for identifikationen af subjektet end livsstilparametrene? Kunne man forestille sig samfundet som bestående af individer med mange referencerammer, der overlapper forskelligt med forskellige mennesker?*

Ja, hvis vi nu konkret tager eksemplet med lektoren og fiskeren, hvad ville antropologen så kunne udrette? Ville antropologen kunne andet end at verificere, at sådan er det: vi har intet at snakke om, eller ville antropologen kunne falsificere udsagnet? Ville antropologen på forhånd være solidarisk med det kosmopolitiske udsagn?

*Og det er jo et andet spørgsmål end det teoretiske angående kulturbegrebet. Det er vel et spørgsmål om den politiske holdning, man går ind i projektet med. Vi har nogle gange været inde på, at den kan komme til at betyde mere end de teoretiske tilgange. Da du gennemgik dit livsforløb, var det også historien om en skiften mellem teoretiske og ideologiske dagsordener, som du har fulgt. Hvad tror du så, antropologen ville mene om eksemplet?*

Er antropologer ikke per instinkt kosmopolitter? Ville de dominerende forhåndsantagelser inden for antropologien ikke holde med lektoren?

## Overordnet sammensathed

Lad mig rekapitulere. Det, jeg er ked af, er, hvis antropologien bare bliver epokens bevidsthed om sig selv, altså hvis den bare kører med på den kulturel relativistiske, subkultur-deterministiske forestilling, ja, at samfundet ikke hænger sammen. Det afspejler på en måde også velfærdssamfundets problem, at vi alle bliver splittet i interessegrupper, som kræver ind uden tanke for helheden. Antropologien bliver problematisk i det omfang, den kører med på det.

*Altså på det atomiserede verdensbillede? Men også på det kulturdeterministiske?*

Ja, for det synspunkt har den jo ikke mere på samfundstotaliteten. Den har indskrænket det ved at flytte det ned på mikroniveau. Jeg diskuterede det med [Mikael] Rothstein og Tim Jensen sidste år på bogmessen. Jeg kritiserede dem for deres religionsbegreb, for de har forestillingen om, at det er en systematisk klassifikationskode, som gør verden begribelig. Men deres egen store bog om religionernes etik viser jo, at alle religioner er i splid med sig selv på 100 måder om, hvordan de skal tænke om etiske problemer. Et gammelt ord siger, at hvor der er to jøder til stede, er der tre meninger. Hvordan kan de både mene det og fastholde klassifikationstankegangen. Så sagde de, „jamen det er nok meget rigtigt, vi kan nok ikke bruge det om religionen som sådan, kun om undergrupper“. Det er måske det samme, antropologerne gør. Den kulturdeterministiske tanke kan ikke bruges på samfundstotaliteten mere, det kunne den måske i primitive samfund, der ikke var i berøring med omverdenen. Men man forlader ikke tanken af den grund. Man formindsker den bare til at gælde i stadig mindre enheder. Og hvis du tager kultursociologerne med, så ryger de måske ned på individplan og taler om livsstile og livsprojekter, som er bevidst æstetiske projekter.

*Er der en vej ud?*

Ja, fordi man kan sige, at i og med I er så gode analytikere, kan I være med til at efterprøve, om sådanne tankegange holder.

*Antropologiens empiriske udgangspunkt er vigtigt i den sammenhæng.*

Ja, hvis vi nu holder os til lektoreksemplet, når en lektor nu siger, „jeg har menneskeligt set mere til fælles med en kollega fra Ildlandet“, så kan antropologen sige, „ja, men kan det nu være rigtigt?“ Vi kan tage med til den konference og rekonstruere den sociale logik for konferencen, hvilke ritualer har man, hvad er de bestemte seminar-ritualer? De er måske med til at neutralisere nogle kulturelle forskelle, som ellers ville være ret vigtige. I kunne også sidde med ved middagsbordene og høre, hvad de taler om, hvordan samtalen går, når de forlader fagsladderen.

## Sund fornøft

*Så et bud på antropologiens bidrag er mikroanalyser, der empirisk og detaljeret kan udpinde, hvad der foregår.*

Ja, og som også kan være med til at problematisere nogle af jeres egne teoretiske antagelser. Jeg ved godt, at så kommer vi ind i den hermeneutiske cirkel igen. Omvendt kunne I også efterprøve den anden del af udsagnet; er det nu rigtigt, at han slet intet har til fælles



med den fisker fra Hanstholm? Betyder det slet ikke noget, at de for eksempel taler samme modersmål? Har en fælles historiebaggrund?

*Dette her er et spørgsmål om antropologiens anvendelighed som fortolkende instans i forhold til verden, men hvad med den anden side? Har antropologien noget at sige i forhold til videnskabernes diskussion?*

Så snart man ikke er på universitetet mere, taber man interessen for den rent interne paradigmeudvikling. Jeg fik en bog til anmeldelse på et tidspunkt om børns religion, et højinteressant emne, men jeg fik intet at vide om emnet, for det var alene teoretiske diskussioner om den ene amerikaners model i forhold til den anden amerikaners model. Der var simpelthen intet, der kunne afgøre, om man fik opklaret emnet mere.

*Så du ser relevansen i de empiriske analyser snarere end i erkendelsesteoretiske landvindinger.*

Selvfølgelig er den teoretiske bagage nødvendig for den empiriske analyse, man skal jo have nogle briller på for at kunne se det, man ser. Men jeg har selv været igennem så mange paradigmer og har haft utrolige forventninger til, hvad et eller andet paradigme har kunnet udrette. Og når man så læser de tekster 20 år efter, kan man se, at det paradigme blev aldrig til noget, det fik ikke noget udrettet. Måske fik det 20% udrettet, og det er allerede godt nok, men det betyder, at man ikke skal investere for mange forhåbninger i den teoretiske udvikling.

*Men i at overveje, hvordan man fra sit sted kan udsige noget om verden, som den er?*

Ja, så kan man måske også være klar til at lade sig korrigere af sin egen sunde fornuft. Ind imellem er det som om, den moderne forsker ikke tænker, „den teori, jeg opstiller her, passer den overhovedet med mine personlige erfaringer?“ Det er et problem, vi har inden for litteraturvidenskab: Hvem er den bedste litterat? Er det litteraten, der har en klippeklar litteraturteori, eller er det litteraten, der har læst 1017 værker? Og det er i en eller anden forstand den sidste. Litterære værker har det med aldrig at kunne subsumeres 100% under teorien.

*Så forholdet til objektet er det vigtigste?*

Og der har I måske en force. Jeg ved ikke, om sociologer og psykologer cykler mere rundt i teorierne.

*De er måske mere makro, hvor vi er mere mikro! Vi tænker hele tiden på mellemregninger! Til sidst vil jeg nævne, at du engang har sagt, at antropologer kan man kende på, at de altid siger og mimer et „ omkring alle begreber. Er det stadig dit indtryk af antropologer?*

Jeg vil tro, at der er mange almindelige mennesker eller folk fra andre faguddannelser, der tænker ligesådan i dag. Det har selvfølgelig noget at gøre med alt det der med ironien. Ole Thyssen sagde det meget godt i et interview engang. Han sagde, „i dag kan man ikke sige noget, uden at det skal stå i citationstegn“. Man skal ligesom underforstå et „hø hø“ bagefter: „Jeg har en 'kæreste', hø, hø“. „Jeg arbejder på 'Berlingske Tidende', hø, hø“. Man skal markere en rolledistance.

*Og det er en irriterende udvikling?*

Ja, det er det. Men hvorfor er det det? Fordi det er svært at komme til at tale om noget.

*Mennesker kan ikke tale om noget, hvis „noget“ altid skal sættes i ironiske anførselstegn, men antropologer har vel også svært ved at tale om noget, hvis deres „noget“, nemlig „de andre“ eller „kultur“, skal i anførselstegn.*

Det hænger sammen med dekonstruktion og postmodernisme og så videre. Der har i nyere tid været en tendens til problematisering af alle overleverede begreber, for kunne man uden videre tro, at de repræsenterede en virkelighed? Eller var de eventuelt så belastede af en lang forhistorie med diverse fordomme, så de slet ikke var operationelle? Jeg har indtryk af, at antropologi er en af de discipliner, som i særlig grad har været ramt af anfægtelser og selvproblematiseringer og en metaselvkritik. Det hænger også sammen med hele etnocentrisme-diskussionen og de særlige erkendelsesteoretiske problemer, der har været i antropologernes omgang med deres objekt. En strategi til at omgå dette problem er at sætte begreberne i gåseøjne. Den evindelige problematisering af begreberne kendes fra Derrida og dekonstruktionen, nogle af hans tekster virker nærmest selvparodiske. Så snart han har sagt en sætning, kan han i princippet problematisere et hvert element i den, og så er det svært at komme videre i argumentationen. For problematiseringspotentialet går jo mod uendeligt. Det er ingen farbar vej. Så må man dog hellere vove pelsen og sige noget om noget. Og så må det være op til andre at problematisere og korrigere ens udsagn. Det er vel et meget godt ideal for det videnskabelige fællesskab.

*Din interesse for antropologien kommer i årenes løb i højere og højere grad i selskab med etik, eksistensfilosofi og teologi. Det kan ses i dine tre seneste bøger. Men snarere end at skifte interesse lader det til, at du udsætter eksistensfilosofiske temaer som „de intellektuelles genkristning“ i disse år for en antropologisk/sociologisk inspireret analyse?*

Teologien har jeg haft som privat interesse fra gymnasietiden. Men det er først inden for det seneste tiår, jeg er begyndt at tematisere den offentligt, i samklang med den generelle tendens i tiden, jeg selv har kaldt „genkristningen af de intellektuelle“. Hvad angår kontinuiteten, som du spørger til, så er der en klar familielighed mellem Simmel og Løgstrup, som jeg har beskæftiget mig meget med i de senere år. De er ikke samtidige, men de er begge en del af den livsfilosofiske/fænomenologiske bevægelse. Løgstrup lægger vægt på, at man ikke kan bedrive etik og eksistenstænkning uden om de sociale relationer, den menneskelige „interdependens“, et sociologisk begreb, som han har fra Theodor Geiger, der på sin side har det, i hvert fald tankegangen, fra Simmel. Så det er klart, at i det omfang jeg i stil med Løgstrup skriver om etik og hverdagslivets fænomenologi, spiller den antropologisk/sociologiske arv med. Ikke så meget som en færdig teori, som et bestemt „blik“, et tankeredskab. Hvad selve teologien angår, er jeg mere usikker på, i hvilket omfang sådanne tilgange kan bruges. Men de er anvendelige, så længe vi holder os til analyser af den kulturelle diskussion om kristendom og religiøsitet, eller forholder os til „kirken“ som et kulturelt miljø. Og jeg synes, det er meget frugtbart, når en antropolog som Cecilie Rubow eller religionssociologer som Rothstein og Tim Jensen blander sig i de kirkelige/kristelige diskussioner. Det kommer et andet sted fra, og det giver frisk luft, hvad der ofte er særdeles tiltrængt. Så jo, måske er der mere kontinuitet i de ting, jeg har lavet, end jeg normalt går og tror.

For uddybelse af ovenstående se blandt andet:

Hansen, Nils Gunder

- 1985 Den høviske kærlighed. København: Forlaget Basilisk.  
1991 Sansernes Sociologi. Om Georg Simmel og det moderne.  
København: Tiderne Skifter.  
1992 Etik i 90'erne. København: Gyldendal.  
1998 En afgrund af tillid. Guide til Løgstrups univers. København: Gyldendal.  
1999 Da Gud kom ind fra kulden. Om genkristningen af kulturen.  
København: Gyldendal.

