

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 55

PERSON

INDHOLD

| | |
|---|-----|
| INTRODUKTION | 3 |
| Kirsten Hastrup VILJENS SVAGHED Hamlet og Macbeth | 5 |
| Adriënne Heijnen STREGKODER, SPAREGRISE OG BARNEDÅB Det islandske selv i entreprenørskab og navngivning | 21 |
| ENQUETE: Jonathan Schwartz: Anonyme Informanter (AI) | 35 |
| NIGEL RAPPORT Interviewet af Morten Nielsen | 39 |
| INDIVIDUALITET SOM DYNAMIT Torsten Kolind AFVIGELSE OG PERSONOPFATTELSE | 59 |
| Kaspar Villadsen SKABELSEN AF DET MODERNE SUBJEKT Magt og subjektivitet hos Weber, Elias og Foucault | 85 |
| ANMELDELSER | |
| Richard Jenkins: <i>Social identitet</i> Anmeldes af Birgitta Frello | 111 |
| Karen Lisa Salamon: <i>Selvsmål – det evaluerede liv</i> Anmeldes af Hanne Veber | 114 |
| FORFATTERLISTE | 119 |
| ENGLISH SUMMARIES | 121 |
| GAMLE OG KOMMENDE NUMRE | 123 |

1

Rettelsesblad til *Tidsskriftet Antropologi* nr. 54 Lyd side 14

Indsæt illustration


Vindharpen *Den syngende sten*. Hanstholm, 1985. Foto: Forfatteren/kunstneren.
Illustration til Bror Westmans artikel „Vind, mennesker, lyd“.

2

INTRODUKTION

Felten er fuld af mennesker, som vi umiddelbart identificerer som værende særskilte personer med egne livshistorier og -mål. Men hvad er egentlig en person? Spørgsmålet leder os videre til andre spørgsmål: Hvad er forholdet mellem begreber som „person“, „individ“ og „subjekt“? Eksisterer der et „vi“ før et „jeg“ – eller forholder det sig omvendt? Er subjektivitet del af det at være en person? I hvor høj grad former subjektet sin omverden og omverdenen subjektet? Er individualitet overhovedet et relevant fokus for en socialvidenskab? Clifford Geertz karakteriserede engang den vestlige idé om selvet som „*særegen*“ i en større kulturel sammenhæng, og mange har i forlængelse heraf – og godt støttet af fx diskussionen omkring socialitetens forrang i kastesamfund – videreført dette synspunkt. Andre har som Melford Spiro stillet spørgsmålstejn ved det vestliges selvs særegenhed og argumenteret for, at Geertz' vestlig-ikke-vestlig dikotomi snarere må opfattes som et spørgsmål om gradforskelle. Men hvilken relevans har sådanne teoretiske positioner i mødet med den konkrete Anden? Hvad hvis vi i stedet lod sådanne formodninger bag os og udforskede, hvordan det at være et menneske leves og opleves i konkrete, empiriske sammenhænge? Hvilke metodiske og teoretiske udfordringer stiller en sådan udforskning?

Vi møder i feltarbejdet mange mennesker, hvoraf nogles historier og synspunkter bliver mere afgørende for vores analyser end andres. De brænder sig fast som den konkrete indgang til forståelsen af sociokulturelle sammenhænge og til overordnede konklusioner. Men hvad bliver der af disse mennesker – i vores personlige liv såvel som i den antropologiske analyse? Er de bare vand på den etnografiske mølle, opløst i de beskrivelser af systemer og strukturer, som siges at operere igennem dem og udgøre deres egentlige væren? Eller bliver de ved med at dukke op, fordi de én gang for alle er blevet del af vores liv? Og hvis de gør, hvordan giver vi da disse vores studieobjekter ansigt og navn i vores tekster? Er det fx nødvendigt at anonymisere dem som personer, eller må man



som Jonathan Schwartz spørge?: „... hvorfor er forfalskningens imperativ så afgørende for antropologisk etik? Hvorfor kan Ahmed ikke kaldes Ahmed? Jens, Jens? Sara, Sara?“

Dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* åbner som al anden god antropologi flere spørgsmål, end det lukker. Flere af artiklerne skal ses som kommentarer til redaktionens spørgsmål snarere end som egentlige besvarelser, andre forholder sig specifikt til den empiriske udfordring. Og godt det samme! Netop spørgsmålet om, hvordan vi skal forstå andre mennesker, er vi vist alle bedst tjent med at lade stå åbent. Må dette nummer bidrage til, at det forbliver sådan.



Forsideillustrationen

... henviser til Freuds sammenligning af personligheden med en hest og rytter. Rytteren er den bevidst kontrollerende og villedede del af personligheden, hesten er energien og motivationen.

Equipagen har vores designer foldet på Rorschach-vis.

KIRSTEN HASTRUP


VILJENS SVAGHED

Hamlet og Macbeth

Som begreb har *personen* sin oprindelse i det latinske *persona*, der oprindeligt henviste til en maske – dramatisk eller rituel. I antikkens Rom udstraktes kategorien til også at omfatte den juridiske person. Man havde en særlig plads i samfundet, på samme måde som man i ritualer og på scenen havde en særlig rolle at spille. Der var således et velbegrundet kategorisammenfald mellem sociale og dramatiske karakterer, alle var de *dramatis personae*. Når jeg i denne artikel bruger Shakespeares teater til belysning af et særligt træk ved personen, er det udtryk for en bevidst gentænkning af den sociale og den dramatiske person som en enhed. Alle personer bliver til som *karakterer*, i og med at de investerer deres handlinger i realiseringen af en illusion om helhed – et samfund eller et drama – der altid bliver lidt anderledes end forudset, fordi andre handler med (Hastrup 2000).

Marcel Mauss (1985 [1938]) var en af de første antropologer, der gjorde *personen* til genstand for analytisk interesse, efter at både han og ikke mindst hans onkel og læremester Émile Durkheim havde lagt afstand til psykologien for at begrunde en ny videnskab om det sociale fællesskab som ramme om individualitet. Derfor var det helt klart den *sociale* person, Mauss interesserede sig for, ikke den individuelle psyke. Det var som tankekategori, Mauss undersøgte personen, og det var udviklingen frem mod den moderne personopfattelse, han ønskede at beskrive. Han greb derfor tilbage til det store „museum for kendsgerninger“, som etnografien havde opbygget, for at finde eksempler på andre opfattelser af selvet end den vestlige. I vores sammenhæng er det interessant, at han bruger det latinske *persona* som en slags midtnormal, hvor han kan trække fra og lægge til, når den allestedsnærværende individualitet skal kodes kategorialt.

Hos zuñi- og andre puebloindianere finder han, at personen næsten er ren rolle. Hver enkelt havde en fast plads i det stærkt regulerede sociale og rituelle felt, hvor slægtskabstermer angav relativ rang, og rituelle masker tildelte differentierede roller. Hos kwakiutl og andre nordvestkystindianere er rollediffe-



rentieringen yderligere udviklet, idet samfundet opelsker dramatiske personligheder. I den romerske verden opfandt man som nævnt personen som juridisk kategori, hvad hverken den klassiske indiske eller kinesiske civilisation havde formået. Her, i Rom, blev masken og den rituelle karakter til en person med individuelle rettigheder, og dette er udgangspunktet for den kategori, vi kender i dag, siger Mauss. Der blev dog siden lagt en moralsk dimension til, takket være kristendommen, ifølge hvilken personen ikke kun havde juridiske rettigheder, men også moralske pligter. Ud af denne opfattelse af personen som et social og moralsk individ opstod siden det moderne, frie individ med en selvstændig og fornuftsbaseeret vilje.


Som Martin Hollis (1985) har påpeget, er Mauss' galop gennem udviklingen langt fra udtømmende, ligesom den ikke løser den fundamentale perpleksitet, der knytter sig til lige netop dobbeltheden af menneske og maske, eller af individualitet og position. Ingen social aktør kan undgå at være begge dele. Egentlige, selvstændige viljeshandlinger udgør kun en del af de menneskelige handlinger, ligesom den individuelle frihed alle steder er begrænset af hensynet til fællesskabet. Mennesker bliver altid til som „sig selv“ inden for rammerne af et omfattende socialt drama og en fælles moralsk horisont (Taylor 1989).

Der er således god grund til at arbejde videre med de personae, der som karakterer i større eller mindre dramaer på én gang er defineret ved deres plads i helheden og ved deres konstante udfordring af definitionen gennem deres handlinger. Personer eksponerer således en dobbelthed af fangenskab og frihed i forhold til det sociale. Netop dette var omdrejningspunktet for Shakespeare, hvis teater var stærkt inspireret af det klassiske teater, som man havde genopdaget i renæssancens Europa.

Shakespeares teater

Med Shakespeares teater genopstod det romerske teater på den måde, at der i renæssancens London for første gang blev bygget egentlige teaterbygninger med scener, hvorfra (næsten) alt kunne siges (Hastrup 1997). Den klerikale klasse begræd det genkomne hedenskab, mens de kongelige tog teatret til sig og fik særforestillinger på slottet. Konger, dronninger, deres indbyrdes konflikter og ikke mindst deres menneskelighed var gennemgående temaer i Shakespeares værker, som er blevet opført og genopført med usvækket styrke siden da. Shakespeare, som døde i 1616, er stadig „vor samtidige“ (Kott 1966) – i den forstand at vi stadig lever med det personbegreb, der opstod i hans tid.

Med udgangspunkt i Shakespeares dramaer *Hamlet* og *Macbeth* vil jeg i denne artikel kredse om den menneskelige vilje som et særkende for individualitet



og fornuft. Netop de to nævnte dramaer drives tilsyneladende frem af hovedpersonernes vilje eller manglen på samme – og de viser derfor både viljens styrke og viljens svaghed. Når *Hamlet* og *Macbeth* i særlig grad byder sig til i forbindelse med en diskussion af vilje, er det, fordi både Hamlet og Macbeth som karakterer befinder sig på kanten af galskaben, men om denne er årsag eller virkning i deres historie, er svært at afgøre. Det er det, der gør karaktererne så alment vedkommende. Som jeg har forsøgt at vise det i et større arbejde (Hastrup 2004a), er Shakespeares optik meget værdifuld, når det gælder om at forstå menneskelig handling i almindelighed. Her skal jeg som sagt koncentrere mig om viljens svaghed som et element i enhver historie.

Shakespeare skrev sine dramaer i renessancen, dvs. i den periode i den europæiske idéhistorie, hvor man for alvor fik øje på subjektiviteten og på menneskets bidrag til den historiske udvikling. Middelalderens forståelse af historien som styret af en guddommelig plan blev i renessancen erstattet med en fornemmelse for historiens menneskelighed og individets frihed. Det var noget, filosofferne diskuterede, Shakespeare *viste* det til gengæld. De dramatiske karakterer fremstillede den nye indsigt i handling. Kunsten kan noget, det filosofiske argument ikke kan, nemlig *afsløre*, hvor langt forestillingen om det frie individ rækker i praksis, når individuelle handlinger støder sammen med andre handlinger og kollektive forventninger.

Tager vi *Macbeth* som eksempel, *analyserer* dette drama jo ikke et kongemord, men igennem handlingen *fremviser* det, hvad et kongemord fører med sig både på det individuelle og det kollektive plan (se også Sløk 1990: 15-16). Dramaet gør tilskuerne *delagtige* i virkeligheden på en helt anden måde end den filosofiske analyse. Shakespeares popularitet i samtiden – og hans stadige aktualitet – hænger i høj grad sammen med hans evne til at gøre det „moderne“ subjekt til omdrejningspunktet i sit dramatiske virke. Det gælder ikke mindst de dramaer, der bærer hovedpersonens navn. I det hele taget er der en snæver historisk sammenhæng mellem de nye ideer om subjekt og historie og udviklingen af det moderne drama og de nye teatre, hvis fremmeste dramatiker var og er Shakespeare.

Senere, i oplysningstiden, kom man til at tænke mere eksplicit på menneskets vilje som historiens motor. Den individuelle frihed forankres nu i fornuftens mulighed for at overskride kulturelle fordomme og individuelle drifter. Den viljestærke er den, der udvikler sig ad fornuftens lige vej, den viljesvage overgiver sig til irrationelle impulser. Så enkelt er det naturligvis ikke, hvad Shakespeare vidste. Viljesvaghed er ikke nødvendigvis udtryk for personens svaghed, men for situationens kompleksitet. Som jeg vil forsøge at vise det, tilhører viljesvagheden en almenmenneskelig sprække i fornuftens univers og peger der mod både kreativitet, uforudsigelighed og – måske – galskab. Også her er Shakespeare en evigt aktuel

kommentator. Han vidste og *viste*, at viljen ikke var enstrenget, og at menneskets handlinger ikke var drevet af en entydig fornuftstænkning.

Gennem diskussioner af udvalgte scener og temaer i *Hamlet* og *Macbeth* vil jeg gerne vise, at al menneskelig vilje i en vis forstand er svag – forstået på den måde, at den er underlagt meget andet end fornuft, intention og retningssans. Samtidig vil jeg vise, at netop de dramatiske handlinger kan lære os nok så meget om menneskelig klog- og galskab, som filosofi – om end sidstnævnte faktisk ofte forsøger at artikulere, hvad aktørerne i bedste fald fornemmer. Livet selv handles, snarere end udtrykkes, hvad Shakespeares dramaer viser, og som Hamlet selv siger det til Horatio:


There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.
(*Hamlet* I, 5:166-7)

Hamlet

Shakespeares enkelte dramaer præges ofte af en særlig grundtone, som er med til at binde de enkelte dramatiske begivenheder sammen i en større (emotional) helhed. I *Hamlet* er der tale om en særlig *konjunktiv* modus, som gennem hele stykket giver en usikker fornemmelse af, hvad der er virkeligt, og hvad der er forestillet. Det mest prægnante eksempel på dette er Hamlets berømte „soliloquy“:

To be, or not to be – that is the question;
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them? To die, to sleep –
No more; and by a sleep to say we end
The heart-ache and the thousand natural shocks
That flesh is heir to ...
(*Hamlet* III, 1:56-63)

Spørgsmålet her er ikke kun et spørgsmål om liv eller død, men også et spørgsmål om at forstå den menneskelige væren i al sin kompleksitet. Talen er lang, og hvis det bare var „en tale“ om livets sammensathed, ville publikum falde i søvn. Ordene må fortættes dramatisk og bæres af en skuespiller, der delagtiggør publikum i egne overvejelser snarere end i abstrakt analyse. Skuespilleren driver ordene frem, så de tager form af en historie, der gradvist går op for ham selv (Barton 1984:102). Med andre ord, Hamlet står ikke og fremsætter en erklæring om sin sindstilstand; han åbner sig for publikum, så de selv kan fornemme den. Tankerne og de ord, han giver dem, giver oplevelsen en form, som gør den begribelig for



andre. Og sådan er det alle vegne, hvor mennesker taler med hinanden. Samtale indebærer ikke, at to (eller) flere parter observerer hinanden som nogen, der bare står og tænker højt hver for sig. Samtalen binder derimod mennesker sammen i et rum – et midlertidigt socialt drama – der gør dem tydelige for hinanden gennem ordene, hvis man tager samtalen alvorligt og virkelig *deler* ordene med hinanden.

Hamlets tale er henvendt til publikum, og det er klart, at ordene ikke bare *udtrykker* hans følelser, men *behandler* dem (se Berry 1993). Det gælder al tale, at den indebærer et aktivt forhold til verden, ikke blot en passiv afspejling af den. Tale er på den måde selv en handling, der ligesom andre handlinger ikke blot udtrykker en eller anden hensigt eller reaktion på verden, *de griber ind i den*. Konteksten udfordres og ændres i processen. På den måde bærer mennesker ikke bare deres kultur med sig; de bærer også tid og sted med sig, efterhånden som de handler, og historien tager (ny) form. Denne indsigt ligger gemt i Hamlets gyldne monolog, ligesom den gør det i hele Shakespeares dramatiske kunst. Historien kan ikke adskilles fra de handlinger, der realiserer den.

Den konjunktive modus i *Hamlet*, uvisheden om forholdet mellem virkelighed og forestilling, eller endnu skarpere, *forstiltheden*, er tydelig også i dramaets egen optagethed af teatret. I *Hamlet* spiller teatret i teatret selv en vigtig rolle i afgørelsen af, hvad der faktisk er sandt, og hvad der *måske* er det. Musefælde-scenen, hvor Hamlet inviterer en omvandrende teatertrup til at spille for kongen og dronningen for på den måde at afsløre tronraneren og brodermorderen, er velkendt. Her bliver teatrets forestillingskraft et middel til at afsløre virkeligheden.

Et andet og mere subtilt eksempel findes i den berømte klosterscene mellem Ophelia og Hamlet, hvor Hamlet tilsyneladende går langt over stregen i sin reaktion på Ophelias ønske om at tilbagelevere nogle små gaver, han tidligere har givet hende sammen med nogle breve, som hun allerede har returneret til ham. Men dramaet gør det klart, at mødet er en fælde, arrangeret af kongen og Polonius, Ophelias far. Det er i tredje akt, som rummer monologen *to be or not to be*, der netop ender med, at Hamlet får øje på den knælende Ophelia og slutter sin monolog med at lægge en dæmper på sig selv ved at sige „Soft you now! The fair Ophelia“, og så til hende: „Nymph, in thy orisons, Be all my sins rememb’red“ (Hamlet III, 1:88-90). Ophelia svarer høfligt: „Good my lord, How does your honour for this many a day?“, hvortil Hamlet svarer lige så høfligt: „I humbly thank you; well, well, well“ (III, 1:90-2). Høfligheden maskerer det forhold, at de nu er fremmede for hinanden, efter at Ophelia har fornægtet deres kærlighed ved at returnere brevene.

Ophelia kaster sig ud i en lang og velforberedt tale, som begynder med, at hun ønsker at returnere nogle minder, som hun beder ham modtage. Hamlet bider

hende af og siger, at han aldrig har givet *hende* noget – hvilket han har ret i, for den pige, han gav dem til, er ikke længere den samme. Nu spiller hun kongens og faderens rænkespil, og selv hendes insisteren og fremvisning af gaverne får blot Hamlet til at spørge til hendes karakter og ærlighed. Hamlet mere end aner fædrene i kulissen, og det er lige så meget til dem, at han fortsætter sin tale til Ophelia og snart siger, at han engang elskede hende, og snart, at han ikke gjorde det. Ophelias dydige, men uærlige svar får ham til at udbryde:

Hamlet: Get thee to a nunnery. Why wouldst thou be a breeder of sinners? I am myself indifferent honest, but yet I could accuse me of such things that it were better my mother had not borne me: I am very proud, revengeful, ambitious; with more offences at my beck than I have thoughts to put them in, imagination to give them shape, or time to act them in. What should such fellows as I do crawling between earth and heaven? We are arrant knaves, all; believe none of us. Go thy ways to a nunnery. Where's your father?

Ophelia: At home, my lord.

Hamlet: Let the doors be shot upon him, that he may play the fool nowhere but in's own house. Farewell.

Ophelia: O, help him, you sweet heavens!

Hamlet: If thou dost marry, I'll give thee this plague for thy dowry: be thou as chaste as ice, as pure as snow, thou shalt not escape calumny. Get thee to a nunnery, go, farewell. Or if thou wilt needs marry, marry a fool; for wise men know well enough what monsters you make of them. To a nunnery, go; and quickly, too. Farewell.

(*Hamlet* III, 1:121-40)

Det fortsætter lidt endnu, tonen skærpes yderligere, og da Hamlet er gået, siger Ophelia beklagende: „O, what a noble mind is here o'er-thrown“ (III, 1:150). Siden, da Polonius og kongen kommer frem fra deres skjulested, hvorfra de har lyttet til samtalen, er der ingen tvivl i deres sind om, at Hamlet er gal, og at de var i deres gode ret til at bruge Ophelia selv til at bibringe hende denne indsigt. Kongens sidste ord er „Madness in great ones must not unwatch'd go“ (III, 1:188). Herefter kan nye fælder stilles op for Hamlet. Det er, som om konsekvenserne af menneskelig handling griber tilbage og ændrer deres forudsætninger. I dette tilfælde er det konsekvenserne af at sætte en fælde for Hamlet, der bruges til at

retfærdiggøre intentionen bag den. Dette paradoks skaber en dramatisk spænding i karaktererne selv.


I mellemtiden aner det opmærksomme publikum, at der bag Hamlets galskab lurer et andet tema. Der er ikke tvivl om, at Ophelia ved at spille faderens spil har sværtet sig selv i Hamlets øjne. Hun har, så at sige, spillet teater, men selv teatret bør tage sandheden alvorligt i Shakespeares øjne. Ved at spille uærligt teater mister hun definitivt Hamlet (Wilson 1996:130). Samtidig står det lysende klart, at der er stærke menneskelige lidenskaber på spil, som i mange tilfælde overskygger fornuften. Det ved Hamlet, men udtrykker alligevel en længsel efter at blive frigjort fra lidenskaben, når han siger:

Give me that man
That is not passion's slave, and I will wear him
In my heart's core ...
(*Hamlet* III, 2:69-71)

Tvetydighederne i Hamlets omverden avler hele tiden nye tvetydigheder, og det er ikke nemt at afgøre, hvem der er gal. Ofte tager publikum Ophelias parti *mod* Hamlet, men hendes egentlige fjende er faktisk ikke Hamlet, men falskheden – hendes egen inklusive. Det kan Hamlet se, men det er hans reaktion, der klassificeres som gal. Senere bliver Ophelia selv gal og drukner sig i floden. Den dramatiske kunst består i til enhver tid at kunne se verden fra „den gales“ side og vise, at set derfra er det omgivelserne, der er splittergale. Shakespeare behersker denne kunst og bidrager dermed til at problematisere grænsen mellem normalitet og galskab. Hvis man ser og oplever Ophelias teatraliske optræden og kongens gennemgribende falskhed gennem Hamlets øjne, giver hans handlinger mening, inklusive hans stadige tøven.

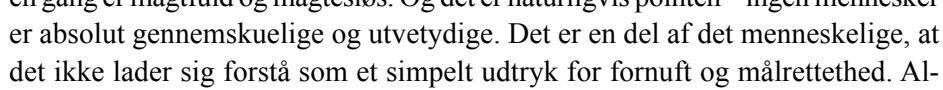
Et af de dramatiske virkemidler i *Hamlet* er netop hovedpersonens tøven. Hvorfor dræber Hamlet ikke bare Claudius i samme øjeblik, det går op for ham, at denne har myrdet den gamle konge, Hamlets far? (se Sløk 1990:63-4). Hvorfor gifter han sig ikke bare med Ophelia, som han efter alt at dømme virkelig har elsket? Hamlet tøver gennem fem lange akter, og mange har i denne tøven villet se karakteren som veg eller fej – eller viljesvag. Så enkelt er det ikke. Tværtimod er denne tøven et udslag af, at forholdet mellem sandhed og ikke-sandhed og mellem godt og ondt ikke er så absolut, som man kunne håbe det. Hamlet siger selv, at „there is nothing either good or bad, but thinking makes it so“ (Hamlet II, 2:248-50). Det er tanken selv, der får Hamlet til at tøve, fordi tanken ikke kan beslutte sig for entydighed i en verden fuld af teater. Hævnen giver bestemt ikke sig selv.

Hamlets tøven og ubeslutsomhed understreges yderligere i dramaets opbygning, som mangler en klar tids- eller stedstruktur, der svarer til de forskellige akter.



Handlingen er koncentreret i Helsingør, selv om historien er fuld af rejser. Disse rejser er repræsenteret af budbringere og af ord i almindelighed. Hamlet er i en vis forstand fanget i slottet, på samme måde som han er et offer for sin egen ubeslutsomhed. Som Granville-Barker understreger det (1993:47), har dette et dobbelt dramatisk formål: *Hamlet* er en tragedie om handlingslammelse. I centrum står den viljesvage Hamlet selv, og dramaets koncentration omkring slottet i Helsingør forstærker denne fornemmelse af indre handlingslammelse, ligesom al den kommen og gåen af mennesker og budbringere fra den summende verden omkring Hamlet gør det.

Stykket *Hamlet* er pakket med tid og med en nøje planlægning af bestemte handlinger, men unge Hamlet selv står i orkanens øje og er ganske ude af stand til at „plotte“ med tiden. På den måde giver Shakespeare tiden dramatisk fylde. Timer, måneder og år følger ikke en præcis kalender og tilhører ikke en fast tidsskala. Tværtimod, allerede fra åbningsscenen, som finder sted ved midnatstid – i sig selv et nulpunkt i tiden – er dramaet gennemsyret af en form for tidløshed, som modsvarer fornemmelsen af inaktivitet.



Shakespeare viste i mange af sine dramaer, hvordan enkeltpersoner var sammensatte og deres handlinger tvetydige. Et eksempel er netop Hamlet, som på én gang er magtfuld og magtesløs. Og det er naturligvis pointen – ingen mennesker er absolut gennemskuelige og utvetydige. Det er en del af det menneskelige, at det ikke lader sig forstå som et simpelt udtryk for fornuft og målrettethed. Almindelige mennesker tvivler ofte og lider af viljesvaghed og mangel på tiltro til en entydig fornuft og en deraf følgende handlingslammelse. Hamlets apati er simpelthen udtryk for, at han har forstået dette. Som Nietzsche siger det om Hamlet og andre dramatiske karakterer:

[de] har virkelig set igennem til tingenes essens; de har *forstået* og væmmes ved handling; for deres handling kan intet ændre i tingenes evige essens, og de finder det absurd og skamfuldt at forvente af dem, at de skal genoprette orden i en kaotisk verden. Forståelse dræber handling, handling afhænger af et slør af illusion – det er, hvad Hamlet lærer os, ikke den sædvanlige fortolkning af ham som en drømmer, der så at sige på grund af en overflod af muligheder forsømmer at handle. Ikke refleksion, ikke det! Virkelig forståelse, indsigt i den forfærdelige sandhed, udkonkurrerer ethvert motiv for handling (Nietzsche 1993:39; min oversættelse).

I Nietzsches verden er *forståelse* således den mest uoverstigelige hindring for handlen og villen. Det er ikke kun, fordi forståelsen demaskerer illusionen, det er også, fordi „selvet“ dermed splintres og så at sige umyndiggøres af sin egen indsigt i manglen på entydighed. Her kan selvet ikke længere kende sig selv og derfor ikke handle.

Det er altså netop, fordi Hamlet *forstår*, at han ikke kan handle. Han kan ikke give sin vilje retning i blind tro på én og kun én sandhed. Kunsten, i dette tilfælde Shakespeares dramatiske kunst, giver publikum en mulighed for at *erfare* både tilværelsens tvetydighed og viljens svaghed.

Macbeth


Hvor *Hamlet* skrider fremad i konjunktiv modus, så er grundtonen i *Macbeth* destruktiv. Tilsvarende er spørgsmålene om væren og viden blevet erstattet af spørgsmålene om begær og død. Igen er det et kongemord, der slår dramaet an. Efter at have slået et oprør ned er Macbeth kommet tættere på tronen, og kongemagten er pludselig inden for hans synsvidde. Han *kan* blive konge, og følgelig *må* han blive konge (Kott 1966:88). Macbeth myrder den retmæssige konge og må derefter myrde vidnerne til drabet og alle, der har mistanke til ham, for til sidst at frygte enhver, der potentielt er imod ham. Han beordrer sine mænd:

Send more horses, skirr the country round;
Hang those that talk of fear. Give me my armour.
(*Macbeth* V, 3:35-6)

Til sidst bliver han selv dræbt. Macbeth er åbenlyst fanget i den historie, han selv har orkestreret, men overhovedet ikke kan kontrollere. Hans bud, „Let every man be master of his time“ (III,1:40) mister gradvist sin overbevisning. Hvis spørgsmålet for Hamlet er „at være eller ikke at være“, så er det for Macbeth et spørgsmål om at dræbe eller ikke at dræbe. Usikkerheden efterlader Macbeth i en permanent tilstand af liminalitet, et *interim*, som han selv benævner mellemrummet mellem tanke og handling (I, 3:154). I *Julius Cæsar*, et andet af Shakespeares dramaer, lægger Brutus stemme til følgende beskrivelse af dette interim:

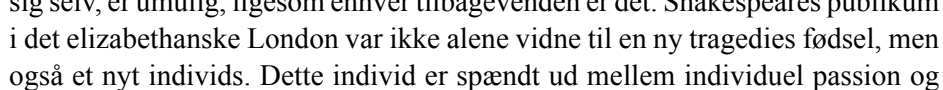
Between the acting of a dreadful thing
And the first motion, all the interim is
Like a phantasma or a hideous dream.
(*Julius Caesar* II, 1:63-5)

Hvem kender ikke denne følelse fra egen erfaring? Selv om de færreste har planlagt mord, har mange overvejet, om de skulle søge et bestemt job, om de skulle gifte sig eller lade sig skille, eller de har på anden måde befundet sig i en tidlig krise, der svarer til Macbeths. Øjeblikket synes at unddrage sig tidens rytme og den normale historie. Det er et øjeblik, „hvor fremtiden er maset ind i nutiden“ (Kermode 2000:205).



Man kan med rette hævde, at fremtiden altid er til stede i nutiden, hvor menneskers handlinger ikke mindst tager form på baggrund af deres forestillinger om fremtiden. Men når protagonisterne må træffe et alvorligt valg mellem to mulige historier, bliver det særlig tydeligt. Det er den dramatiske kunsts privilegium at kunne fremvise en afsluttet historie, der kan vise, hvordan personer fanges i fælder, de selv har sat. Valget – et hvilket som helst valg i den givne situation – fanger dem i én historie, mens den mulige anden historie undslipper dem. Denne indsigt ligger bag Macbeths erklæring om, at han ville ønske, han var død, før han havde begået den handling, der nu destruerer ham selv.

Had I but died an hour before this chance,
I had liv'd a blessed time; for, from this instant,
There's nothing serious in mortality –
All is but toys; renown and grace is dead;
The wine of life is drawn, and the mere lees
Is left this vault to brag of.
(*Macbeth* II, 3: 89-94)



Historien lader sig imidlertid ikke gøre om. Ved at have dræbt kongen og ødelagt den gamle orden har Macbeth ødelagt sig selv. Den historie, han havde set for sig selv, er umulig, ligesom enhver tilbagevenden er det. Shakespeares publikum i det elizabethanske London var ikke alene vidne til en ny tragedies fødsel, men også et nyt individs. Dette individ er spændt ud mellem individuel passion og historisk dynamik. Dette spændingsfelt rummer mere, end karakteren kan reagere på. Som Macbeth siger det, da han skal svare for det første mord:

Who can be wise, amaz'd, temp'rate, and furious,
Loyal and neutral in a moment? No man.
The expedition of my violent love
Outrun the pauser reason.
(*Macbeth* II, 3:107-10)

Macbeth er en historie om beslutninger, valg og tvang, der driver en enkelt person ud over fornuftens grænser, men det er samtidig en beskrivelse af en mare-ridtsagtig tilstand, der fastholder hovedpersonen i en eksistentiel usikkerhed om sin egen rolle. Et af de karakteristiske træk ved dramaet er således, at meget af det foregår om natten, hvor ingen ved, hvad klokken er slået. Natten er altid nærværende som det mørke, man ikke kan ryste af sig, som den urolige søvn, der følger af selvets usikkerhed, og som rammen omkring de dybe lidenskaber, der driver mænd til dåd, og så sandelig til udåd. I Macbeths tilfælde er det ikke mindst lady Macbeth, der driver husbonden frem med sit eget begær efter magt og status. Hun ægger Macbeth til at bevise over for hende, at han er en mand, og

siger, at hun i fremtiden vil dømme ham på, hvorvidt han lader handling følge begær. Det erotiske begær er snævert forbundet med begæret efter magt.

Når mareridtet først er i gang, er der risiko for, at man selv bliver knust af det, fordi det ligesom søvnen selv er hinsides kontrol. Macbeth indser, at vejen tilbage er lige så lang som vejen frem:

I am in blood
Stepp'd in so far that, should I wade no more,
Returning were as tedious as go o'er.
Strange things I have in head that will to hand,
Which must be acted ere they may be scann'd.
(*Macbeth* III, 4:136-40)

Hele verden er badet i blod. Både mordere og ofre deler denne erfaring. Som Duncans søn siger det:


Ther's daggers in men's smiles; the near in blood,
The nearer bloody.
(*Macbeth* II, 3:138-9)

For lady Macbeth forholder sagen sig anderledes. Fra hendes synsvinkel indebærer blodsporet efter mordet ikke andet end et midlertidigt ubehag:

A little water clears us of this deed:
How easy is it then!
(*Macbeth* II, 3:55-67)

Mareridtet vil imidlertid ikke forsvinde, og al søvn bliver urolig eller umulig. Trætheden sænker sig i Macbeth, der stadig tydeligere ser omridset af det historiske paradoks, han er fanget i: Jo tættere han er på sit mål, desto mere undslipper det ham. Allerede efter det første mord ser Macbeth, at enhver handling rummer to sandheder: „Two truths are told, as happy prologues to the swelling act“ (*Macbeth* I, 3:127-8), og selve det at være rummer sin egen negation: „Nothing is but what is not“ (*Macbeth* I, 3:141). Efterhånden opgiver Macbeth enhver forestilling om at kunne forstå sine egne handlinger, og der er ikke mere at frygte. Han har nemlig nu forstået, at ethvert valg er en illusion, og handlinger betyder derfor intet.

Out, out, brief candle!
Life's but a walking shadow; a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more; it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.
(*Macbeth* V, 5:23-8)



Shakespeares stykker inkarnerer en bemærkelsesværdig etisk regel, nemlig at under visse omstændigheder er individet ikke den første årsag (*primum mobile*) i udøvelsen af en bestemt handling. Som Vernant (1992:44) har sagt det med henvisning til Aristoteles' analyse af det klassiske drama, er det individ, som begår en forbrydelse, også dens offer. Handlingen udgår ikke fra agenten som fra sin kilde. Der er snarere tale om, at handlingen omslutter den handlende og griber ham eller hende, opsluger personen i en kraft, som per definition er større end personen selv, idet den både tidsligt og rumligt strækker sig langt ud over denne. Agenten er ikke handlingens forfatter, han eller hun er derimod indskrevet i den. Det gælder også for Shakespeares personer, hvor den individuelle lidenskab er kraften bag opslugtheden. Konsekvensen er, at hver gang et valg er truffet, er den gamle historie ødelagt.

Det sættes på spidsen med Macbeths skæbne, som er gradvist at blive fortæret af sit eget – og hustruens – begær efter kongemagten. Begæret træder her tydeligt frem som en af de kræfter, der styrer enkeltpersoners handlinger. Macbeths intention om at blive konge kan imidlertid ikke indfries netop på grund af de handlinger, der skal føre ham i den retning. Også her træder tvetydigheden således ind og ødelægger karakterens mulighed for at kontrollere sin egen historie. Denne tvetydighed understreges dramatisk gennem de tre hekse, hvis gåder – og profetier – Macbeth ikke kan løse. Tvetydigheden skyder sig ind mellem viljen og dømmekraften og gør det umuligt at balancere mellem intention og retfærdiggørelse. Konsekvensen er selvdestruktion. Macbeth var måske mere end nogen anden af Shakespeares karakterer fanget i sine egne handlinger. Hvis hans vilje satte processen i gang, så var det hans svaghed ikke at forstå, hvor den ville bringe ham.

Vi er tilbage ved spørgsmålet om, hvorvidt subjektet reelt er kilden til handling. Det er tydeligt, at Macbeth er fanget i sine handlinger, og at han chokeres over sin manglende evne til at kontrollere deres konsekvenser. Men selv om han er fanget i sin skæbne, er han også et ansvarligt moralsk individ – som man begyndte at forstå det i renæssancen – og han må leve med sin tragedie. Det gælder ikke kun for Shakespeares dramatiske karakterer, men også i høj grad for de skuespillere, der tager karaktererne på sig. Det er et hyppigt tilbagevendende tema, at skuespillerne selv føler sig fanget i karakterens skæbne, lige så snart dramaet går i gang, og de antager et internt perspektiv på karakteren. Det gælder, vil jeg mene, for alle sociale aktører, at deres handlinger altid transcenderer subjektet, fordi de forbinder dette med historier og personer langt hinsides kontrol. På den måde er viljen kun en meget begrænset forklaring på historien.

Viljeshandlinger

Viljen ses ofte som et redskab til at føre sine intentioner ud i livet, og tilsvarende beskrives intentioner ofte som en slags retfærdiggørelse af handlinger. Men som vi har fornemmet det, er viljen en svag metafor for de komplekse kausalitetsforhold, der resulterer i en bestemt historie. Et af problemerne er begrebet vilje selv. Man vil så meget af lige så mange grunde, og det er just pointen: Det er at ville *noget*, ikke bare at ville, der sætter en særlig kurs. Og det, man vil, er så gennemsyret af emotionelle og sociale værdier, at viljen som sådan allerede er svækket som redskab for fornuften. Macbeth vil være konge, men denne vilje driver ham ind på en kurs, der underminerer hans egne intentioner. Tiden bringer ingen løsning; tværtimod bringer den nye ulyksaligheder med sig, og Macbeth indser alt for sent, at der er grænser for, hvad man bare kan ville.

Hamlet så til gengæld klart, at der ingen enkel løsning eller historisk retning var, og derfor kunne han ikke handle overhovedet. Han kunne i bedste fald holde sig oppe i selve spændingsfeltet mellem de mulige historier – indtil det punkt, hvor disse historier måtte neutralisere hinanden og alle dø. Intet at ville bringer heller ikke noget godt med sig.

Mennesket finder ingen frihed i hverken „at ville eller ikke ville“. Menneskers handlinger er aldrig kun deres, men tilhører og begrundes også i det større fællesskab, hvor værdier sættes, og begæret omsættes. Handling er altså et forbindelsesled mellem den enkelte og fællesskabet, og spørgsmålet om subjektivitet får ny aktualitet (Hastrup 2004b). At beskrive handling i forhold til et aktivt subjekt er allerede at kvalificere handlingen som i en eller anden forstand meningsfuld (også selv om den kan være urimelig). Vi er altså langt hinsides behaviourismen. Det er principielt betryggende, men det medfører et særligt beskrivelsesproblem, fordi meningen må indskrives i beskrivelsen af handlingen. Det stiller os over for et akut spørgsmål om, hvordan vi kan identificere meningen med handling overhovedet.

Vi kan ikke blot spørge til den, fordi begrundelsen for handling ikke findes i tanken eller viljen alene, som vi så det i de to eksempler fra Hamlet og Macbeth. Handling er ikke rationel i den (kognitive) forstand. Vi kender det bedst fra de såkaldt „inkontinente handlinger“, der er handlinger gjort mod bedre vidende, og som derfor virker ukontrollerede (Davidson 1980a:21 ff.). Disse handlinger kan ses som irrationelle, fordi der var bedre grunde til at gøre noget andet, men de er samtidig rationelle, fordi de blev gjort af visse andre grunde, der altså i situationen var bedre. Hamlets vrede mod Ophelia, som han udmærket ved er et offer for de gamles rænkespil, er et eksempel, Ophelias selvmord et andet. I begge tilfælde var der gode grunde til at gøre noget andet end det, de gjorde, men der var

åbenbart endnu bedre grunde til den verbale vold og den selvvalgte død. Mennesker drives ikke kun af egen vilje, men også af situationen.

De inkontinente handlinger afslører således på deres egen måde, at der er sprækker i subjektiviteten, og at grænsen mellem rationalitet og irrationalitet er temmelig perforeret. Viljens svaghed er på den måde ikke udtryk for en personlig brist, men for en almen inkonsistens i menneskers væren. Denne inkonsistens i rationaliteten tilsløres i sproget, hvor de fleste handlinger beskrives på en måde, der inkluderer deres konsekvenser. Det medfører ofte en sammenblanding af et beskrivelsesforhold og et begivenhedsforhold og af konsekvens og intention (se Davidson 1980b:43ff.).

„Ophelia tog sit eget liv“ er således en beskrivelse, der får os til at tro, at intention og konsekvens hang sammen. Det samme gælder, hvis vi siger, at „Macbeth ødelagde sig selv“. I begge tilfælde folder vi intentionerne ind i konsekvenserne og afskærer os dermed fra en forståelse af den viljesvaghed, der gør visse handlinger uomgængelige. Først når vi anerkender viljesvaghed som udtryk for den menneskelige fornufts almene begrænsning ved konfrontationen med tilværelsens tvetydighed, kan vi få øje på det historiske overskud, der ligger i ethvert øjeblik. Overskuddet består i at erkende de mange muligheder, der er for handling. I det interim, Macbeth talte om, er alt muligt. Han valgte at handle, før han havde undersøgt sin tanke, som han sagde det, og ødelagde dermed sig selv. Hamlet derimod suspendede sin handling og dermed sin historie, mens andre lagde den til rette for ham. I begge tilfælde udviste de en viljesvaghed – som er udpræget menneskelig.

Vi er tilbage ved udgangspunktet. Som dramatis personae skaber personerne det drama, der udfolder sig for øjnene af den opmærksomme. Men de er samtidig ofre for dramaets konsekvenser i fællesskabet omkring dem. Viljen er i visse tilfælde igangsætter af historien, men kan ikke styre den. Hamlet, Macbeth og alle vi andre træder i karakter i et drama, som dermed former vores person. Vi bliver til det, de andre ser. Menneske og maske er uadskillelige.

Note

Alle citater fra Shakespeares skuespil er fra *The Alexander Text, Complete Works of William Shakespeare*, London 1994: Harper Collins (Collins Classics). I øvrigt følges konventionen med at angive akt, scene og linjer.

Tak til *Tidsskriftet Antropologi* for undtagelsesvist at have accepteret citater på engelsk, når det gælder Shakespeares digtekunst. Det sikrer ensartethed og bevarer fornemmelsen af tone og rytme i sproget.

Litteratur

- Barton, John
1984 RSC in Playing Shakespeare. London: Methuen.
- Berry, Cicely
1993 The Actor and the Text. London: Virgin Books.
- Davidson, Donald
1980a How is Weakness of Will Possible? Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press.
1980b Agency. Essays on Actions and Events. Oxford: Clarendon Press.
- Granville-Barker, Harley
1993 [1937] Preface to Hamlet. London: Nick Hern Books and The Royal National Theatre.
- Hastrup, Kirsten
1997 Teatrets rum. En analyse af scenen i Shakespeares teater. Tidsskriftet Antropologi 35-36:75-88.
2000 Menneskelig handling. Illusionen som dramatisk grundvilkår. Tidsskriftet Antropologi 41:5-22.
2004a Action. Anthropology in the Company of Shakespeare. København: Museum Tusulanum Press.
2004b Handling. Mellem subjektivitet og historie. I: K. Hastrup (red.): Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hollis, Martin
1985 Of Masks and Men. I: M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (eds.): The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kermode, Frank
2000 Shakespeare's Language. London: Allen Lane: The Penguin Press.
- Kott, Jan
1966 Shakespeare vor samtidige. København: Hasselbach.
- Mauss, Marcel
1985 A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self. I: M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (eds.): The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich
1993 [1872] The Birth of Tragedy. Harmondsworth: Penguin Classics.
- Sløk, Johannes
1990 Shakespeare. Renæssancen som drama. København: Centrum.
- Taylor, Charles
1989 Sources of the Self. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernant, Jean-Pierre
1992 Myth and Tragedy. I: A.O. Rorty (ed.): Essays on Aristotle's Poetics. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, John Dover
1996 What Happens in Hamlet. Cambridge: Cambridge University Press.



ADRIËNNE HEIJNEN

STREGKODER, SPAREGRISE OG BARNEDÅB




Det islandske selv i entreprenørskab og navngivning

Forskellige forskere (fx Geertz 1984; Dumont 1985; Strathern 1988; Barraud 1994; Mageo 2003) har gjort os opmærksom på, at „personen“ i den ikke-vestlige verden ikke kan tolkes på samme måde som individet i den vestlige verden, men snarere skal betragtes – med Stratherns ord – som „dividual“, den relationelle person (Strathern 1988). En modsat tendens i nutidens antropologi er at nedbryde enhver skelnen mellem det moderne og præmoderne eller det vestlige og ikke-vestlige selv (fx Ewing 1990; Hornborg 1998:3; Spiro 1993). Herfra udspringer udtalelser som „vi har altid været kapitalister“ (Friedman 1997; jf. Hornborg 1998) og analyser, som påpeger det rationelle og individualistiske i personopfattelser i ikke-vestlige samfund (fx Oxfeld 1992). Ideen, at den vestlige person er et individ, som opnår status som „komplet“ medlem af sit samfund igennem sine egne handlinger og ikke på baggrund af sociale relationer, er dog kun diskuteret i meget begrænset omfang inden for antropologien.

Denne artikel tager udgangspunkt i det islandske samfund, som udfordrer antagelsen af det vestlige individualistiske individ. De sidste par år har islændingene overrasket med dristige investeringer på det globale marked. I artiklens første del etableres argumentet, at islændingenes personopfattelse, som den kommer til udtryk i diskursen omkring islandsk *entreprenørskab*,¹ er stereotypisk moderne og vestlig. Derefter dekonstrueres dette argument ved at præsentere en analyse af personopfattelsen, som den fremstår i islandske praksisser af navngivning af børn. Analyserne, som er bygget på min ph.d.-afhandling *Icelandic Dream Sharing* (2005) og på mit nye forskningsprojekt (påbegyndt efteråret 2006) om den såkaldte *útrás*, den islandske globale handelsrejse, viser, hvordan islændinge formår at være samtidigt „individual“ og „dividual“ – „sig selv“ og „den anden“. Jeg argumenterer for, at dette er nøglen til at forstå spændingsfeltet mellem hypermodernitet og den stædige fastholdelse af traditioner, som mange har iagttaget i det islandske samfund.

Tidsskriftet Antropologi nr. 55, 2007


21



Þótt þú langförull legðir
Sérhvert land undir fót,
Bera hugur og hjarta
Samt þíns heimalands mót.

(Selv om du rejser langt
og til ethvert land
er dine tanker og dit hjerte
formet af dit hjemland).
Stephan H. Stephansson


Islandsk entreprenørskab



Mange danskere var overraskede, da den islandske forretningsmand Jón Ásgeir Jóhannesson købte Magasin du Nord i 2004. At en islænding pludselig ejede et af de danske velstandssymboler var svært at stemme overens med det islandske samfunds størrelse på kun 300.000 indbyggere og dets tidligere tilhørsforhold til det danske rigsfællesskab. Jón Ásgeir Jóhannesson er formand for investeringsfirmaet Baugur Group, og siden erhvervelsen af Magasin har firmaet udvidet sine aktiviteter igennem opkøb af firmaer inden for især dansk og engelsk detailhandel (fx Illum og Merlin, Goldsmiths og Hamley's), etablering og køb af investeringsfirmaer i fast ejendom (fx Keops, FL Group og Atlas Ejendomme) og etablering af telefoni- og medievirksomhed som fx firmaet 365, der i Danmark udgiver *Nyhedsavisen*. De udenlandske firmaer, som er i Baugur Groups hænder, har i alt 75.400 ansatte, og Baugur Groups samlede aktiver var i december 2005 1,33 milliarder britiske pund, mens deres omsætning var 8,7 milliarder pund (Baugur Group 2006).

Baugur Group er kun ét eksempel på islændinge, der de sidste par år er begyndt at investere dristigt på det globale marked. Andre er Avion Group, Bakkavör og en masse små firmaer og enkelte entreprenører, for hvem det islandske marked er blevet for lille. Desuden er islandske banker efter deres privatisering i 2004 for alvor begyndt at etablere sig i Europa. Der er tale om en omsætning på mange milliarder kroner, og islandske forretningsmænd og entreprenører har i udlandet skabt det samme antal job, som hele det islandske arbejdsmarked omfatter.

Moderniteten og hypermoderniteten har medført samfundets „atomisering“ (Tambiah 1990:151) og en ændret forståelse af kapital. Marilyn Strathern har i sin artikel „Cutting the Networks“ fra 1996 påpeget, at moderniteten har ført til, at euroamerikanerne adskiller kapital og ejendom fra person og krop. En euroamerikaner kan godt eje noget eller være „besiddende“, men opfatter ikke sig selv som ejendom. Strathern belyser den vestlige opfattelse om krop og kapital i kontrast til bamiléké-folket fra det vestlige Cameroun og de høvdinge blandt dem, der er forretningsmænd. Høvdingene kan beskrives som levende sparegrise



for efterkommere. De anses for at have en overflod af blod i sig, overført til dem fra deres forfædre. For bamiléké-folket står blod som metonym for overførbart livsessens, men kun når det strømmer igennem de personer, der tager „fader-titlen“. En arvtager skal gå igennem et ritual, som omdanner hans krop til slægtsgruppens „sparegris“. Ritualet rummer blod og sæd sammen med træ og olie, som også er hans ejendom. Dette danner „boet“ for slægtsgruppen. Høvdingen har ansvar for at varetage „boet“ og bliver en slags beholder: en „sparegris“. Opfattelsen af kroppen som beholder tillader høvdingen at nægte krav fra slægtninge i sin kommercielle virksomhed, mens han fortsat kan regne med deres støtte, da det er fra ham, at fremtidig velstand vil komme (op.cit.:517).

I Island er derimod krop og kapital adskilt i lighed med andre vestlige samfund. Kapital strømmer frit og hurtigere end nogensinde, uden at den integreres i en person eller en krop. Bevægelsen af kapital indebærer i de fleste tilfælde dens akkumulering: Køb, omstrukturering og salg skaber – når alt går godt – mere kapital. At kroppen og personen anses for at være adskilt fra ejendom, fra slægtninge og samfundets øvrige medlemmer, understreges i den islandske politiske diskurs og i medierne. Her skildres hovedaktørerne i forretningsverdenen først og fremmest som individer. Det er entreprenøren, som står centralt, og i næsten alle tilfælde er entreprenøren et mandligt individ, som med stor gennemslagskraft og uden angst for risiko erobrer kapital, der kan producere overskud, sådan at nye investeringer muliggøres. Politikere og medier anvender succeshistorier om enkelte individer og opkøb af symboltunge firmaer for at styrke myteskabelsen og skabe heltefigurer.²

Innovative helte: Stregkoder og en sparegris

Jón Ásgeir Jóhannsson er en sådan entreprenør og heltefigur. Som sagt står han som formand for Baugur Group for opkøbet af Magasin i Danmark. Jón Ásgeir (i Island omtaler man sjældent personer ved deres efternavn) påbegyndte sin forretningskarriere som 21-årig. Han blev udskrevet af Verslunarskóli (the Commercial College of Iceland er skolens officielle engelske navn) og fik sammen med sin far ideen at starte et supermarked med billige varer efter Aldi-, Netto- og Fakta-modellen. De lånte 700.000 islandske kroner i banken (omkring 58.000 kr.), gav deres supermarked navnet Bónus og valgte en sparegris som logo.

Den første butik åbnede torsdag den 6. april 1989 kl. 12 i Reykjavík. Butikken var på 400 kvadratmeter, og tre medarbejdere stod for salg og indkøb af omkring 800 dagligvarer. Islændingene kunne dog ikke købe kød eller kødvarer i Bónus, og det var ikke muligt at betale med kreditkort. Der handlede kun i kontanter, da det ellers ville have betydet en forhøjelse af prisen, og butikken ville sikre kunden

en pris, som lå omkring 10 % under priserne hos de andre supermarkeder (Morgunblaðið 1989).

Den daglige omtale dengang, men især nu 18 år senere, fremhæver det innovative i etableringen af Bónus-supermarkedet. Det handler om to entreprenører, Jón Ásgeir og hans far (dengang ville man have sagt Jóhannes Jónsson og hans søn), som har bygget en supermarkeds kæde – og senere et kapitalimperium – op helt fra bunden. Jón Ásgeirs far havde været butikschef for det islandske slagteriselskab, men der var ikke tale om familiekapital. Rygterne siger, at Jóhannes Jónsson var arbejdsløs på det tidspunkt, hvor ideen om Bónus-supermarkedet tog form.

Det innovative var, ud over supermarkedets enkle indretning og få medarbejdere, først og fremmest indførelsen af strejkodesystemet Datachecker. Dette gjorde arbejdsprocessen betragteligt mere effektiv: Navnene på varerne blev koblet til priserne, og ved kassen blev varerne registreret på den måde, som vi alle kender i dag. Ikke nogen indtastning af prisen, men en simpel bevægelse, hvorved strejkoderne på varerne aflæses. Et lille bip forsikrer både medarbejderen og kunden om, at varen er tjekket ud og kommet på kundens regning. Strejkoderne kobledes til et registreringssystem på lageret, sådan at man kunne få et hurtigt overblik over, hvilket indkøb man skulle foretage (Morgunblaðið 1996, 1997a). Denne nøjagtige registrering gjorde, at logistikken kunne effektiviseres, og at man kunne klare sig med et mindre antal medarbejdere. Egentlig kan man sige, at indførelsen af strejkoden har været ansvarlig for, at Magasin i dag er på islandske hænder.

I de følgende ti år udvidede Bónus sine butikker og sit vareudvalg, og langsomt byggede virksomheden et overskud op. Da den lille kundekreds, som et samfund på 300.000 indbyggere kan byde på, var opnået, lå vækstmulighederne ikke så meget i at åbne flere butikker. Derfor forhøjedes aktivitetsniveauet på andre planer omkring 1997. Ved siden af dagligvarer tilbød Jóhannes og Jón Ásgeir mulighed for at købe charterrejser til solrige steder. Avisen *Morgunblaðið* spøjte med det og afsluttede deres artikel om „Bónus-nyheden“ med: „Eitt brauð, tvo lítra af mjólk, vanilludropa og tvo miða til Benidorm ... takk fyrir“ (Et brød, to liter mælk, vaniljedråber og to flybilletter til Benidorm, tak) (Morgunblaðið 1997a).

Som Fredrik Barth har udpeget i sin velkendte artikel „Economic Spheres in Darfur“ fra 1967, handler entreprenørskab ikke kun om evnen til at kunne få øjnene op for nye forretningsmuligheder, fx ved at forbinde to tidligere adskilte økonomiske sfærer. Det indebærer også at udfordre etablerede kulturelle værdier og praksisser i samfundet, hvori entreprenøren opererer. Jón Ásgeir og hans far udfordrede igennem deres forretningsaktiviteter den islandske handelslovgivning og skattepolitik. De to entreprenører afprøvede fleksibiliteten af reglerne, når de




købte varer ind i udlandet. Et lille eksempel er deres salg af chokoladepastillerne M&M's, som den islandske stat straks forbød, da M&M's indeholder et farvestof, som den islandske lovgivning ikke godkendte. Efter Bónus havde taget M&M's fra hylderne i en kort overgang, valgte de at begynde salget af dem igen. De to entreprenørers argument var, at regeringen selv solgte M&M's i sine skattefrie butikker i den islandske internationale lufthavn Keflavík, og hvorfor skulle M&M's kun være opnåelig for dem, som havde råd til at rejse (Morgunblaðið 1997c).

Hensynet til den almindelige islændings pengepung fremhævedes ofte, når Bónus-entreprenørerne forsøgte noget nyt. I 1997 kritiserede Jón Ásgeir fx prisen, som befolkningen skulle betale for grønne peberfrugter. Han fremkom med oplysninger i avisen om, at indkøb og import af disse grøntsager kun kostede 298 islandske kroner pr. kilo, men at toldafgiften hævede prisen op til næsten 800 kr. pr. kilo, og at regeringen puttede differencen i lommen. Han omtalte regeringen som landbrugets mafia og ansøgte om undtagelse for toldafgift ved Landbrugsministeriet for at få lov til at importere rød og gul peber fra Holland (Morgunblaðið 1997b). Det er disse små konflikter og afprøvning af love og skatteregler, der i tidens løb formindsker formelle restriktioner ved handlen med udlandet og ændrer politikernes og forbrugernes holdning.



Bónus' mål at kunne tilbyde kunderne Islands laveste pris på dagligvarer gennem effektivt indkøb i udlandet gjorde, at de i 1999 afprøvede sig uden for Islands grænser. De etablerede Bonus Dollar Stores i Amerika og overlod ledelsen til Jim Schaefer, en amerikaner. Bonus Dollar Stores drev 19 butikker i Florida, og målet var at fordoble dette. For at styrke butikskæden købte de Bills Dollar Stores, et firma, der var gået konkurs. En af Islands banker, Kaupþing, som har kontor i New York, tilegnede sig en aktieandel på 35,7 %. Fire år senere, i 2003, var islændingene nødsaget til at trække sig tilbage. Bonus Dollar Stores havde store tab, og med den uheldige investering tabte banken Kaupþing mange millioner. En dyr lærestreg var Jón Ásgeirs reaktion, men mens de trak sig tilbage fra Amerika, udvidede de deres opkøb af detailhandel i England, hvor de havde åbnet kontor i 2002 (Morgunblaðið 2003b). Efter forskellige succeshistorier i England vendte de sig mod Danmark og opkøbte Magasin i 2004.

„Islændingen“

Da den islandske globale handelsrejse er ved at være et par år gammel, dukker de første analyser af succeshistorierne op.³ Diskussionerne handler om, hvordan islændinge *er* i forhold til andre europæere, og hvad de gør anderledes i deres forretninger og investeringer. Hypoteserne er mangfoldige: Islændingenes lange arbejdsuge (uden at man tager højde for forholdet mellem tid og udbytte) og det



faktum, at unge islændinge vælger at tage deres kandidat- og ph.d.-uddannelse ved anerkendte universiteter i udlandet (Jón Ásgeir er ikke en af dem). Det sidste skulle forankre deres eventuelle fremtidige forretningsinitiativer i solid viden om førende økonomiske teorier og det globale markeds dynamik. Dertil øger studier ved et udenlandsk universitet bevidstheden om, at verden består af forskellige forretningskulturer, og det giver de fremtidige akademiske forretningsmænd et stort internationalt netværk. Forretningsmænd, som jeg har talt med, fremhæver desuden, at det islandske samfund er en rigtig god skole. Samfundet er kendetegnet ved en stor kompleksitet, men er på grund af størrelsen overskueligt. Island byder dermed på muligheden for at forstå komplekse processer og relationer, som man i andre europæiske lande finder i så stor en skala, at det er svært at få øje på strukturer og sammenhænge.



Dog er det især islændingenenes særpræg som folkeslag, der er centralt i mange analyser, medierne og den politiske diskurs. For eksempel citerer Þór Sigfússon, formand for det islandske forsikringselskab Sjóva, Johannes Møllehave i sin bog *Straumhvörf* fra 2005. Møllehave udtalte sig om islændinge i den islandske avis *Morgunblaðið* på følgende måde: „I er så stærke, I tror på livet, I er fulde af energi, interesse og arbejdslyst, I er utrolig gæstfrie og besidder en dyb forståelse for andre mennesker. Og så er I verdensborgere, de fleste islændinge rejser ud i verden“ (Morgunblaðið 2003a). Det er udrejsen, som fremhæves og præsenteres på en forførende måde i de islandske medier og politik. Udrejsen bliver essensen i islændingenenes identitet, og her er det vikingemetaforen, som gang på gang benyttes. De unge islandske entreprenører beskrives som den nye generation vikinger, der uden angst og med stor gennemslagskraft erobrer verden. Ordet *útrás* er den islandske betegnelse for islændingenenes nuværende globale handelsrejse. Begrebet anvendes også om Islands landnamperiode (ca. 870-930), hvor det refererer til forfædrenes udrejse med det mål at finde nyt land i stedet for at underkaste sig den norske konge Haraldr hinn hárfagri, der fratog storbønder deres jord.

Appadurai argumenterede i 1988 for, at der er tre udviklingskurser i den vestlige tankegang. For det første *essentializing*, som betyder, at et samfunds kompleksitet reduceres til nogle specifikke kulturelle kendetegn, som bliver til folkeslagets „essens“. For det andet *exoticizing*, som vil sige, at forskellen mellem „os“ og „dem“ bliver til det eneste kriterium for sammenligning, og til sidst *totalizing*, det at gøre specifikke kendetegn ved et samfunds tankegang eller praksis ikke kun til dets essens, men også til dets totalitet. Disse tre udviklingskurser gælder – i hvert fald i entreprenørskabssammenhæng – også for islændingene. Entreprenøren står for „islændingen“. En samtale, som jeg havde med en islandsk taxachauffør i december 2006, kan belyse dette.

Taxachaufføren kørte mig til den islandske investeringsbank Kaupþing og ville vide, hvad jeg skulle der. Jeg fortalte ham, at jeg forsker i útrás, islændingenes globale handelsrejse. „Ved du, hvorfor vi er så dygtige til útrás?“, spurgte taxachaufføren mig. „Nej, hvorfor er det egentlig sådan?“, spurgte jeg. Han sagde: „*Við erum óhrætt fólk* (Vi er et frygtløst folk).“ „Hvorfor?“, ville jeg gerne vide, „hvorfor har I ikke angst?“ Han svarede: „Du skal gå lang tid tilbage for at kunne forstå det. Postbude fx skulle bevæge sig på ekstremt farlige veje. Måske havnede de i en snestorm. Men uanset hvad så klarede de det. For at give dig et eksempel: Da jeg engang var på jagt, havnede jeg i en snestorm. Jeg kunne slet ikke se noget [...], men jeg vidste, i hvilken retning jeg skulle gå. Uanset hvad der sker i vores liv, fortsætter vi med at leve. Vi er ikke bange, da det ikke er vigtigt, hvad der sker. Livet vil fortsætte.“

Taxachaufføren reducerer succesens bag den islandske útrás til ideen om, at „vi er et frygtløst folkeslag“ (essentializing), hvori der ligger et implicit „mens I er bange“ (exoticizing), og senere en totalisering ved at fremhæve, at mod, som er den islandske folkesjæls essens, findes i forretningsmænd, i postbude og i ham selv.

Det individualistiske og innovative selv

Den islandske selvopfattelse, som kommer frem i den nuværende folkelige og politiske diskurs og i handelsdiskursen, er kendetegnet ved ideen om, at der findes kontinuitet i „folkesjælens“ essens, som udtrykkes i vikingemetaforen. På samme tid identificerer befolkningen sig med innovative individer, som bryder med gamle strukturer og magtrelationer. Bónus-historien, som jeg har beskrevet ovenfor, viser, hvordan to entreprenører prøver sig frem ved at udfordre etablerede tankegange og praksisser. De introducerer et supermarked med billige varer, effektiviserer deres arbejdsmetoder ved at inddrage ny teknologi og udfordrer regeringen til at tage stilling til problemstillinger, som ikke før er blevet formuleret. De bryder med ideen om, at Island er økonomisk afhængigt af fiskeri og rodfæstet i landbrugskultur (Gurevich 1969; Hastrup 1981; Gunnlaugsson 1988; Hálfdanarsson 1995) ved at bevæge sig ud over landets grænser for at opdyrke nye forretningsområder og muligheder for at gøre deres handel mere effektiv. De islandske kulturelle rødder er flyttet fra land til hav: Det er den søfarende viking og ikke den jordejende viking, som er kommet til at stå centralt.

Den folkelige diskurs om disse innovative helte inddrager forfædrene, men ikke slægtninge. Jón Ásgeir Jóhannesson omtales ikke i lyset af særlige kendetegn ved hans slægt. Det er bemærkelsesværdigt, da slægtskabsrelationer er et af de store emner i islændingenes daglige samtaler. Til trods for vikingemyten er fokus

også her på den nye samfundsorden. Islands nye generation af forretningsmænd bryder med gamle strukturer, hvor kapital og magt i århundreder har været i hænderne på få slægter. Den folkelige diskurs dannes omkring narrativer, som bekræfter, at handelsimperiet er bygget op på eget initiativ og individets kræfter. Forskellige personer kunne fortælle mig, at Jón Ásgeir som dreng solgte popkorn på gaden, og at hans far var arbejdsløs, mens aviser skriver, at han lejede sit flotteste legetøj ud til venner, og at han ikke ville være millionær, men milliardær.

Det betyder dog ikke, at individualisme er noget nyt i Island, som kun er opstået med opkomsten af global kapitalisme og hypermodernitet. Islands historie er ikke en historie om begivenheder, men om personer. Den islandske billedhugger Einar Jónsson (1875-1954) har meget rammende udtrykt individets centrale rolle i de sociale forandringsprocesser, især i sit værk om Jón Sigurðsson, den islandske uafhængighedshelt. I mindesmærket *Brautrydjandi* (Banebryderen) fra 1911 afbilder Einar Jónsson Jón Sigurðsson som en kæmpe, der flytter store basaltsøjler fra en vej. „Folket“ er meget mindre i format og har alle det samme udtryk og udseende. Det forbliver en anonym masse, der passivt venter på, at helten åbner vejen ind til fremtiden. Spændingen mellem den individualistiske person på den ene side og den relationelle og sociale person på den anden side har faktisk kendetegnet samfundet i meget lang tid.

Det islandske sociale selv: Navne og slægtinge

Islændingenenes sociale selv kommer stærkt til udtryk i måden, hvorpå islændinge navngiver børn. For at inddrage de to entreprenører igen: Jón Ásgeir hedder Jóhannesson til efternavn. Som jeg har nævnt før, hedder hans far Jóhannes Jónsson og hans mor er Ása Karen Asgeirsdóttir. Jón Ásgeirs farfar hedder Jón Elías Eyjólfsson og Jón Ásgeirs søster er Kristín Jóhannesdóttir. Jón Ásgeir har været gift med Linda Margrét Stefánsdóttir og har tre børn med hende: Ása Karen, Anton Felix og Stefán Franz. Navngivning i denne familie er blot et eksempel på det islandske patronymiske navngivningssystem, hvor børnenes efternavn afledes af den genitive form af deres fars fornavn, tilføjet suffikset – *son* (søn) eller – *dóttir* (datter). Jón Ásgeir har efternavnet Jóhannesson og hans søster Jóhannesdóttir, da deres far hedder Jóhannes. Kun få islandske familier har i dag lov at benytte et *ættarnafn* (slægtsnavn).

Navne positionerer børn i et socialt netværk, ofte et slægtskabsnetværk. Da det islandske samfund er kendetegnet ved et bilateralt slægtskabssystem, giver forældrene deres børn fornavne efter såvel deres matrilineære som patrilineære bedsteforældre (Tebbenhoff 1985:569). Som vi kan se i ovennævnte eksempel er navnet Jón Ásgeir sammensat af bedstefædrenes navne: Jón Ásgeirs farfar hed-

der Jón og hans morfar Ásgeir. Jón Ásgeir og Linda Stefánsdóttir har også valgt at give deres børn navne fra børnenes bedsteforældre. Deres ældste datter er kaldt Ása Karen efter Jón Ásgeirs mor og deres yngste søn Stefán efter Lindas far.

Hvor vigtigt det er og har været at videregive bedsteforældrenes navne og derved beholde navnene i familien, kommer især til udtryk, når man laver en analyse af islandsk navngivning i første halvdel af 1800-tallet, da børnedødeligheden var høj. Søkende fik ofte det samme navn, da navnet, i det tilfælde de skulle dø, stadigvæk kunne beholdes i familien. Dette kan delvis forklares med hensyn til overførsel af ejendom, rettigheder og pligter mellem generationer. Der ligger dog også en mere kosmologisk forklaring bag, nemlig den at „navnet aldrig må dø“ (Nuttall 1994). Navngivning er en måde, hvorpå de afdødes minde vedligeholdes i det levende samfund og hermed sikrer samfundets fortsættelse. Dette kommer især til udtryk i en i nutidens samfund udbredt navnepraksis, som indebærer, at en afdød opsøger en gravid kvinde (eller hendes slægtninge eller venner) i (hendes) drømme. Denne praksis, som kaldes for *að vitja nafns*, er parallel med og nogle gange dominerende i forhold til den praksis at opkalde et nyfødt barn efter en af bedsteforældrene.

Að vitja nafns

I Sydisland viste en ung pige med navnet Sigrún sig i adskillige gravide kvinders drømme, efter at hun omkom med sin kæreste i en lavine. Helga Karlsdóttir, som jeg arbejdede for på dette tidspunkt, fortalte mig, at dette også var tilfældet, da hun var gravid med sin ældste datter. Sigrún havde før vist sig i Helgas drømme, men drømmene vendte oftere tilbage under graviditeten. Da Helga drømte om Sigrún den første gang under graviditeten, fortalte hun drømmen til sin mor, der var overbevist om, at Sigrún ville give sit navn til Helgas kommende barn. Helga og hendes mand var ikke sikre, men da Sigrún blev ved med at vise sig i Helgas drømme, fik deres ældste datter navnet Sigrún. Efter dette ser Helga kun Sigrúns hoved i en drøm. Helga synger og er glad. Dette anses for et tegn på, at det var rigtigt, hvad de gjorde.

At en afdød viser sig i en drøm for at videregive sit navn til et barn kaldes på islandsk for *að vitja nafns*. *Að vitja* betyder at opsøge og *nafns* (gen. af *nafn*) navnefælle. Med andre ord opsøger de afdøde deres kommende navnefælle, og nogle gange viser drømmen meget tydeligt, at det handler om en afdød, som flytter tilbage til den levende verden igennem navngivning. Den gravide kvinde kan drømme om en afdød, der står foran sig med sine ejendele, og hun hører hende eller ham sige: „Nu flytter jeg ind hos dig.“




Að vitja nafns kan anvendes strategisk af især gravide kvinder, hvis de hellere vil give deres barn et andet navn end bedsteforældrenes. Der er nemlig kun få fædre, der nægter at følge den afdødes ønske. Dette ville kunne udsætte det nyfødte barn for fare. Der cirkulerer adskillige beretninger om, at et barn er blevet sygt, fordi forældrene ikke imødekom en afdøds ønske om at give barnet sit navn. Að vitja nafns er dog især et udtryk for kosmologiske forestillinger om, at samfundet kun kan fortsætte, når en del af den afdøde igen integreres blandt de levende. Denne del kan være bestemte personlige træk, der videregives med navnet, som følgende eksempel illustrerer.

I 2006 besøgte jeg en kvinde, der under sin graviditet havde drømt om en afdød veninde. Hendes veninde havde vist sig adskillige gange i hendes drømme. Da hun var i gang med at fortælle mig sin historie, tilkaldte hun sin datter, som havde fået den afdødes navn. Pigen kom ind ad døren og blev omfavnet af sin mor, mens moren sagde til mig: „De ligner hinanden. De har samme udseende og livlige personlighed.“ De navne, som videregives igennem praksissen að vitja nafns, stammer oftest fra afdøde, som ikke har „bedsteforældrestatus“. Det vil sige de personer, der ikke har haft mulighed for at videregive deres navn, og dermed en del af deres personlighed, ved at have fået børn.⁴

Et navn og et barn passer ikke altid til hinanden. Kommende forældre venter ofte med at give deres barn et navn, da de først vil se, om navnet, som de har i tankerne, også passer til barnets personlighed. Det islandske udtryk *barnið kafnar undir nafnið* (barnet kvæles af sit navn) bruges fx, når et barn har fået et navn fra en meget anset og respekteret person, og barnet ikke lever op til navnets fordringer. Dette betyder, at navngivning er et forsøg på at integrere to i princippet særskilte identiteter. I de tilfælde hvor integrationen af disse identiteter ikke lykkes, bærer barnet navnet videre, uden at det integreres i kroppen, men det videregives til den næste generation. Dette illustrerer, hvorledes man i Island på samme tid kan være „sig selv“ og den „anden“.


Den dividuelle og individuelle islænding

Kritikken af en skelnen mellem det sociale eller „dividuelle“, ikke-vestlige selv og det moderne individualistiske selv udfolder sig ofte igennem analyser, som påpeger det rationelle eller individualistiske selv i relationelle eller „holistiske“ samfund (Dumont 1985). Ideen om, at der ligger en individualistisk personopfattelse bag handlinger, såsom det at investere i det globale marked, tager vi for givet. Internationale forretningstransaktioner antages at bygge på rationelle beslutninger taget af resultatorienterede personer, hvis kroppe ikke „indlejrer“ kapital, hvorved kapital kan strømme frit. Det islandske samfund viser, hvordan ikke kun



den dividuelle og den individuelle personopfattelse sameksisterer, men desuden, hvordan man kan være sig selv såvel som den anden. I islandske kosmologiske forestillinger er tilbagevenden af (en del af) de afdøde blandt de levende igennem navngivning, eller minde på anden måde, yderst vigtigt. I hver person er der derfor, i princippet, minde eller personlighedstræk fra afdøde. Afdøde behøver ikke nødvendigvis at være slægtning, når navngivningen har fundet sted igennem að vitja nafns. Alt dette betyder dog ikke, at islændinge handler på basis af, hvordan forfædrene skulle have handlet, men at man bærer „fortidens ånd“ med sig, uden at den står i vejen for, at man skaber sig en position i samfundet bygget på egne kræfter og initiativer. Overbevisningen om, at man efter døden overlever i navn eller minde hos dem, som kommer efter, kan have indflydelse på risikovillighed i det islandske samfund. Ligesom taxachaufføren sagde: Livet vil fortsætte, uanset hvad der sker.

Konklusion



Dumont skrev, at der er to typer samfund: samfund, hvor individet er altafgørende, og som man kan karakterisere ved individualisme, og holistiske samfund, hvor helheden er altafgørende (Dumont 1985:94). Ifølge Dumont kan et medlem af et holistisk samfund kun udfolde sin individualistiske side ved at bevæge sig uden for samfundet. Dumont tager det indiske samfund som eksempel og skriver:

En ‘renouncer’ er selvtilstrækkelig, kun optaget af sig selv. Hans tænke måde er tilsvarende det moderne individs, dog er der en grundlæggende forskel: Vi lever i den sociale verden, han lever uden for denne. Derfor kalder jeg den indiske ‘renouncer’ for et individ-uden-for-verden. Sammenlignet er vi individer-i-verden (Dumont 1985:94-5, min oversættelse).

Min analyse af islandske personopfattelser har vist, at islændinge ikke nødvendigvis behøver at bevæge sig uden for samfundet, hvis de som „dividuelle“ islændinge vil fremhæve deres individualisme. Muligheden for at være såvel „sig selv“ som „den anden“ gør, at man kan være både individualistisk og relationel. Dette udfordrer den ofte statiske opfattelse af den vestlige person.

Noter

1. Det engelske ord *entrepreneurship* oversættes i mangel af bedre til entreprenørskab.
2. Forholdet mellem de islandske politikere og entreprenører er dog yderst komplekst og modsætningsfuldt.
3. At man også kan lære af at analysere sine fejl er noget, som man meget senere er begyndt at

fokusere på. Den 7. februar 2007 udkom en første rapport, hvor fejltagelserne i den islandske globale handelsrejse analyseres.

4. For en analyse af að vitja nafns i forhold til kosmologiske forestillinger, se Heijnen (2005).
5. Dumont mener med „vi“ den vestlige befolkning.

Litteratur

- Appadurai, Arjun
1988 Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology* 3(1):36-49.
- Barraud, Cécile, Daniel De Coppet, André Iteanu & Raymond Jamous
1994 Of Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges. Oxford: Berg.
- Barth, Fredrik
1967 Economic Spheres in Darfur. I: R. Firth (ed.): *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Press.
- Baugur Group
2006 Baugur Group's Corporate Brochure. Reykjavik: Baugur Group.
- Dumont, Louis
1985 A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism. I: M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (eds.): *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ewing, Katherine P.
1990 The Dream of Spiritual Self Initiation and the Organization of Self Representations among Pakistani Sufis. *American Ethnologist* 17(1):56-74.
- Geertz, Clifford
1984 From the Natives' Point of View: On the Nature of Anthropological understanding. I: R.A. Shweder & R.A. leVine (eds.): *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gunnlaugsson, Gísli Ágúst
1988 Family and Household in Iceland 1801-1930. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Gurevich, A. Ya.
1969 Space and Time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian Peoples. *Mediaeval Scandinavia* 2:42-53.
- Friedman, Jonathan
1997 Ecological Consciousness and the Decline of 'Civilizations'. The Ontology, Cosmology and Ideology of Non-Equilibrium Living Systems. Paper præsenteret på sessionen Culture/Power/History/Nature: Papers in Honor of Roy A. Rappaport, 96th Annual Meeting of the American Anthropological Association, 19.-23. november, Washington, D.C. [<http://www.soc.lu.se/san/papers/rappaport.htm>].
- Hálfðanarsson, Guðmundur
1995 Social Distinctions and National Unity: On Politics of Nationalism in Nineteenth Century Iceland. *History of European Ideas* 21(6):763-79.

- Hastrup, Kirsten
1981 Cosmology and Society in Medieval Iceland. A Social Anthropological Perspective on World-view. *Ethnologia Scandinavica* 11:63-78.
- Heijnen, Adriëne
2005 Dream Sharing in Iceland. Århus: Aarhus Universitet.
- Hornborg, Alf
1998 Ecological Embeddedness and Personhood. Have We Always been Capitalists? *Anthropology Today* 14(2):3-5.
- Mageo, Jeanette Marie
2003 Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion. New York: State University of New York Press.
- Morgunblaðið
1989 Verslun Bónus. Ný kjarakaupaverslun tekur til starfa. *Morgunblaðið*, Viðskiptablað, 6. apríl.
1996 Rafrænar hillumerkingar í Bónus. *Morgunblaðið*, *Neytendur*, 8. august.
1997a Bónus hefur sölu á sólarlandaferðum. *Morgunblaðið*, *Neytendur*, 6. mars.
1997b Skýringin háir tollar og slæm birtuskilyrði. *Morgunblaðið*, *Neytendur*, 15. maj.
1997c Bónus selur aftur M & M sælgæti. *Morgunblaðið*, *Neytendur*, 24. maj.
1997d Bónus með fyrstu rafrænar hillumerkingar. *Morgunblaðið*, Viðskiptablað 12. juni.
2003a Yfirborðsmennska mín ristir aldrei djúpt. *Morgunblaðið*, *Sunnudagsblað*, 27. apríl.
2003b Miljarða tap af verslunarrekstri í Bandaríkjanum. *Morgunblaðið*, *Netblað*, 31. juli.
- Nuttall, Mark
1994 The Name Never Dies: Greenland Inuit Ideas of the Person. I: A. Mills & R. Slobodin (eds.): *Amerindian Rebirth: Reincarnation Beliefs Among the North American Indians and Inuit*. Toronto: University of Toronto Press.
- Oxfeld, Ellen
1992 Individualism, Holism and the Market Mentality: Notes on the Recollections of a Chinese Entrepreneur. *Cultural Anthropology* 7(3):267-300.
- Spiro, Melford E.
2003 Is the Western Concept of the Self 'Peculiar' within the Context of the World Cultures? *Ethos* 20(3):107-53.
- Strathern, Marilyn
1988 The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.
1996 Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3):517-35.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja
1990 Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tebbenhoff, Edward H.
1985 Tacit Rules and Hidden Family Structures: Naming Practices and Godparentage in Schenectady, New York 1680-1880. *Journal of Social History* 18(4):567-85.
- Þór Sigfússon
2005 Straumhvörf. Útrás íslensks viðskiptalífs og innrás erlendra fjárfesta til Íslands. Reykjavík: Mál og Menning.







ENQUETE

JONATHAN SCHWARTZ

ANONYME INFORMANTER (AI)




Forestil dig, at du stod over for en gruppe af dine informanter, som led under at være givet falske navne og ændrede livshistorier i dine afhandlinger for at sløre deres sande identitet. „For at beskytte dem“ ville du måske sige til dit forsvar. „Mod hvad?“ ville de indigneret spørge. „I videnskabelighedens og objektivitetens interesse“ ville du måske fortsætte. „Er forvridding virkelig videnskabelig? Hvordan er det muligt?“ ville medlemmerne af AI (Anonyme Informanter) spørge tilbage. Uanset hvad du siger til AI, vil argumenterne falde til jorden. Personlig og videnskabelig etik er væsensforskellige som udelelige tal. Hvor er fællesnævneren? De fleste af os antropologer holder af at tænke, at informanter „repræsenterer noget“ ud over sig selv. Det er sandsynligvis også tilfældet, og det indrømmer AI-personen sikkert gerne. Men hvorfor er forfalskningens imperativ så afgørende for antropologisk etik? Hvorfor kan Ahmed ikke kaldes Ahmed? Jens, Jens? Sara, Sara?



Som uddannet historiker har jeg altid været utålmodig i forhold til socialvidenskabelig *make-believe*-navngivning. Stednavne og personnavne bør gengives så fuldstændigt som muligt. Hvis en persons navn var udtalt i den konkrete handling, er denne anonymitet del af den sande historie. Store dele af historien er bare sådan: navnløs. Men ingen historiker ved sine fulde fem ville opfinde et navn, hvis personens navn var kendt. Hvorfor taler socialforskere så om „Cornerville“ og ikke den nordlige ende af Boston? William Foote Whytes bog, *Streetcorner Society: The Social Structure of an Italian Slum* (1943, 1955), er ment som en typificering og dermed generalisering af unge mænds bybänder. Danskere ville i dag kalde dem „andengenerationsindvandrere“. Chick og Doc, Whytes to hovedkarakterer, hans to typer af lederskab, akkumulerede ikke-symbolsk, videnskabelig kapital, fordi de var fiktive navne. Whytes narrative videnskab kunne lige så godt, hvis ikke bedre, have undgået enhver fiktion. Han ønskede imidlertid at være sociolog, ikke historiker. Det var forskellen, som syntes at gøre forskellen.

Tidsskriftet Antropologi nr. 55, 2007

35



Antropologer, som udførte feltarbejde i „primitive samfund“, havde ingen skrupler med at navngive netop *deres* hovedpersoner, som også sagtens kunne være virkelighedens hovedpersoner: nemlig folkets høvdinge. Disse høvdinge kunne måske ikke læse, og hjemme i Cambridge gav deres autentiske navne autenticitet til den antropologiske monografi. Og *hvis* høvdingene kunne og ville læse, ville også de være interesseret i detaljernes korrekthed. De ville læse bogen som en personlig historie, ikke som et videnskabeligt arbejde. At være inkluderet i et antropologisk værk betød, at man „overgik til historien“, dvs. at man ville blive husket af fremtidige generationer, hjemme og i udlandet. Høvdingene læste bogen, præcis som vi gør, når vi læser en artikel af en kollega, som arbejder i samme felt som os. Vi kigger efter vores navne i teksten og i slutnoterne. Hvis vores navne og værker er ignoreret eller glemt, føler vi os parate til at indgå i den lokale afdeling af AI.

Nu vil jeg fortælle, hvorfor jeg skriver alt dette – hvad der førte til det. Mens jeg i årene 1977 til 2003 lavede mine feltarbejder i området omkring Prespa-søen i Makedonien, lærte jeg adskillige mænd at kende, som levede af at dyrke og sælge æbler. Flere af disse mænd kombinerede et lønarbejde med æbledyrkning. Man kunne tjene en ganske god indkomst på æblerne, men kun lidt på lønarbejdet. Lønninger, man tjente i udlandet, blev brugt på plantageudvidelser og husbygning. Indtil videre er dette et stykke migrationshistorie. Ingen navne behøves. Jeg kunne kalde stedet Æbleby eller for at prale bryde ud i makedonsk, Jabokesvo (Æblested). Hvis jeg brugte et kort, ville alle imidlertid vide, at det var i Prespa-distriktet, med bevogtede grænser til Albanien og Grækenland. Så hvorfor skjule det virkelige navn? Jeg løb den risiko, mere over for professionen end de faktiske personer, at bruge mine mandlige informanternes virkelige navne. Jeg tænkte på dem som historiske personer i sig selv.

I min første bog, hvor jeg skriver om Prespa-søen (*Reluctant Hosts* 1985), bruger jeg navnene på flere mænd, som var vendt hjem fra migration i udlandet. Jeg skrev korte portrætter af mænd fra albanske, makedonske og tyrkiske fællesskaber i området omkring Prespa-søen. Min intention var ikke at gøre hver enkelt etnisk gruppe til en distinkt type. Nærmere tværtimod, jeg ville vise noget af det fælles ved livet i æbleplantagerne, noget af oplevelsen med at bygge et hjem op efter et liv i udlandet, det være sig Amerika, Australien, Danmark eller Sverige. Disse mænd var ofte mindst ti år yngre end jeg, og dog var deres erfaring med migration og æbledyrkning så meget større end min. Om end ikke så heroisk som i Malinowskis *Argonauts of the Western Pacific* så fremstod Johnny Appleseed fra Balkan lige så ressourcefuld i mine fortællinger som den amerikanske eventyrhelt Johnny Appleseed. Hvis jeg drømte om „felten“, optrådte jeg som regel som en lille dreng eller en ung mand. I september 1979 tog en af mændene, Kadri, mig med ud for at jage duer på en af sine marker. Han gav mig lov til at skyde

dem. Jeg skød forbi begge gange. Hemmeligt lykkelig. Da han fældede en due med haglgeværet, faldt den såret til jorden. Han bad mig om at brække dens nakke, hvad jeg gjorde. Senere i 1988 drømte jeg et digt om mit uheld i marken, hvor hovedpersonen er en gammel bonde, ikke Kadri, som var 15 år yngre end jeg. Her er digtet som dokumentation:


Tretten linjers drøm med gammel bonde og tre ænder

Han fortæller mig, at jeg må dræbe en af de tre
ænder, to af dem er hunner, en af dem en han.
Han er ældre end jeg, ved alt om ænder.
Jeg gør som han siger. Han siger, jeg skal dræbe
en af hunnerne, som jeg nok anede. Jeg vælger den,
som ligger ved min højre hånd, og netop inden jeg
rækker ud efter hende, springer hannen på hende for sidste gang.
‘Vent, til han er færdig’, siger den gamle.
Jeg adlyder. Da det er ovre, tager jeg hende så ved halsen,
lukker mine øjne og vrider hende med al min kraft.
Hun sparker og slår med vingerne, ridser mig på armen.
Jeg er bange, og den gamle mand ser det. Hun er død,
og han ved, at jeg ingenting ved om livet og døden.

I 1985 var Jugoslavien endnu intakt. Tito var død fem år tidligere, og det meste af mit arbejde til *Reluctant Hosts* var gjort i løbet af den lange sommer i 1982, da min familie og jeg boede i telte på en offentlig campingplads, Krani, ved Prespa-søen. Jeg havde dengang ingen grund til at tro, at der ti år senere skulle udbryde interetnisk vold i Jugoslavien. Måske var jeg „konfliktsky“, måske fortalte mine informanter ikke hele historien – for at beskytte mig. I hvert fald havde jeg ingen grund til at beskytte dem. De var ordentlige, gavmilde og arbejdsomme bønder og eksmigranter, hvis oplevelser man kunne fortælle om helt uden forlegenhed.

Da krigen brød ud i Jugoslavien, var jeg naturligvis bekymret for, at den ingen ende skulle tage og ville sprede sig til Prespa-søen. Mine informanter og venner ville blive involveret, og mange ville dø. Jeg ville blive nødt til at stå over for det, den norske antropolog Tone Bringa måtte møde, da hun vendte tilbage til sin landsby i det centrale Bosnien. Tv-filmen *We Are All Neighbours* (1993) fra serien *Disappearing Worlds* er et gribende dokument over en erindret, forsvundet tid i den etnografiske felt. Tone Bringa viser, hvor hurtigt et samfund kan kollapse, når stræben efter politisk magt benytter sig af etniske tilhørsforhold.

Mit andet detaljerede studie af Prespa-distriktet var først og fremmest baseret på et tre måneders feltarbejde i det tidlige 1995 og blev senere publiceret som *Pieces of Mosaic: An Essay on the Making of Makedonija*. Her brugte jeg igen de virkelige navne på de folk, jeg skrev om, fordi deres historier om ikke at gå i krig med hinanden skulle fortælles så godt som muligt, syntes jeg. Det betød



ingen fiktive navne. Som personer, der hver aften så krigen i Bosnien på deres tv og absolut ikke ønskede, at en sådan krig skulle komme nærmere dem selv, ville jeg som historiker og etnograf vise dem den allerstørste respekt. Kadri, min vejleder udi fugleskydning, blev nu en central person i *Pieces of Mosaic*. Det var i hans gård, at jeg observerede og så småt deltog i lægningen af en mosaiksti fra vejen op til hans hoveddør. Mosaikkens symbolik blev for mig billede på den spontane og refleksive søgen efter rigtige stykker til de rigtige steder. Det var udførelsen af en ny mosaik i Kadris gård, som interesserede mig, ikke den antikke byzantinske eller den moderne, canadiske multietniske mosaik.

I februar ville Kadri plante 130 Ida Red-æblestiklinger på en af familieejendommene. Jeg spurgte, om jeg kunne komme med og hjælpe. Som sædvanlig ville Kadri have det sjovt, når han arbejdede. Han samlede otte mænd – tyrkiske og makedonske, bemærkede han til mig – til at gøre arbejdet, som tog en hel morgen, måske fem timer. Bagefter tog vi hjem til ham, hvor hans kone og datter serverede os en stor middag med lam. Denne udveksling af arbejde med et godt måltid kaldes *moba* på serbokroatisk og et gilde på dansk. I *Pieces of Mosaic* har jeg indsat et billede (taget af Kirsten Rønne) af Kadri, der serverer lam (s. 63). I oktober 1996, da Kirsten og jeg vendte tilbage til Prespa, gav jeg eksemplarer af bogen til de fleste af de informanter/venner, som havde gjort det muligt at lave den. Inklusive Kadri naturligvis.

Et par år efter hørte jeg i København (til en Prespa-fodboldkamp), at Kadri nyligt var død af kræft. Næste gang jeg tog til Prespa, aflagde jeg et forsinket kondolencebesøg hos hans kone og datter. Sevda, hans datter, fortalte mig, hvor meget hun og hendes mor skønnede på billedet af hendes far og på, at jeg havde skrevet om ham. Min umiddelbare tanke var: Hvad hvis jeg havde givet Kadri et andet navn? Hvordan kunne jeg da have forklaret denne ændring til hans datter? Videnskab? Beskyttelse af anonymitet i tilfælde af en interetnisk krig? Læser paramilitære mænd etnografier, før de går ud for at slagte? Så de bedre kan finde deres ofre?

Nogle gange tænker jeg, at besværet, som nogle kolleger gør sig med at anonymisere deres informanter, kun tjener til at glorificere vores egen professionelle betydningsfuldhed. Hvis vi vil tale ansigt til ansigt med folk i felten, har vi kun lidet grund til at sløre deres identitet. Hvis de beder om diskretion, skal vi selvfølgelig give dem det. Professionel etik afhænger som almindelig etik af gensidighed og tillid. Men dette essay er skrevet til Kadris kære minde.

INTERVIEW

NIGEL RAPPORT

Interviewet af Morten Nielsen

INDIVIDUALITET SOM DYNAMIT

Uanset hvor man dykker ned i Nigel Rapports forfatterskab, er det individets skaberkraft og kreativitet, der står centralt placeret. Uden at underkende betydningen af delte kulturelle forståelser understreger Rapport, at ethvert liv indeholder ubegrænsede potentialer til altid at overskride begrænsninger, hvad enten disse oprinder i individets normative forståelser eller eksplicitte sociale koder.

I 2003 udkom *I am Dynamite*, der på baggrund af analyser af fire meget forskellige individers liv aftegner konturerne af en antropologi, der både rummer individets kreative kræfter og samtidig har analytisk følsomhed over for de begrænsninger, der uvægerligt præger enhver persons liv. *Tidsskriftet Antropologi* tog til den smukke skotske by St. Andrews, der ud over at være mekka for golfspillere også huser et af Skotlands smukkeste universiteter, hvor Nigel Rapport har været ansat siden 1996. På en stadig mere larmende pizzarestaurant forsøgte vi at skabe rum for en diskussion af den nye udgivelse og de temaer, der til stadighed optager Rapport.

Hvorfor involverer folk sig i det sociale liv? Skyldes det et behov for anerkendelse, som Nietzsche påstår, et ønske om at maksimere investeringer, som Barth ville sige, eller skyldes det en higen efter social kapital, som Bourdieu hævder? Med andre ord: Hvordan skal vi forstå det faktum, at vi alle villigt deltager i forhandlinger om, hvem vi er, og hvad meningen med livet er?

Jeg tror, at det drejer sig om alt dette og meget mere. Jeg ønsker ikke at indskrænke det til et spørgsmål om *hvorfor*, ikke engang til et spørgsmål om *hvad*. Vi skal ikke begynde med en formodning om, hvad samfund er, eller hvad det sociale er. Og heller ikke med formodninger om, hvor tæt vi er på andre mennesker. Eller sige: „O.k., alle lever et socialt liv.“ Ved at sige det har man allerede forpasset emnet. Derimod bør vi undersøge, i *hvilken udstrækning* og på *hvilke måder*

vi er sociale. Jeg synes ikke, at antropologien udspringer fra proklamationer om, at vi er sociale. Jeg mener, det er en banalitet at sige, at vi er sociale dyr. Hvis man anskuer det videnskabeligt, tæt på, tilslører det langt mere, end det afdækker, at komme med den slags generaliseringer. I hvilken udstrækning indgår folk i forhold, i hvilken udstrækning er de afhængige af disse forhold, i hvilken udstrækning er disse forhold blot midlertidige ...?

En af de interessante ting omkring globalisering, globale bevægelser og transnationalisme er, at det afslører, i hvilken grad mange, om ikke de fleste, af menneskers forhold der er ekstremt flydende, serielle og overfladiske. Det gør dem imidlertid ikke til mærkelige og ufunktionelle mennesker. Måske afslører [globaliseringen] de livsformer, der førhen blev levet under trange forhold i landsbyer. Men måske levede folk i landsbyerne også med overfladiske relationer – de var bare sværere at få øje på på grund af de trange forhold. Nu hvor folk er mere frie til at bevæge sig rundt, kan man skimte, hvad der måske er en eksistentiel norm: For mange mennesker er det ikke graden af deres behov for andre mennesker, der definerer dem, det er ikke det vigtigste for dem. Ydermere er måden, hvorpå de relaterer til andre mennesker, variabel for at sige det mildt.

Hvordan kan vi forstå, at et individ i én sammenhæng agerer som én person og i en anden som en ganske anden person, øjensynligt i modstrid med den person, han lige præsenterede sig som? Er der noget, som er konsistent og vedvarende i en person, eller er personlig helhed i virkeligheden en illusion?

Her mener jeg igen, at der er tale om noget foranderligt. Jeg tror, at nogle mennesker kan være tilfredse, ja, mere end tilfredse, med flertydighed, selvmodsigelser og diversitet. Jeg tror, at vi alle har kapacitet til at være mange forskellige mennesker på samme tid. Nietzsche taler om vores kapacitet til konstant at redefinere os selv, og dette mener han er noget, der burde være en moralsk værdi. Hvorvidt vi ser det som moralsk eller ej, så tror jeg, det er korrekt, at folk kan omdefinere sig selv både rutinemæssigt og ofte. Hvordan man håndterer denne omskrivning, kan variere: Det kan gøre en lykkelig eller ked af det, man kan arbejde mod integration af disse forskellige selv, og man kan leve med flertydigheden og diversiteten. Det kan altså være et spørgsmål om personlighed – for nu at bruge det begreb. Nogle mennesker forsøger at arbejde sig ud af deres forskellige versioners modsætningsfuldhed, mens andre mennesker blot vil leve med den. At være konsistent er, som Emerson siger det, „et skræmmebillede for små ånder“, og der er ingen grund til konsistens. De ting man kan føle, de ting, man kan vide, som man kan gøre, de steder, man kan gå hen, de mennesker, man kan være sammen med, er så utrolig forskelligartede. Hvorfor skulle man bekymre sig om, hvorvidt man er den samme person på forskellige tidspunkter?

Hvordan forklarer vi så de tilfælde, hvor konsistens virkelig forekommer?

Når konsistens forekommer, og når den findes, det er to forskellige ting. Med andre ord, du kan arbejde på at præsentere konsistente versioner af dig selv, enten over for de samme mennesker eller over for forskellige mennesker, i forskellige sociale sammenhænge eller den samme sociale sammenhæng. Du kan med andre ord holde dig selv i stramme tøjler i den version af dig selv, som du fremviser i offentligheden. Det kan være temmelig forskelligt fra den diversitet, som du selv måtte opleve. Der er også dem, som formår at arbejde sig igennem deres oplevelser, at holde hus med deres oplevelser, så de fortolker dem på en konsekvent facon. Der kan med andre ord være forskellige niveauer i ens arbejde med et konsistent selv – du kan arbejde på det privat, eller du kan helt undlade at arbejde med det og sige: „Jeg er godt tilfreds med at se, hvor min følelsesmæssighed [emotionalism] vil føre mig hen.“ I mine øjne var Nietzsche den filosof, der hævdede, at vestlig filosofi i 2.500 år havde forfulgt det forkerte spor eller var gået glip af den følelsesmæssighed, der gør, at vi kan være meget forskellige mennesker på forskellige tidspunkter. Den intellektuelle struktur, som vi giver vores liv, det begrebsmæssige system, var for Nietzsche en andenrangsoverbygning på den følelsesmæssighed, som naturligt er mere flydende, og der som udgangspunkt er mere facetteret og selvmodsigende. For ham var følelsesmæssighed, altså bevægelsen mellem positioner, der, hvor folk naturligt begyndte. Vores kroppe leder os til at opleve forskellige ting på forskellige tidspunkter, hvorefter forskellige folk reagerer forskelligt på denne følelsesmæssighed. Nogle vil leve følelsesmæssigheden, vil leve øjeblikket mellem positionerne – de følelsesmæssige, intellektuelle og moralske. Og andre vil ikke tillade sig selv at leve følelsesmæssigheden og lægger derfor et stærkt intellektuelt låg på deres erfaringer og insisterer på, at deres følelsesmæssighed altid kanaliseres ud gennem *den samme* begrebsmæssige prisme, så man ender med den samme identitet.

Kan du forklare, hvad du forstår ved termen „følelsesmæssighed“ [emotionalism]?

Jeg bruger termen løst. Jeg låner etymologien fra det engelske ord, fra latin „emovar“ og „mavari“ – at bevæge (to move). Og jeg bruger det til at forstå, hvordan vi ustandseligt bevæger os mellem forskellige sanseindtryk, at vore liv drejer sig om at indsamle sanseindtryk og dernæst bearbejde dem, forme dem til ideer og derefter lave disse ideer til begreber og begreberne til symbolske klassifikationssystemer. Følelsesmæssigheden er for Nietzsche realiteten. For Hume er den menneskets virkelighed i den verden, hvor vi fra det ene øjeblik til det andet sanser forskellige ting. Følelsesmæssighed er for mig det begreb, der

beskriver vore bevægelser mellem øjeblikke af sanselige indtryk. Nogle mennesker vil være mere „følelsesmæssige“, hvilket betyder, at de vil leve dette flow af sanseindtryk. Andre derimod vil være mindre følelsesmæssige, mere tilbøjelige til at indtage disse følelsesmæssige øjeblikke gennem det samme begrebsmæssige lag og intellektualisere deres sanser, idet de er mindre følelsesmæssige og mere kognitive, mere intellektuelle, mere begrebsorienterede. Det er det, jeg forstår ved en person, som lever et følelsesmæssigt snarere end et intellektuelt liv.

Lad os blive ved Nietzsche. I din tekst „Individual Narratives“ (Rapport 1997), diskuterer du Nietzsches argument om individernes konstante omskrivning, eller som du siger, individernes endegyldige vokabular. Du skriver et sted „at genskrive vores selvbeskrivelers sprog er derfor at genskrive os selv“. Betyder det, at når vore narrativer om os selv forandres, forandrer vi os tilsvarende?

Ja, det er et godt spørgsmål. Bogen argumenterer på flere fronter. En af dem er den moralske front. En af de fronter, som jeg fremfører i *I am Dynamite* (2003), er, at menneskelige væsener har denne evne til at skabe, kultur fx. Kultur er en slags poesi, som individer skaber hver for sig og i samarbejde med andre. Hvis vi respekterer kultur, bør vi også respektere den kreativitet, som ligger bag, og som er individuel. Derfor er det at beskytte kulturer det samme som at beskytte den enkeltes skaberkraft. At respektere kultur er det samme som at respektere individuel kreativitet. At give rettigheder til kulturer er det samme som at give rettigheder til mennesker som enkeltindivider. At udtrykke sig poetisk individuelt og i samarbejde med andre er kulturelt. Bogen prøver også at undersøge vores evner til at skabe poesi eller kultur, evner, som jeg mener er universelle eller panhumane. Alle individer har evnen til at skabe, til at lave poesi, fiktioner og til at leve de fiktioner. Undertitlen til *I am Dynamite* skulle have været *A Nietzschean Anthropology of Power*, men det blev til *An Alternative Anthropology of Power* for ikke at skræmme dem væk, der ikke synes om Nietzsche. Nietzsches påstand er, at vi som menneskelige væsener har en indbygget dobbelthed i os, og han giver denne dualitet navn efter to græske guder: Dionysos og Apollo. Den følelsesmæssige del kaldes dionysisk og den intellektuelle apollinsk. Han siger, at mennesker har behov for at leve et liv med mening eller orden eller begrebsmæssig systematik, hvilket han betegner som vores apollinske behov. Og samtidig er virkeligheden ikke nøjagtig sådan. Virkeligheden er ikke ordnet. Virkeligheden er fluktuerende og kaotisk og mangfoldig og modsætningsfuld og inkonsistent. Det er svært for os at leve med det kaos og denne fluktuering. Derfor skaber vi individuelle og forbindende begrebsmæssige systemer for os selv. Men for Nietzsche er det mere sandt, at vi i det mindste midlertidigt, forbigående, episodisk

affinder os med det følelsesmæssige, med fluktueringen, med det kaotiske, overgangen og det foranderlige i livet, i verden. For vores krop, vores individuelle kroppe, er fluktuerende ting. Vores erindringer er mangelfulde. Vores kroppe er ufuldkomne, de dør. Så vores kroppe er aldrig de samme, og dog ønsker vi at fastholde en fornemmelse af individuel identitet. Det er en balanceakt.

Det narrative

Det narrative er det, individet holder af, den fortælling, som den enkelte skriver om sig selv i et forsøg på i øjeblikket at få hold på tingene. At prøve at sige: „Dette er mig, og lige nu er dette min viden om selvet, verden og de andre.“ Det er på den måde, man kan følge et mønster mellem nu og det tidspunkt, hvor denne krop begyndte. Så narrativen er et nødvendigt redskab. Det er også en slags illusion, fordi verden faktisk er mere i bevægelse, end vi overhovedet kan skrive, end vi nogensinde kan sætte på symboler over for andre mennesker eller os selv. Men vi har brug for den illusion. Vi behøver kunsten og det kunstgreb, som udtrykkes ved vores kunstneriske skaben. Narrativens kunstgreb giver os en slags styrke, så vi kan håndtere verdens kaos, en tilbøjelighed til at leve et slags „som om“-liv, som var verden ikke så fluktuerende. Narrativen er altså en slags selvets værktøj, en kilde til styrke, som Nietzsche siger det, et middel, der kan føre os videre i vores livsprojekt. Og vi fortsætter med at skrive denne fortælling, vi vedbliver at træde ud af denne strøm af erfaringer for at give det en slags struktur. Vi vedbliver at skrive vores livshistorie.

Og det fremgår af dine arbejder, at fortællingen er måden, hvorpå vi gør det, som havde vi ikke andet valg. At vi tænker narrativt, så at sige. Er det korrekt?

Det er bestemt sådan, nogle socialpsykologer som fx Jerome Bruner ville forklare det. Han siger, at narrativitet er den menneskelig bevidstheds form. Den eneste fare herved, som jeg ser det, er, at folk har den forforståelse, at en narrativ er en slags fortælling, der har en slags struktur, en begyndelse, en midte og en slutning, én retning – en linearitet. Jeg mener imidlertid, at hvis „narrativ“ fremmaner den forestilling hos os, så er det et vildledende begreb. Jeg vil gerne bruge det, som jeg bruger *følelser*, løst, til at fremmane en forestilling om mennesker, der skaber mening eller skriver en slags tekst. Og her tænker jeg igen på tekst etymologisk. Tekst kommer af det latinske at væve, vi sammenvæver øjeblikke af vores liv til en meningsfuld form. Jeg kaldet det en narrativ, en fortælling, en livshistorie. Men på forskellige tidspunkter vil vi væve forskelligt, så historien vil tage sig forskelligt ud. Og på forskellige tidspunkter kan historien, vævningen eller narrativen

tage forskellig form. Den behøver ikke være lineær, ikke at være enstemmig, eller bevæge sig nydeligt fra et punkt til et andet. Men først og fremmest er det vigtigt at gøre sig klart, at vi er i stand til at skrive vores livs historie, vi har behov for at skrive den historie.

Er dette forbundet med argumentet i din bog I am Dynamite om, hvorledes vi kan teoretisere os selv? Dit argument går, så vidt jeg forstår det, på, at subjektivitet skabes gennem en selvets teoretiseringsproces. Er narrativ en del af den proces?

Det var noget, jeg tænkte mere over i forbindelse med *Transcendent Individual* (Rapport 1997) end i *I am Dynamite*. Og igen var det et lån af nogle af Jerome Bruners ideer, hvor han siger, at vi bevidstgøres om os selv ved at forsøge at skabe historien om os selv. Temperamentsmæssigt føler jeg mig aldrig tilfreds med en enkelt substantivisk version af noget. Jeg synes bedre om at tale om kapacitet end substans. Vi har kapaciteten til at opfinde os selv, til at skrive selvet. Jeg vil gerne gøre det mere åbent end blot at sige, at det må foregå gennem noget, der hedder en narrativ. Jeg ønske at bibeholde det majestætiske ved individuel skaberkraft, mysteriet om individuel skaberkraft. Dette er, hvad en del af antropologien kunne eller burde undersøge: måden, hvorpå forskellige individer skabes eller kommer til at kende sig selv, hvorledes en identitet bliver sig selv bevidst. Narrativ kan være én måde. Jerome Bruner ønsker at indsætte narrativ i en slags kategorisk system, hvorved det bliver sat i modsætning til ting som teori. Så der er narrativ, og der er teori. Og det forekommer mig, at nogle folk kunne skrive en version af selvet, kunne komme til at kende sig selv, og få en følelse af deres identitet med andre midler end ved at skrive historier. Narrativ kan være en meget vigtig og almindelig brugt måde, men jeg kan også tænke på folk, som siger: „Jeg har det meget bedre med matematiske modeller og symboler, med aritmetik snarere end med historiefortælling.“ Og jeg vil gerne forestille mig, at folk kunne opnå en selverkendelse gennem mange andre sprog og mange andre slags symbolske former end narrativisering.

Der er også en større diskussion, som dukker op her, nemlig om, hvad antropologi er for noget, og hvilken slags modeller antropologien burde stræbe efter. Jeg tror, at hvis vi tillader antropologien at være en ikke-specialist-ting, som Bateson ønskede det skulle være, så kunne vi lære af forskellige slags modeller, fx matematiske eller fysiske, og vi kunne sige: „Ja, jeg forestiller mig, at de [modellerne] bliver levet – jeg kan forestille mig den slags model, den slags relation blive levet af mennesker.“ Og det kan give os ideer, som Wittgensteins store idé om familieligheder eller polytetiske kategorier.

Under læsningen af I am Dynamite kommer man til at tænke på, at disse mennesker, som du beskriver, er mennesker, der har den luksus, at de kan vælge. Men hvad med de trængte grupper, som kun lige akkurat overlever, som ikke kan trække sig tilbage og skrive om Einstein og male mennesker, som de mødte på hospitaler, altså mennesker, der er nødsaget til at fokusere alle deres kræfter på blot at overleve? Har de samme muligheder for at teoretisere om sig selv og vælge en narrativ?

Jeg tror ikke, det er en luksus. Jeg mener, det er en nødvendighed. Jeg tror, det er ... livet. Og jeg ønskede med de fire personer i *I am Dynamite* at vise, at de havde forskellige problemer i deres liv. Den person, der endte med at læse Einstein eller bygge violiner eller male andre mennesker på hospitaler, begyndte med at måtte flygte fra Hitler. Den person, som endte med at blive den bedste engelske kunstmaler i det 19. århundrede, Stanley Spencer, begyndte som det syvende barn af en ufaglært klaverstemmer i en lille engelsk landsby. Jeg ønskede ikke at give det indtryk, at dette var privilegerede mennesker. Jeg sluttede med at skrive om Primo Levi og hans tid i Auschwitz for at forsøge at udsætte min tese for den værst tænkelige verden og således se, i hvilken udstrækning folk selv i koncentrationslejre kan leve for at opnå noget ved deres egen skrivning, snarere end fordi andre folk ønsker, de skal leve sådan. Så jeg ønsker, min tese skal være en slags eksistentiel tese, det er ikke et spørgsmål om privilegium eller valg. Det er et spørgsmål om vores gøren og laden i verden fra før vores fødsel og igennem hele vores liv. Vores aktiviteter i verden bestemmer, hvad verden er for os. Bogen *I am Dynamite* forsøger at bære det udgangspunkt så langt som muligt, at omstændigheder er noget, der udspringer af, hvordan vi møder verden, hvordan vi tager os af verden. Omstændigheder opstår ikke fuldt udfoldede for derefter at ramme os. De er, som Ralph Waldo Emerson siger det, noget, der er hældt i selvets støbeform. Støbeformen er mindst halvdelen af det, der gør omstændighederne til det, de er. Ens biografi, ens intentioner, ens livsbane står for mindst halvdelen af det, omstændighederne bliver til. Så det er en undersøgelse af, hvorvidt vi kan siges at skabe vore egne omstændigheder, og i hvilken udstrækning andre mennesker kan siges at være ansvarlige for at udstikke de betingelser, under hvilke vi må leve. Det er et forsøg på at undersøge betingelsernes prioritet. Betingelser er ikke a priori. Betingelser eller omstændigheder er noget, der udspringer af, hvordan vi nærmer os og strukturerer verden omkring os i vores bane gennem andre menneskers livsprojekter. Min påstand i bogen er, at en bestemt slags livsprojekt eller livsbane, med en bestemt fart og intentionalitet, en bestemt kraft og mod bag sig, kan føre til et liv, som er frit – kontrolleret af den person, hvis livsprojekt eller livsbane det er. Jeg ønsker altså ikke at tage udgangspunkt i, at der findes underprivilegerede mennesker og privilegerede

mennesker. Jeg vil hellere starte med at spørge, hvad det er, der skaber en person, og hvad det er, der gør, at nogle mennesker kan omgå, hvad der udefra set synes at være meget forskellige betingelser. Hvorfor er det, at en person kan vokse ud over, hvad der synes muligt for ham eller hende? Hvordan kan det være, at fx marxiansk lumpenproletariat altid kan fremvise mennesker, der undslipper de forhold, de kommer fra? Jeg har været optaget af at undersøge sådanne karaktertræk eller den slags personlighedstyper.

Din bog I am Dynamite er præget af at sætte ethvert spørgsmål om, hvorvidt individualitet er et universelt faktum, i parentes, med det formål at udforske, hvordan individualitet indgår i skabelsen af værdighed og tilfredsstillelse for enkeltindivider. Løber man alligevel ikke, trods det ædle formål, en risiko for at overse de livets sociopolitiske og strukturelle aspekter, dvs. de aspekter der, ifølge Bourdieu, er ansvarlige for at etablere symbolske magtrelationer (1991, 1997)? Den amerikanske antropolog David Graeber (2001) taler om „delvis bevidsthed“, når mennesker ikke er i besiddelse af total indsigt i deres betingelser og vilkår og derfor havner i fastlåste situationer med følelsen af indespærrethed. Fra en lidt anden vinkel taler forfatteren Kurt Vonnegut om „fuma“, de små løgne, der gør vores liv til at bære. Er det ikke nødvendigt også at inddrage sådanne aspekter? Altså „fuma“ eller den „delvise bevidsthed“, alt efter det analytiske udsyn, og derefter forestille sig en bredere strukturel analyse for at begribe de individuelle personers liv?

Du antager, at der findes en enkel social virkelighed, som eksperten, en Foucault, Bourdieu, Lévi-Strauss eller Maurice Bloch, har tilgang til. Og at de stakkels mennesker, som sidder fast, ikke ser den, fordi de er i besiddelse af en falsk bevidsthed. Det der med den delvise bevidsthed eller – delvise forestilling ... Jeg mener ikke, at menneskeligt socialt liv besidder den enkelhed eller disse lukkeheder. Jeg tror ikke på, at der er denne enkle lukkede sociale struktur, som holder folk fangne. Jeg mener, som jeg allerede har sagt, at mindst halvdelen – om ikke mere – af strukturen, vores livsforhold, udgøres af, hvad vi selv har skabt; at vi selv medbringer vores biografier og vores energier og vores vilje og vores verdenssyn. Vi medbringer mindst halvdelen af det stof, som skaber det sociale og vores livsforhold. Og så medbringer de andre, som vi interagerer med, den anden halvdel.

Påstanden i *I am Dynamite* er, at vi ikke kun bringer halvdelen, men at en bestemt form for intentionalitet kan give os magten, den eksistentielle magt, til at bidrage med mere end halvdelen. Meget af det, som vi har brug for, for at give vores liv en bestemt form, kan være vores eget ansvar. Det, som vi har brug for fra andre mennesker, er rum – for nu at bringe det billede i spil. Så jeg vil ikke

forfølge det argument og påstå, at der findes en bestemt social virkelighed, som folk ikke har evner og ressourcer til at se, men som jeg kan se, fordi jeg er videnskabsmand eller historiker eller privilegeret eller klogere, eller mit navn er Karl Marx, Foucault, Bourdieu eller Lévi-Strauss. Det er en meget farlig slags socialvidenskab, og jeg ønsker at demokratisere billedet mere og sige, at folk har i det mindste lige så meget magt som jeg til at vide, hvor de befinder sig socialt og strukturelt.

Jeg henviser til Primo Levi i Auschwitz, hvor han siger, at „hver eneste af os levede *die lager* [lejren] på hver sin egen måde“ i forsøget på at give troværdighed til denne evne til at kende sin position og handle på grundlag heraf, selv under de værste tænkelige omstændigheder. Og jeg forsøger at sige, dvs. Levi siger, at intet totalitært samfund nogensinde har været så totalitært som koncentrationslejren. Den er et afgrænset tilfælde – hvad du end tror, dit liv handler om, hvordan du end er til sinds at leve det liv, hvor du end er i forhold til at realisere dine mål, så tæller det overhovedet ikke i koncentrationslejren, fordi de mennesker, du interagerer med der, behandler dit liv fuldstændig vilkårligt, de spiller terninger med det. Den ene dag er du dødsdømt, den næste er du overlevende. Og du kan intet gøre, som afgør, hvilke af de to alternativer du havner i, for de handler fuldstændig vilkårligt. Det var det, der var det værste ved situationen, at folk slog plat og krone med livet og ikke var interesseret i nogen længere interaktion eller relation. Koncentrationslejren er enestående i sin grufuldhed på grund af vilkårligheden, og ingen anden social situation er så trøstesløs i sin afvisning af socialt rum, hvori mennesker kan føre deres livsprojekter ud i livet. Så ja, koncentrationslejren er en afgrænset case. Men selv her, siger Primo Levi, findes der mennesker, der har evnen til at overleve. Og for mig har de fleste situationer, også af selv den mest deprimerende og angiveligt totalitære slags, rum, hvor en bestemt holdning og karakter og eksistentiel kraft kan få noget ud af livet. Og jeg vil virkelig ikke sige, at der findes mennesker med falsk bevidsthed. Snarere end falsk bevidsthed foretrækker jeg den sartreske term „at leve mod bedre vidende.“ „Mod bedre vidende“ betegner den sindstilstand, hvor du ikke erkender din egen styrke og dit eget ansvar. Eller i det mindste dine muligheder i livet. Og du siger, at det er gud eller samfundet eller dine forældre, eller hvad det nu er. „Det er ikke min skyld, at mit liv er, som det er. Jeg er ikke ansvarlig, det er der nogen eller noget andet, der er.“ Det, Nietzsche kalder slavemoralen, en flokmentalitet i modsætning til overmenneskemoralen, er ikke ment som noget elitært eller aristokratisk. Han siger blot, at det er en mentalitetsramme at påtage sig en slags herrementalitet i forhold til sit eget liv; at dette er mit liv, og jeg er i min bedste ret til at tage ansvar for det og i en vis udstrækning til at have magten til at være, i det mindste til dels, ansvarlig for det. Et af mine argumenter i *I am Dynamite* var, at hvis man begynder

nederst på rangstigen med sit livsprojekt, da kan det være en snebold og en slags selvopfyldende profeti. Hvis du én gang nederst på rangstigen begynder at sige til dig selv, at „jeg skal tage ansvaret for mit liv“, så kan du få mere magt over dit eget liv, og magten forstærker sig selv.

Hvis vi vender tilbage til dine bemærkninger om koncentrationslejren og taler lidt om dominans, og hvad det vil sige at være domineret, og sætter dette i opposition til de muligheder, som livet bringer, så kunne man spørge: Forfølger en person en mulighed, fordi den byder sig til, eller fordi vi forestiller os, at den findes? Føler en person sig uden for kontrol eller domineret, fordi han eller hun i virkeligheden er kontrolleret, eller skyldes det, at personen føler sig kontrolleret?

En af de ting, som jeg med *I am Dynamite* ønskede at undersøge, var den forestilling, at vi skaber muligheder, at muligheder ikke findes objektivt, men at de til dels er der på grund af vores biografi – gennem det, vi har gjort i fortiden. Som Nietzsche ville jeg beskæftige mig med muligheden for, at vi til enhver tid kan skabe muligheder, at vi kan komme ud over os selv. Vi har biografier, men vi kan også begynde på en frisk, via en viljesakt på et hvilket som helst tidspunkt og skabe nye muligheder for os selv. Så nej, jeg vil ikke sige, at muligheder er noget objektivt. Det er noget, der udspringer af en slags anskuelse og en slags vilje. Det vil ikke dermed sige, at de er subjektive. Det er en slags subjektivitet; det er en slags krav til ens eget selv om at komme ud over sine vaner. Så jeg siger, at der ikke er en idé om hverken en fælles habitus eller om personlige vaners kraft. Vi har personlige vaner, men vi er på den anden side i stand til at bryde de vaner ved hjælp af koncentration og vilje. Vi er i stand til at betragte os selv og vores rutiner udefra og sige, ja, de har været behagelige illusioner, det har været passende narrativer, men jeg vil genskrive vanerne og rutinerne, forventningerne, normerne, mit livs narrativitet nu på dette tidspunkt. Og denne genskrivning vil gøre dig til en anden person, få dig til at agere på en anden måde i livet, og vil derfor skabe andre muligheder.

Hænger denne tilgang sammen med din definition af at have kontrol? Det ville i så fald måske være parallelt med Michael Jacksons forståelse af kontrol som en slags kybernetisk styring imellem at være til for sig selv og være til for andre, de subjektive og de objektive dimensioner, kan man sige.


Michael har en vidunderlig karakteristisk af kultur, som jeg holder meget af. Han siger, at begrebet kultur, kulturtropen, er vores forsøg på at styre imellem det at leve anonymt og at leve autonomt. På en og samme gang ønsker vi at være autonome og ikke anonyme; vi ønsker at leve vores egne liv, og vi er ofte også til en

vis grad bange for den medfølgende ensomhed. Ved at navigere mellem det anonyme og det autonome opfinder vi vort eget kulturbegreb. Kultur bliver da det ord, den trope, den taleform, det begreb, hvortil vi sætter vore forhåbninger og ønsker om etos, et slags fællesskab, som samtidig ikke berøver os vores selv eller vores identiteter. Det er altså ikke et sted, hvor vi ikke er anonyme, men vi er heller ikke autonome. Så vi prøver at navigere mellem det anonyme og det autonome og leve intersubjektive eller kulturelle liv. Ja, kultur kan være en vigtig værdi her. Men jeg vil også gerne forestille mig, at vi er i stand til at navigere imellem forskellige ting, at styre imellem et tidligere selv og et fremtidigt selv eller at styre imellem at leve moralsk eller at leve immoralsk; at vi kan være fleksible skabninger i den forstand, at vi ønsker at styre imellem vores følelser og vores intellekter eller mellem, hvad vi tror, vi ønsker os. I *I am Dynamite* søger jeg at forstå kontrol i forhold til, hvorvidt jeg kan se, at mit liv reflekterer min vilje. Jeg kan se mit liv som værende et umiddelbart udtryk for, hvad jeg ønsker for mig selv. Dette betyder ikke, at det nødvendigvis gør mig lykkelig, eller at jeg vil have det godt med mig selv, men at jeg vil se mit liv som en slags opfyldelse af, hvortil jeg besluttede, det skulle gå. Det vil reflektere opfyldelsen af det mål, jeg har sat mig. Så med hensyn til kontrol var det i den retning, jeg ønskede at bruge begrebet. Det er ikke nødvendigvis selvkontrol i almindelig forstand, hvor man holder igen på sig selv, men selvkontrol i den forstand, at mit liv er mit eget, mit liv er en variation af mine forskellige narrative beretninger om mit liv snarere end at være en manifestation af andres vilje med eller manifestationer af sociale strukturer.

Betydning og form

Dette giver måske en god anledning til at snakke om din skelnen mellem betydning og form?

Ja, der er en fin sammenhæng her. Betydning og form eller form og indhold er noget, Georg Simmel skriver meget om. Han har det fra Kant, fra hvem meget af, hvad vi diskuterer her, stammer, nu og da via Nietzsches udlægning af Kant. Kant skelner radikalt mellem fænomener vi erfarer og „noumena“, altså tingene i sig selv ud over vores erfaringer. Spørgsmålet er efterfølgende, hvorvidt vi nogensinde vil være i stand til at få adgang til den realitet. Simmel, derimod, bruger form og indhold på en mere beskeden måde, og hans tilgang er i mine øjne er vigtig måde at forstå kultur og samfund på. Han hævder, at for at ting kan blive repræsenteret, gives de symbolsk form, og at mennesket følgelig kan beskrives som det symboliserende dyr. Form er symboler for, hvad vi deler og



udveksler og lever igennem. Form er, hvad Simmel kalder *syntetiseringsprocesser*. Vi er i stand til at mødes, danne relationer, have samtaler, lave samfund, fordi vi deler former og udveksler former. Vi taler i symboler, dvs. en udveksling af verbale former. Vi deler vore kroppe, det er en deling af fysisk form. Vi går med tøj, det er en form for *tekstuel* sprog. Så vi kommunikerer ved hjælp af former. Geertz beskriver symboler som udtryksmidler for forestillinger. Det er en god definition, for hvis noget kan være et udtryksmiddel for en forestilling, giver det frihed til at forestille sig hvad som helst som styret af symbolets udtryksmiddel. Med andre ord, symbolets betydning kan være fuldkommen vilkårligt, fuldstændig ubestemt. Formen er en ting, dets betydning kan være uendelig og grænseløs og fuldstændig idiosynkratisk. Så samtidig med at former udgør syntetiserende processer, der samler os, er der ingen sikkerhed for, at vi samles på andet end en formalistisk måde, en formel overfladisk måde. Og artikulationen af vores bevidsthed, den måde, hvorpå vi lever i disse former, de udtryksmidler for forestillingerne, som disse former fremviser, kan være fuldkommen frie. Den engelske digter Percy Bysshe Shelley siger det utrolig godt, han siger: „Selv et enkelt ord kan være en gnist af ubegrænset tanke.“ Så et ord, en symbolsk form, kan gribe dig konnotativt, forestillingsmæssigt, følelsesmæssigt, kan tage dig hvor som helst i et hvilket som helst tidsrum. Du kan køre med ordet til evig tid. Og ord er kun én form for symbolsk form.

Vi tager ofte begreber som familie, patronage eller slægt for at være fælles kulturelle værdier. Men flere studier viser, at fx på Sicilien defineres sådanne kulturelle værdier nogle gange som betydning, mens de andre gange tjener som former for andre betydninger (Berkowitz 1984). Spørgsmålet er derfor, om vi altid ved, hvad der er form, og hvad der er betydning?

Hvad du sagde her til sidst, mener jeg er meget vigtigt. For at gå tilbage til Simmel har han den pointe, at socialt liv også er en tragedie. Og det, han mener, er, at vi kan blive fastlåst i former, fordi formerne bliver til klicheer. Og når jeg siger „jeg elsker dig“, kan ordene være blevet så klichéagtige, at de ikke længere udtrykker, hvad jeg ønsker, de skal udtrykke. Socialt liv kan også blive en tragedie, hvori vi er fangne, fordi nogle mennesker kan hævde ejerskab til bestemte former. Når jeg siger en bestemt form, fx „stemmeret til alle“ og „jeg lever i et totalitært samfund“, så kan nogle hævde, at den form ikke er til min disposition. Det kan også være en form for tragedie, dvs. at formen bliver kidnappet af folket, formen bliver overbrugt så at sige. Men løsrivelsen fra den tragedie er ifølge Simmel, at det altid er muligt at lege forestillingsmæssigt med formerne og enten indgive dem nye betydninger eller skabe helt nye former. Se på den frihed, som internettet og computeren repræsenterer – pludselig er der nye ord og nye medier, hvori

man kan udtrykke sig. Du kan se, hvordan stalinisterne i det poststalinistiske Rusland havde besvær med at rumme og kontrollere former. Selv der var der hemmelige digte, der blev skrevet og udvekslet, der var undergrundslitteratur, som enten parodierede, satiriserede eller forkastede den officielle diskurs. Så vi er aldrig rigtigt holdt fangen af sprogets former. Vi kan opfinde nye former, vi kan opfinde nye betydninger, vi kan forklæde, vi kan skjule betydninger i formen.

Så det er et spørgsmål om på en eller anden måde på forhånd at vide, hvad der vil være form, og hvad der er betydning?

Ja, det kan du sige. Der er en tendens i socialvidenskaben til at prøve at slå de to ting sammen. Vi har folk som Marshall McLuhan, der siger, at mediet er budskabet. Og vi har andre, der siger, at uden ord som „jeg“ og „selv“ kan der ikke findes „jeger“ og „selv“. Jeg er træt af den slags argumenter, fordi det er den samme slags argumenter, der går på, at der ikke er nogen rigtig forskel på det sociale og det personlige eller det strukturelle og det individuelle eller agenten og strukturen. Og at det i virkeligheden kun er variationer af det samme. Så jeg er enig med dig i, at man ikke på forhånd kan vide, hvad der er form, og hvad der er betydning. Og som du også sagde, kan formen have værdier knyttet til sig. Således har man et ord som frihed, der ikke blot beskriver noget, men også evaluerer noget. Så har vi et ord som fællesskab, som kan betegnes som det, filosofen Maurice Cranston kaldte et „hurraord“ eller et „gudord“. Det *beskriver*, og det *foreskriver*. Det beskriver, og det evaluerer på samme tid. Så der er alle disse måder, hvorpå form kan blive til betydning, beskrivelse til foreskrivelse. Men det, jeg ønsker at komme bort fra, er ideen om, at vi er kontrolleret af andre menneskers forståelser. Jeg kan evaluere et ord på min egen måde. Det kan have betydning for mig, og jeg er ikke altid til fulde i stand til i mit hoved at adskille værdien af noget fra dets definition. For eksempel ønsker jeg altid at holde fast ved den positive betydning af frihed. Og jeg kan ikke forestille mig en situation, hvor jeg ville opgive dette ord, fordi jeg ikke mere kan bruge det til at beskrive det, som jeg forstår ved frihed, for det vil altid bære denne følelsesmæssige ladning for mig.

Men nogle former som fx „demokrati“ eller „Vesten“ kan virke hule?

De kan virke hule, men jeg vil personligt gerne tvivle på den hulhed. Da den øst-tyske republik beskrev sig selv som Den Tyske Demokratiske Republik, eller når Edward Said prøver at svine Vesten til gennem dets begreb orientalisme ... Sådanne eksempler giver mig lyst til at opponere mod dens slags argumenter, den slags definitioner, og sige, at der er noget, der er så vigtigt i disse værdier, at jeg vil holde fast i dem og bekæmpe dem, der sviner [værdierne] til. I det mindste

vil jeg i mit eget liv holde fast ved dem, selv når folk omkring mig ikke længere kan bruge dem uden at sætte dem i gåseøjne.

Er det det, vi oplever, når vi i antropologiske tekster i øjeblikket altid finder kultur i citationstegn?

Ja. Jeg har ikke læst de tekster, hvor folk er skræmte. I britisk antropologi er der måske stadig en tendens til at føle, at kultur er sandheden. Det behøver ikke blive metaforiseret eller ironiseret. Jeg vil mene, at jeg nok ironiserer over begrebet, når jeg underviser. Når man tager i betragtning, hvordan kultur plejede at betyde civilisation, så er det vel ironiseret.

I Diverse Worldviews in an English Village (Rapport 1993) hævder du, at der findes en overvældende tendens til at præsentere konsensus som en nødvendig basis for social interaktion. Det resulterer i kollektive symbolske systemer, der ses som „kilderne til og sikringen af meningsfuld social adfærd“. Kan vi hermed konkludere, at denne formodning simpelthen er forkert?

Det er forkert ifølge min erfaring med socialt liv og social interaktion. Og jeg tror, at det har været bekvemt for antropologien at tro på enkelhed og konsensus; det gør det lettere at forstå og at påberåbe sig sociale systemer, og det betyder, at du leder efter ét svar og ét billede. Jeg mener, at socialt liv er meget mere komplekst end som så, og for at vende tilbage til form og betydning kan den simpleste fælles form dække over en enorm og interessant, fascinerende og foranderlig kompleksitet af betydningsfuldt liv, som lever inden for det, og dette er en slags forklædning, som mennesker kan bruge taktisk. Anthony Cohen hævder, at samfund, nationer, landsbyer eller etniske grupper ofte vil præsentere et enkelt ansigt udadtil som en slags beskyttelse af sig selv, hvorimod de internt vil leve meget mere interessante, flertydige og udfordrende liv. Jeg ved, at nationer ofte vil anvende dette argument, men jeg er ikke så overbevist om, at det altid er med succes. Men hvad angår relationer, tror jeg, at det ofte er tilfældet, at vi bruger det simple, det enkle, den tilsyneladende konsensus i formen, til at udtrykke vores livsprojekter. Det er én måde, hvorpå vi kan leve sammen.

Du nævnte Kurt Vonnegut, og da du først nævnte hans begreb om de små løgne, kom jeg til at tænke på to andre forfattere: Graham Greene taler om, hvordan det er igennem venlighed og løgne, at forhold kan fortsætte, og Ivy Compton Burnett siger, at det drejer sig om forestillinger og blindhed. Min forståelse af små løgne, hvis vi kalder det det, drejer sig om, hvordan der kan være en overfladero, overfladeagtig konsensus i et forhold, uanset om forholdet er mellem elskende, landsbyboere eller medlemmer af en nation. Vi kan have en slags ro på overfladen, en slags kontraktuel overflade, som indikerer, at vi vil leve


et forventet – gensidigt forventet – slags liv. Og dette gør os i stand til at vedligeholde en enorm individualitet og flertydighed under overfladeroen.

Så det er på den måde, vi forklarer stabilitet?

Stabilitet er en slags spil, som vi spiller ved hjælp af symboler, og jeg mener, at socialvidenskaben i fortiden har forvekslet stabilitet med socialt liv. Men det er kun toppen af isbjerget. Roen er det, der er synligt over havets overflade. For at forstå virkeligheden af havets rum må man undersøge, hvordan det, der ses på overfladen, formes under overfladen.

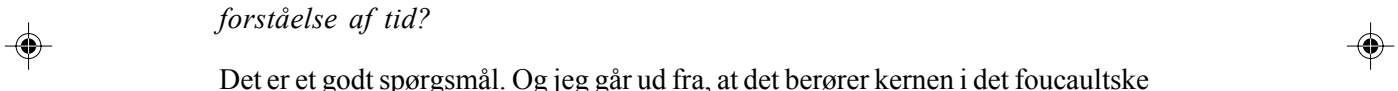
Ifølge Foucault kan vi forklare stabilitet via dens installation i subjektet i form af dispositioner over for sociale fænomener som seksualitet, moral eller forståelse af tid og sted. Sådanne processer må da ses som vigtige for forståelsen af, hvad en person er. Med andre ord, de handler om mere end blot form. Eller skal vi simpelthen forkaste de analytiske implikationer af en sådan foucaultsk tilgang?

Først er der det moralske spørgsmål. Eller en del af det er et moralsk spørgsmål. Jeg synes, det er interessant, at mange af de folk, som jeg skriver op imod, er franske eller er vokset op i et miljø, hvor der er en meget anderledes forståelse af staten i forhold til det anglosaksiske miljø, hvor staten og kirken har betydning i forhold til stabilitet, konsensus og moral. Da jeg er opvokset i et anglosaksisk miljø, er jeg ikke så overbevist om, at de eksisterer, eller at de nødvendigvis er moralske og gode. Jeg er ikke overbevist om, at stabilitet er andet end en forventning under en særlig overflade. Jeg er heller ikke sikker på, at det er noget, vi skal hige efter, altså at vi har fælles forståelser af seksualitet eller sundhed. Så jeg tror ikke, at [installationerne] findes – endsige at de burde findes. Og jeg tror ikke, at stabilitet bebor min krop, eller at jeg er indfanget af den på den måde, hvorpå den franskinspirerede filosofi vil have det. For mig, ifølge min erfaring med socialt liv, er det, der i virkeligheden sker, mere kaotisk, frit, idiosynkratisk, facetteret og modsætningsfuldt. Jeg kan ikke genkende mine erfaringer med eller opfattelser eller forskrifter for socialt liv i disse frankofile beskrivelser. Det er ikke en forventning, jeg har, og jeg møder det ikke. Og jeg er heller ikke overbevist om, at fx min seksualitet er fastholdt eller historisk eller socialt bestemt lige på den måde, som disse mennesker ønsker at skrive samfundshistorie på. Jeg vil gerne forestille mig et socialt miljø, i hvilket folk har frihed til at udtrykke sig så forskelligt, som de ønsker, i den udstrækning at det ikke går ud over andre folks forskelligheder, og at antropologi og politik og lov kan samarbejde om en forestilling om en form for socialt miljø, der vil gøre det muligt på den ene side at udvise en overfladeroen af høflighed og give mulighed for handlen. Samtidig er der






under overfladen en mangfoldighedens demokratiske vold [*democratic violence of diversity*]. Folk er altså naturligt i stand til at udleve deres versioner af seksualitet eller sundhed eller moral eller sømmelighed. De er naturligt eller via uddannelse gjort i stand til at udtrykke sig selv, så længe de ikke overtræder andre folks rettigheder til ligeledes at udtrykke sig. Og her kan der retorisk set eller set som overfladefænomen være tale om en konvention, der kan beskrives som en slags seksualitet, men det går ikke dybere end det. Man taler om engelsk hykleri på grund af en skelnen mellem, hvad der menes, der sker på overfladen, og hvad der i virkeligheden sker under overfladen. Dette er en version af frihed, hvor man har en forventning om stabilitet, men det er blot en form. Hvis du lever som et venligt og høfligt menneske på overfladen, så kan du udtrykke dig på alle mulige andre måder under overfladen. Så hykleri, det kan du kalde det, hvis du forventer, at der skal være en bestemmende forbindelse mellem form og betydning. Men, hvis du ikke forventer det, men bare siger, ok, det er en måde, hvorpå diversitet kan leves fredeligt, så ...

Hvis vi så tager et eksempel: vores tidsbegreb. Den måde, hvorpå vi opdeler vores tid i timer, dage, minutter osv. Hvordan har det påvirket os? Har det udgjort mere end en formel overflade, under hvilken vi har vores egen forståelse af tid?



Det er et godt spørgsmål. Og jeg går ud fra, at det berører kernen i det foucaultske projekt, som beskæftiger sig med måden, hvorpå mennesker bliver kontrolleret gennem en stadig finere opdeling af tid og pålægning af tidskontrol over for andre ved fx skifteholdsarbejde. Man kan tvinge folk til at komme på arbejde på bestemte tidspunkter og arbejde i et bestemt antal timer. Og jeg går ud fra, at der er noget rigtigt ved det argument. Men min version af det er, at enhver opfindelse, der er fulgt med en højnelse af civilisationen, er en mulighed, og at opdagelsen af tidsenhederne, opdagelsen af midlerne til at måle jordens alder eller udviklingsprocessen med akkuratesse er en mulighed, som kan bruges både til at holde andre folk fangne og til at befri en selv. Men ingen teknologi er determinerende. Ingen teknologi indebærer nødvendigvis, at den skal blive enten begrænsende eller frigørende. Og jeg forestiller mig, at jeg brugte tiden til at skabe mere rum i mit liv. Nogle gange føler jeg mig fastholdt i mine arbejdsrutiner, men for det meste føler jeg mig frigjort af dem; at mine arbejdsrutiner gør mig i stand til at se alt det, jeg kan gøre i løbet af en dag – alt det, jeg kan opnå.

Jeg holder meget af Virginia Woolfs tidsbegreb, hendes forsøg på at personliggøre begrebet. Hun siger fx, at vores eksistensøjeblikke – de ting, som gør os til, hvad vi er, de kan meget vel være forbigående. Nu har vi en fornemmelse af øjeblikket. Og vi kan bruge det øjeblik til at give os selv et perspektiv på vores liv.





Men hvad et øjeblik er for os, det er en personlig sag, og det har ikke nødvendigvis noget med øjeblikke af fællesskab at gøre. Nationalstaten har sine nationaldage, sine frihedsdage, mindedage. Er disse vigtige i vore liv? Måske når du får dit første barn, når du skriver dit første digt, måske når du har en eller anden slags åbenbaring; det er de øjeblikke, der skaber dit selv. Du kan deltage sammen med andre mennesker i kollektive øjeblikke, men de er betydningsløse – hvis du giver dem lov til at være det. Så vi deltager i nationalstaten og her indenfor kan vi leve liv bestående af personlig tid, hvor vi kan måle vores liv forskelligt. Tid i sig selv og vores evne til at måle den præcist og til at måle verdenshistorien eller den menneskelige kropps alder, det er store videnskabelige konventioner.

Vi ved nu fx, hvordan en 70-årig kvindes hjerte ser ud sammenlignet med en syvårig piges. Og det er en stor fordel, når det drejer sig om at vedligeholde et hjertes sundhed. Jeg ønsker ikke at gå tilbage til tiden, før vi kunne måle ting. Det er en teknologi med et enormt nyttigt potentiale. Men jeg kan bestemme mig for ikke at gå til lægen. Teknologien i sig selv er betydningsløs.

I am dynamite

Hvorfor ville du skrive I am Dynamite?



Det, jeg godt kan lide ved antropologi, eller min form for antropologi, er, at jeg ønsker at vide, hvordan jeg skal leve mit liv – jeg ønsker at vide, hvad mit liv drejer sig om. Og hvordan andre menneskers historier kan give mig indsigt heri. Og hvordan mit livs historie kan give mig indsigt i andre menneskers liv. Jeg holder af antropologien, fordi den, i det mindste i visse tilskikkelser, er åben nok, uspecialiseret nok, den er altindbefattende nok til, at vi kan tillade os at sige, at vi prøver at forstå den menneskelige kompleksitet, vi forsøger at skrive det menneskelige. Det kan man ikke gøre inden for en enkelt genre, man kan ikke gøre det inden for en enkelt disciplin. Det sociale miljøes kompleksitet, det individuelle liv, der leves parallelt med andre individuelle liv, er så komplekst, at det tager et helt liv at gøre det. Man skal ikke forvente noget enkelt eller simpelt svar, eller at svarene er lette at formidle. Så, *I am Dynamite* repræsenterer det sted, jeg befinder mig lige nu i mit liv og min antropologi. Den følger en personlig, intellektuel bane, som begyndte med *Diverse Worldviews* (1993) over *Talking Violence* (1987) og derefter manifesterede sig i *The Prose and the Passion* (1994) og så *Transcendent Individual* (1997). Og *I am Dynamite* er, hvor jeg befinder mig i dag, og er mit svar til de kritikere, der savnede begreberne magt og struktur i min fortælling om individualitet. Så hvordan kan jeg skrive om begrebet magt og inddrage begreberne omkring social struktur uden at kassere argumenter, som



jeg stadig har med mig? Hvordan kan jeg indskrive individualitet i social struktur? Hvordan kan jeg introducere et eksistentielt magtbegreb, der passer ind i begreber om det politiske, og påstå, at for at forstå, hvordan det institutionelle fungerer, er man nødt til at forstå dem, der betjener det institutionelle – det institutionelle fungerer ikke af sig selv. Struktur er ikke en ting, den eneste ting er mennesket. Og den eneste ting i socialvidenskaben er mennesket. Det tingslige er mennesket. Det sociale er et begreb, kultur er en idé. Så lad os undlade at tingsliggøre noget, som ikke eksisterer som en ting, undlade at se det som besiddende en indre kraft. Hvordan er det, at mennesker bearbejder institutionerne og giver struktur til det strukturelle? De gør det gennem deres eksistentielle magt, som nu og da manifesterer sig som politisk magt. Så *I am Dynamite* er et forsøg på at teoretisere begrebet magt og derefter at beskrive det eller se det fungere i bestemte liv. Jeg har valgt fem liv, primært for at prøve at anskueliggøre det gennem dem. Tre af dem er kendte mennesker, to andre er ukendte. En af dem, som vi allerede har talt om, er under ekstremt ugunstige forhold, nemlig Primo Levi i Auschwitz. De andre fire er mennesker, som jeg er blevet klar over, at jeg beundrede på forskellig vis. Hvad var det i deres liv, som jeg beundrede? Hvad var det, der på denne vis bragte dem sammen i min bevidsthed? Antropologi er en slags metaforisk øvelse, hvor vi bevæger os imellem folk, sociale situationer, relationer, og igennem denne bevægelse destillerer vi en form for kundskab. Denne kundskab sidder i vore bevidsthed som noget, der er kompatibelt – noget i vores erfaring med den enkelte er kompatibelt med vores erfaring med et andet menneske. Noget i vores erfaring af denne sociale situation, dette sociale miljø, er kompatibelt med noget andet. Det passer sammen. Det var en slags logik, som jeg forsøgte at bruge i min læsning af E.M. Forster og min engelske landsby i *The Prose and the Passion* (1994). Noget i disse fire liv gjorde mig i stand til at læse imellem dem og sige „der er noget, der passer sammen her“. Og det, som jeg fandt, der var kommensurabelt, var den eksistentielle kraft til at leve et bestemt livsprojekt, til at sige: „Jeg ønsker, at mit liv bliver på en bestemt måde, får en bestemt form, tager en bestemt retning.“ Så på fire meget forskellige måder stadfæstede Nietzsche, Stanley Spencer, Ben Glazer og Rachel Silverstein en idé i deres liv og gav deres liv en bestemt retning, hastighed og kraft ved at indføre et livsprojekt. Rachel Silverstein ønskede at finde en slags fuldendthed. Ved at sammenføje forskellige dele af sit liv, det israelsk-amerikanske, det moralske og det jødiske, det politiske og det jordiske, opfandt hun sin egen dialektik, sin personlige vækst, som førte hende til at blive Rachel Silverstein. Ben Glazer levede et liv opfyldt af et utroligt personligt rekreativt eventyr. Han forfulgte en slags energi i sit personlige liv, hvor han ønskede at finde hemmelighederne i Einsteins astrofysiske univers, spille på cello, bygge violiner og male og læse antropologi, når jeg viste ham noget antropologisk litteratur.

Stanley Spencer havde et slags metafysisk religiøst livssyn, som han ønskede at sætte på lærred. Det drejede sig om kærlighed og om, hvordan mennesker erkender sig selv og hinanden gennem kærlighed. Og han malede det i bibelske termer, sat i scene i den engelske landsby Cookham, hvor han var født. Friedrich Nietzsche havde sin filosofiske metafysiske vision, som han ønskede at nedskrive, men som han også udlevede igennem et kendskab til sin egen krop i bevægelse. Han forlod universitetet i Basel i en ung alder og brugte sit liv på at rejse for at erkende sit liv i bevægelse og for at skrive sit liv i bevægelse.

Så her er fire liv, der er meget forskellige i deres ydre form, men som jeg følte alle var motiverede af en slags personlig energi. De havde held til at manifestere en slags kontrol, en slags selvkontrol, over den retning, som deres liv tog, fordi de var næret af, havde energi fra, en slags personlig vision, som greb dem midt i tyngdefeltet mellem andre mennesker og de sociale strukturer. Deres energi holdt dem i deres bane. Det er det, jeg mener med selvkontrol. Og desuden var dette en god måde at leve på. Det var en slags selvstyret moralitet, som ledte dem uden om at skade andre mennesker, fordi de var interesserede i at udleve deres egne fortællinger. Jeg kan lære noget om moral af disse liv; det drejede sig om mennesker, der forfulgte deres egne projekter. Det var projekter, der ikke medførte nogen skade på andre mennesker. De var moralske forbilleder.




De var moralske forbilleder, men kunne man også sige, at de reflekterede en generel tendens ført ud i det ekstreme? En tendens, som de kunne ses som ekstreme eksempler på?

Jeg kan godt lide forestillingen om overdrivelse. Jeg mener, at antropologi er en slags overdreven social bevidsthed eller selvbevidsthed i det sociale rum. Og jeg tror, at disse mennesker havde en slags overdreven selvintensitet. Men det er en gradbøjet overdrivelse. Der findes ikke forskellige slags. I Nietzsches begreb om overmennesket er der tale om en overdrivelse, ikke om en forskel. Vi kan være vores egne overmennesker. Så det er en overdrivelse, mennesker kunne stile efter, hvis de tog sig selv alvorligt nok – hvis de gav sig selv ansvar for deres liv.

Oversat af Kirsten Rønne

Litteratur

Berkowitz, Susan G.
1984 Familism, Kinship and Sex Roles in Southern Italy: Contradictory Ideals and Real Contradictions. *Anthropological Quarterly* 57(2):83-91.

- 
- 
- 
- Bourdieu, Pierre
1991 Language and Symbolic Power. Cambridge: Harvard University Press.
1997 Socialt rum og symbolsk magt. I: M. Munk, M. Nørholm & K.A. Petersen (red.):
Sociologiens epistemologi eller sociologiens sociologi? København: Akademisk
Forlag.
- Graeber, David
2001 Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own
Dreams. New York: Palgrave.
- Rapport, Nigel
1987 Talking Violence. An Anthropological Interpretation of Conversation in the City.
St. John's, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of
Newfoundland.
1993 Diverse World-Views in an English Village. Edinburgh: Edinburgh University
Press.
1994 The Prose and the Passion. Anthropology, Literature and the Writing of E.M.
Forster. Manchester: Manchester University Press
1997 Individual Narratives. I: N. Rapport: Transcendent Individual. Towards a
Literary and Liberal Anthropology. London: Routledge.
1997 Transcendent Individual. Towards a Literary and Liberal Anthropology. London:
Routledge.
2003 I am Dynamite. An Alternative Anthropology of Power. London: Routledge.

TORSTEN KOLIND

AFVIGELSE OG PERSONOPFATTELSER

Artiklen repræsenterer et ønske om at opretholde forskelstænkningen i antropologien og hermed styrke fagets komparative element. Dette knytter an til en central diskussion i fagets teoriehistorie, hvor omdrejningspunktet har været at afklare, om vi som mennesker er forskellige, eller om vi i grunden er ens. Udlagt på en mere relevant måde omhandler diskussionen, på hvilket niveau man kan tale om forskelle. I den forbindelse er en diskussion af personopfattelser meget egnet, da vi netop her rører ved aspekter, som for mange er så dybtføjte og så tæt forbundne med det at være et menneske, at universaliseringer virker logiske og erfaringsnære. Mit postulat er dog, at selv på dette område giver det mening at tale om kulturelle og kontekstuelle forskelle. Med begrebet personer henviser jeg til de sociale konstruktioner og forestillinger, der forskellige steder er knyttet an til det at være menneske. Forestillinger, der ikke stammer fra den enkeltes indre univers, men fra det sociale, hvor meninger, symboler og forestillinger er tæt forbundne. Det kan således forestilles, at personen eller selvet udspringer af den enkelte, men en sådan forestilling vil altid være socialt genereret (Burkitt 1991).

I artiklens første del vil jeg argumentere for, at mennesket universelt kan ses som et reflekterende væsen, men at selvrefleksion – det at reflektere over sig selv som et unikt og autentisk individ – ikke kan generaliseres. Vi står således tilbage med det, der i mangel af bedre er blevet kaldt en vestlig personopfattelse, kendetegnet ved en sammenkædning af handlinger og individer og i forlængelse heraf en opfattelse af, at den enkelte person i udpræget grad selv er moralsk ansvarligt for sine handlinger. På den anden side eksisterer personopfattelser, der udfordrer denne model, hvor handlinger, snarere end personlighedsdefinerende, vurderes at være definerende for de sociale relationer og anses for at have deres

oprindelse i noget uden for den enkelte. Disse forskellige personopfattelser har fået nogle forfattere til at skelne mellem henholdsvis sociocentriske og egocentriske samfund (Shweder & Bourne 1984).


Artiklen er delt i to: Hvor diskussionen i første del foregår på et generelt niveau, vil jeg i anden del operationalisere og vise anvendeligheden af en sådan generel komparativ diskussion. Konkret vil jeg demonstrere, hvordan de opdelinger og analyseredskaber, som diskussionen af alternative personopfattelser bidrager med, er særdeles anvendelige til at forstå, hvordan forskellige samfund opfatter og ikke mindst forholder sig til det afvigende (se også Ingstad & Whyte 1995).

Afvigelsesforskningen står relativt svag i antropologien, der mangler faglige analytiske rammer til at teoretisere, tematisere og ikke mindst sammenligne fænomenet afvigelse (se dog Freilich et al. 1991; Jenkins 1998). Et fokus på divergerende personopfattelser kan fungere som en sådan rammesætning, et afsæt for en antropologisk diskussion af fænomenet afvigelse. Med afvigelse mener jeg de handlinger, der forskellige steder kategoriseres som enten moralsk uacceptable, socialt dekrediterende eller unormale (Jenkins 1998). Klassifikationer af det afvigende er således ikke knyttet til handlingen i sig selv, men til et samfunds øvrige klassifikationer (jf. Ainlay et al. 1986). Ved at fastholde et komparativt fokus, selv når det gælder personopfattelser, vil vi opdage, at forskellige samfunds opfattelser af afvigelse og deres reaktioner herpå er tæt forbundne med de forskellige måder, man opfatter personen på. Og omvendt: Reaktioner på det, der defineres som afvigende, har betydning for samfundets personopfattelse. I forlængelse heraf vil jeg i artiklen konkret skelne mellem to centrale forskelle: Om man forklarer det afvigende med henvisning til den enkelte person eller noget uden for personen, og hvorvidt man ekskluderer, eliminerer eller omkategoriserer det afvigende eller søger at integrere og normalisere det.

Personen i Vesten

At tale om én personopfattelse i Vesten er en tilnærmelse. Som jeg nedenfor vil diskutere, kan der i Vesten være flere personlighedsopfattelser på spil. Vesten er som et kulturelt og geografisk afgrænset område i sig selv mest en idé (bl.a. skabt gennem tydelige kontrasteringer til andre lignende mentalgeografiske afgrænsninger (se fx Said 1985; Todorova 1997).

Alligevel vil jeg for at opretholde et generelt komparativt perspektiv gøre brug af betegnelsen, men understrege, at jeg med begrebet vestlig personopfattelse refererer til en bestemt type opfattelse af personen. Denne opfattelse af personen er for det første kendetegnet ved en idé om, at den enkeltes identitet er en autentisk iboende størrelse, der åbenbares via personens handlinger og gennem perso-



nens sande tale om sig selv, og for det andet, ved at den enkelte tilskrives en stor grad af selvansvarlighed for at realisere netop sit indre potentiale. Jeg vil nedenfor uddybe disse to aspekter ved nogle nedslag i litteraturen. Den amerikanske sociolog Erving Goffman vil tjene som gennemgående figur, da hans analyser på en og samme tid opererer med og kritisk forholder sig til disse to aspekter ved den vestlige personlighedsopfattelse.

Goffmans feltarbejde på Shetlandsøerne i 1949 skulle have fokuseret på samfundets sociale struktur, men han blev hurtigt mere interesseret i samspillet mellem lokale og besøgende i det hotel, hvor han boede, bl.a. hotelpersonalets ageren „backstage“ i hotellets køkken. Dette studie af interaktionssituationer var tydeligvis inspirerende for hans første bog *The Presentation of Self in Everyday Life* (1971). Bogen analyserer vores rollespil i hverdagen, og hvordan de er socialt konstruerede. Den blev (og er stadig) utrolig populær både i akademiske og lægmandskredse. En årsag til dens popularitet kan findes i dens samklang med datidens voksende forbrugersamfund og den spirende individualisme, der hermed blev dyrket. I stigende grad blev identitet forbundet med forbrug og ikke produktion. Arbejdsidentitet (klasse) måtte vige for en konsumtionsbåret identitet (Featherstone 1991; Sulkunen et al. 1997). Goffmans bog kan således ses som en analyse og genspejling af den fremvoksende middelklassens øgede fokus på selvscenestættelse (Gouldner 1970).¹ En grundlæggende tese i bogen er, at der er forskel på de roller vi spiller på scenen (frontstage), og den person, vi virkelig er, og de roller, vi forbereder bag scenen (backstage). Goffmans dramaturgiske metaforer indikerer, at vi på scenen spiller en rolle, mens vi bag scenen kan slappe af og være „os selv“. Denne opdeling harmonerer med forestillingen i mange vestlige samfund om en adskillelse mellem et ægte og et uægte selv. Den, vi virkelig er inderst inde, og den, vi foregiver at være.

Den amerikanske filosof Charles Taylor (1992) anser denne idé om det ægte og autentiske selv som en moderne tanke opstået i slutningen af det 18. århundrede. Her begynder man at opfatte mennesket som udstyret med en moralsk sans, en intuition for, hvad der er rigtigt og forkert. En betragtning, der afløser en tidligere moralopfattelse, hvor det at være i kontakt med Gud eller det guddommelige mentes at være tilstrækkeligt. Centralt i den moderne autenticitetstænkning er, at imitation bandlyses, og originalitet prises. Med autenticitetsidealet gælder det om at være tro mod sig selv og udleve det, der er specielt for en selv, hvilket giver sikkerhed for originalitet. Kunstneren bliver symbolet på dette nye skabende og selv-skabende subjekt. Gennem det, kunstneren skaber, vises hans originalitet. Han er, hvad han skaber, og hans skaberværker må derfor ikke være efterligninger. De skal være unikke, da man ellers ikke er tro mod sit unikke selv. Autenticitetsidealets modstander er social konformitet. Man kan naturligvis leve i overens-

stemmelse med regler, men det er klart, at for at være tro mod sig selv skal man ikke ligge under for dem.

Et konkret eksempel på denne spænding mellem social konformitet og personlig autenticitet finder vi i antropologen Marianne Gullestads (1996) studie fra Norge af forskellige generationers selvbiograferinger. Ifølge Gullestad er der sket ændringer i selvopfattelser de sidste 50 år i Norge. Kari på 70 år voksede op i en traditionel arbejderklasse, opdraget til ansvarlighed og til at være til nytte. For Kari er det at være noget for andre, opofrende og hjælpsom, centrale egenskaber. I 1970 fik hun et nervøst sammenbrud, og terapeuten fortalte hende, at hun var: „... ‘for eftergivende’, ‘for selvopofrende’ og ‘ikke uafhængig nok’, og at hun blev nødt til at ‘lade sin vrede komme ud’ og ‘være sig selv’“ (op.cit.:29). Kari's selvbiografi udtrykker således en spænding mellem at være uafhængig på den ene side og gøre det rigtige på den anden side. Cecilia er 15 år. I hendes livshistorie er begrebet konkurrence centralt, konkurrence om succes og anerkendelse. Det samme er ideerne om uafhængighed og det at finde og realisere sig selv. Forskellen på de to illustrerer ifølge Gullestad nogle generelle værdiændringer i Norge, hvor ideen om selvet som noget, der kan findes og realiseres, er blevet central. Yderligere er der sket en ændring i den måde, værdier transmitteres. I stedet for at individet ses som en ressource for familien og andre autoriteter, er disse blevet ressourcer, ud fra hvilke individet konstruerer sig selv. De er blevet del af individets selvrefleksive identitetsskabelse.

At det ægte selv defineres netop i sin afstand eller forskel fra sociale roller, giver anledning til nogle specielle teknikker, der har til formål at forsikre andre og en selv om selvets ægthed. En sådan teknik er rolledistance, hvor man bevidst under- eller overspiller sin rolle, fx kirurgen, der fortæller vittigheder, mens han opererer, eller den voksne, der sidder nonchalant og henkastet på karrusellen, når han ledsager sit barn. Den amerikanske socialpsykolog Turner skriver:

... rolledistance viser, at man i virkeligheden ikke er den ængstelige, falske eller formbare person, som ens konformitet med en institutionel rutine ellers angiver. Rolledistance minder betydningsfulde andre om et virkeligt selv, der blot er midlertidigt skjult af ens efterlevelse af en institutionel rolle (1976:1008; min oversættelse).

Ifølge Goffman kan rolledistance ses som en teknik, hvormed vi forsikrer hinanden om, at vi kan spille de roller, den konkrete situation kræver (Goffman 1974). Hvor forsikringen består i netop at adskille rollen fra individets „agency“, der kan ses som en bevidsthed om en selvidentitet, der overskrider de enkelte roller.

Ideen om det ægte selv, eller autenticitetsidealet, som Taylor kalder det, kan spores i mange retninger. Taylor kobler fx autenticitetsidealet til nationalromantikken, mens en anden filosof, Ian Hacking (1994), mener, at ideen om mennesket

med en indre (autentisk) kerne stammer fra Freuds teori om traumet; at der er noget inden i os, som vi ikke ved, hvad er, men som ikke desto mindre har afgørende betydning for vores identitet. Og Michel Foucault (1994) genfinder kravet om autenticitet i den kristne bekendelsespraksis. Bekendelse er ifølge Foucault blevet en af Vestens primære kilder til sandhed. Vi er „blevet et bekendende dyr“ (op.cit.:67), hvor bekendelsen skaber subjektet. Han skriver:

Individet godtgjorde i lang tid sin oprigtighed med henvisning til andre og med tilkendegivelser af sine forbindelser med næsten (familie, nære venner, værger). Senere godtgjorde man individets oprigtighed med henvisning til den sande tale, det var i stand til eller forpligtet til at holde om sig selv (op.cit.:66).

Der er således blevet indført et bånd mellem den person, der taler eller handler, og det, han siger eller gør. Handlinger er blevet personlighedsdefinerende. Hermed er vi fremme ved et kerneelement i vestlig personforståelse: ideen om, at den enkelte person gennem sine handlinger selv er ansvarlig for at realisere sin autentiske selvidentitet. Det er faktisk kun ved at realisere denne, at man tilkendes personstatus.

John Shotter (1989) argumenterer i forlængelse heraf for, at der i vores samfund eksisterer implicitte regler for, hvordan man realiserer sin selvidentitet, for at den skal blive genkendt og accepteret som en sådan. Regler, der læres gennem socialiseringen. Når små børn taltales med „du“, handler det ikke kun om en information, på hvilken de kan basere deres handling. De bliver samtidig instrueret i *væren*. Vi siger fx til vores børn: „Lad være med at lave så meget støj, *du* larmer“, „Nej *jeg* gør ikke!“ Her handler det ikke kun om kommunikation, men om en måde at være på, hvor man lærer at være „sine“ handlingers ophavsmand. Vi opdrages endvidere i troen på, at der er udviklingsmæssige facts forbundet med det at være en person, hvor livet ses som bestående af faser; fra afhængighed til relativ uafhængighed, fra barndom til modenhed etc. Vi ikke alene lærer at have en livshistorie, det forventes også, at vi er vidende om den og er i stand til at tage den i betragtning, når vi handler og således bevæger os frem i livet. At have en livshistorie, at kunne redegøre for den og kontinuerligt skabe den i lyset af, hvad den var, er essentielt for det at være en normal person. Ifølge Shotter lærer vi således at være selvrealiserende individer; det er ikke noget, vi bare er.

Om moderne vestlige mennesker faktisk er blevet frisat fra traditionerne og kan skabe en sammenhængende selvidentitet ved at koordinere og sammensætte sociale identitetsudbud på en egen personlig måde (Giddens 1991), eller om dette selvrefererende og selvskabende subjekt blot er en illusion (Foucault 1982; Hacking 1986), er ligegyldigt i forhold til mit ærinde. Resultatet er det samme. Nemlig et massivt krav til moderne mennesker om selv at skabe en autentisk, sammenhængende og prestigefuld identitet. Denne idé om, at den enkelte selv er

ansvarlig for at skabe sin identitet og gøre dette ved at forholde sig til det, der er ægte inde i ham selv, virker på mange af os meget naturlig, det resonerer med vores erfaring.

Alternativer til den vestlige personopfattelse

Goffman ærgrede sig over aldrig at have lavet feltarbejde i ikke-vestlige samfund, hvilket også er en skam. Det ville have tvunget ham til at reflektere over, hvorvidt hans analyseapparat kunne universaliseres, og hermed kunne han selv have aflivet den misforståelse, at hans bog kan generaliseres til en analyse af menneskelig selv fremstilling. I stedet viser adskillige antropologiske studier, at selv fremstillinger og opfattelser af, hvad en person er, er forskellige fra kultur til kultur.

Clifford Geertz, der delte og beundrede Goffmans poetiske og forførende skrivestil, tog den dramaturgiske metafor op i sin analyse af det balinesiske samfund, og resultatet blev ganske anderledes (Geertz 1973, 1986). På Bali er der ingen backstage, intet ægte selv, der venter i kulissen. Derfor er der heller ingen skuespillere. Rollerne på scenen er alt, og stykket, der spilles, er virkeligheden. Balinesernes skræk, eller sceneskræk, som Geertz kalder det, er, at rollen ikke fremføres korrekt, og individet derfor skinner igennem. Hvilket er stik modsat rolledistancen, jeg beskrev ovenfor, hvor det gælder om at forsikre andre om, at der netop er et individ bag ved rollen. For balineserne gælder derfor, at rollen, man udlever, og stykket, der spilles, ikke afhænger af den enkelte persons ægte jeg, men af den konkrete situation og dertilhørende rolleforventninger. En af Geertz' primære forskningsinteresser var netop forskellige samfunds forskellige personopfattelser, studeret gennem de symbolske former, ved hjælp af hvilke mennesker repræsenterer sig selv for sig selv og hinanden. Ud over Bali vendte Geertz også blikket mod Marokko og Java, og på baggrund af studier herfra konkluderede han:

Den vestlige opfattelse af personen som et afgrænset, unikt, mere eller mindre integreret, motivationspræget kognitivt center, et dynamisk, følelsesmæssigt, dømmende og handlende bevidsthedscenter organiseret i et adskilt hele kontrasteret både til andre sådanne adskilte dele og deres sociale og naturlige udgangspunkter, er, hvor trøstesløst det end kan virke på os, en ret særegen idé set i relation til verdens kulturer (Geertz 1986:126; min oversættelse).

Heller ikke Lila Abu-Lughod fandt, at Goffmans dramaturgiske metaforer kunne generaliseres. I sit studie af awlad 'ali-beduinerne i Egypten (1986) viser hun eksistensen af to diskurser, gennem hvilke hendes informanter kan eksistere som personer. En offentlig æresdiskurs kendetegnet ved autonomi, styrke, uforsonlighed og aggressivitet og en privat poetisk og intim følelsesdiskurs. Men det ville

være en misforståelse at se dem afspejlende henholdsvis et uægte selv (det offentlige, hvor det gælder ære) og et ægte selv (det private, hvor man viser følelser). Der eksisterer med andre ord ikke et ægte selv, der står uden for diskurserne. Tværtimod er det kun gennem de to diskurser, at man kan være en person. Derfor gælder det for awlad 'ali:

Efterlevelse af æreskodekset og indoptagelsen af de kulturelle idealer, som er knyttet til dette kodeks, er for den enkelte ikke hul forstillelse og rollespil [som Goffman ville mene det], men en del af moralens grundvæsen (op.cit.:238; min oversættelse).

Netop forestillingen om, at der bag ved den offentlige person eksisterer et ægte selv, og i forlængelse heraf ideen om, at følelsernes univers er mere autentisk end det rationelle, må overvejende ses som en konstruktion tilhørende den vestlige personopfattelse. Dette er også, hvad Michelle Rosaldo konkluderede fra sit feltarbejde blandt ilongot-folket på Filippinerne (Rosaldo 1980, 1983, 1984). Ideen om, at mennesket skulle være delt i henholdsvis et indre, hvortil hører det spontane, de ægte følelser, det private, det unikke og det kontinuerlige, og et ydre kendetegnet ved masken, rollen og konteksten, ser hun som en vestlig dikotomi. Hos ilongot ses en persons karakter eller særpræg mindre som et resultat af hans natur eller livshistorie og mere som et resultat af den sociale situation, han befinder sig i her og nu. Som hos balineserne er det de situationsbundne sociale roller, der er identitetsgivende. Livets tildragelser kan præge den enkeltes „hjerte“ og forandre det, men det er ikke det, der interesserer ilongot mest. Personbeskrivelser og biografier er sjældne, ligesom man heller ikke forholder sig til den enkeltes strategier, motivation og intention for at handle. Folk kan være tvetungede og, som Rosaldo skriver, „låne deres tunger“ til grupper, som de kun støtter formelt i offentlige sammenhænge”. Men de kan ikke, fortsætter hun, „modtage gaver som ‘betaling’ for ‘deres hjerters vrede’ og derefter påstå, at et simpelt ritual er utilstrækkeligt i forhold til at ophæve følelser, som vedvarer med at være stærkfølte“ (Rosaldo 1984:146). Der eksisterer således ikke nødvendigvis en adskillelse mellem folks handlinger og fremstillinger og selvet. Den dybeste følelse af, hvem man er (selv om allerede denne formulering henviser til ideen om et indre ægte selv), gives hos ilongot i ens handlinger i sociale meningsuniverser, som hos os ofte ville blive set som tilhørende skuespillerens verden.

Geertz', Abu-Lughods og Rosaldos studier viser, at ikke alle personopfattelser kan modelleres efter en vestlig model, hvor man skelner mellem et ægte og et uægte selv, og hvor den enkeltes identitet ses som stammende fra et indre autentisk univers. Mange andre etnografer har gjort lignende observationer. Allerede i 1938 påpegede Marcel Mauss (2004 [1938]), at forestillingen om selvet som givet i bevidstheden er fejlagtig og naiv. I hans evolutionistiske forklaringsramme

beskrives selvets opkomsthistorie som gående igennem en række stadier, dog uden at have nået et endeligt leje. Pointen er dog ikke til at tage fejl af: Den vestlige idé om selvet er relativ og ikke universel.² K.E. Read (1967) hævdede, at gahuka-gama-folket i Papua Ny Guinea ikke adskilte individet fra den sociale kontekst, individet tildeltes, og således ingen indre moralsk værdi havde ud over dets konkrete situationsbundne status.




Marilyn Strathern (1990) argumenterer for, at melanesiske samfund er gavegivningssamfund. I vestlige varesamfund ses det enkelte individ som ophavsmand til handlinger, hvorfor varer og selvet også menes at tilhøre den enkelte. Modsat hersker der i de melanesiske kulturer en relationstænkning, hvor målet med at give gaver er at bekræfte eller forandre sociale relationer, samtidig med at det er de sociale relationer, der angiver ens gavegivningsforpligtelser. Selvet samt gaverne tilhører udvekslingsuniverset, ikke den enkelte. Videre har André Iteanu (1988) vist, at personen – også i Melanesien – ikke tillægges ontologisk væren i vestlig forstand. Personens identitet er i stedet defineret gennem rituelt skabte sociale relationer. Det er positionen i et givet ritual, der bestemmer personens forpligtelser og relationelle identitet. Disse relationsbundne identiteter kan vare ved ud over selve det ritual, der har skabt dem, men de falmer hurtigt. Endelig i denne korte opremsning har vi Dumonts (1980) klassiske studie af det hierarkiske system i Indien, hvor han beskriver identitet som givet via ens placering i det hierarkiske system og derfra udspringende forpligtelser og roller.

Tilsammen eksisterer der således en mængde antropologiske vidnesbyrd om, at de mest centrale dele af det, vi forbinder med personen, er afhængige af den meningsgivende kontekst. Den mest grundlæggende forskel består i, hvorvidt mennesker anser personlig identitet som hidrørende fra den enkeltes moralske habitus eller fra sociale relationer. Denne skelnen har fået nogle til i generaliserende termer at skelne mellem henholdsvis sociocentriske og egocentriske samfund (Shweder & Bourne 1984).

Universalisme versus kulturrelativisme

Den kulturrelativistiske forestilling om, at den vestlige opfattelse af personen er særegen, og de mange antropologiske analyser, der i forlængelse heraf har påvist eksistensen af helt andre måder at tænke forholdet mellem person og samfund på, har affødt en del kritik (se fx Cohen 1994a; Harris 1989; Hollan 1992; Holland & Kipnis 1994; Murray 1993; Spiro 1993; Sökefeld 1999). Denne kritik vil jeg forholde mig til i det følgende, netop fordi jeg ønsker at opretholde disse forskelle i tænkning.

Det første kritikpunkt går på, at personopfattelser ikke uproblematisk kan



knyttes til geografiske områder, men at der ofte inden for samme område er forskellige personopfattelser på spil, hvilket jeg finder relevant. Det andet kritikpunkt søger at universalisere det, jeg her kalder en vestlig personopfattelse. Denne indvending finder jeg forfejlet, i og med at der ikke skelnes tilstrækkeligt mellem refleksion og selvrefleksion. Refleksion kan universaliseres som et menneskeligt særtræk, mens selvrefleksionen er mere kulturspecifik. Så selv når man tager højde for eksisterende indvendinger, mener jeg, at vi ved at operere med forskellige typer af personopfattelser står tilbage med et stærkt komparativt redskab, der kan bruges til fx at forstå opfattelser af og strategier i forhold til det afvigende.

Den første kritik påpeger, at det, i det omfang der eksisterer forskellige personopfattelser, kun har lidt med en opdeling mellem samfund og geografiske områder at gøre. Forskellen mellem sociocentriske og egocentriske selv findes i lige så stor grad inden for samfund som mellem dem. Holland og Kipnis (1994) viser fx gennem deres studie af amerikaneres forhold til flovhed og skam, at de er tydeligt sociocentriske og ikke kun i skyldens (egocentrismens) univers. Ligesom Hollan (1992) i visse sammenhænge finder eksistensen af et uafhængigt, autonomt selv blandt de ellers „sociocentriske“ indonesiske torajaer. Forskelle i personopfattelser inden for samme samfund ser vi også udspillet mellem generationerne i Gullestads analyse fra Norge beskrevet ovenfor. Man kan endda føre denne forskel i personopfattelser inden for samme samfund videre og se det selvrefleksive autenticitetssøgende subjekt ikke som et vestligt fænomen, men som et klassefænomen, hvor visse grupper og individer har mere tid, rum og flere ressourcer end andre til i større grad at realisere sig selv (Burkitt 1994; May & Cooper 1995). Forskellige personopfattelser er således på spil på samme tid i Vesten og uden for Vesten, endvidere findes sociocentriske og egocentriske personopfattelser ikke i deres rene former, men i mange forskellige variationer, varierende mellem dette kontinuums to yderpoler (se fx Humphrey 1997).


Et andet kritikpunkt har været, at de kulturelrelativistiske antropologiske analyser af „de andres“ personopfattelse bygger på et stereotyp billede, der reducerer „de andres“ personopfattelser til blot at være en modsætning til det, antropologer ser som en vestlig personopfattelse. En sådan konstruktion af „de andre“ er udtryk for og manifesterer et hegemonisk forhold mellem Vesten og resten, hvor „de andre“ kun har analytisk værdi ved ikke at være som „os“. Det ikke-vestlige selv beskrives således som afhængigt, ude af stand til refleksivt at adskille sig fra andre, skelne individ fra rolle eller forfølge egne mål. Problemet er, som fx Sökefeld (1999) ser det, at antropologiens „andre“ nægtes et selv i det hele taget ved at nægtes et vestligt selv. Man bør derfor skifte strategi og som udgangspunkt mene, at alle mennesker har en evne til selvrefleksivt at adskille sig selv fra det sociale, og ifølge Cohen (1994) bør antropologer i stigende grad fokusere på de

måder, folk reflekterer over sig selv på. Sat på spidsen handler andre samfunds divergerende personopfattelser (divergerende fra en vestlig) simpelthen om, hævdes det, at antropologer ikke ordentligt har undersøgt den selvrefleksive evne, som mennesket besidder.

Denne kritik argumenterer således for en universel model for menneskelig selvrefleksion. Der er dog to problemer, man kan løbe ind i, i et sådant forsøg. Harris (1989) forsøger at forstå konkrete og kulturspecifikke fænomener, men anvender kategorier, der stammer fra en vestlig diskurs i sit forsøg på at formulere en universel begrebsdefinition af henholdsvis individ, selv og person. Andre steder eksisterer opdelingen mellem person, individ og selv ikke eller i hvert fald ikke på samme måde, og den er heller ikke så konsistent i Vesten som antaget (Søkefeld 1999). Logisk set bliver det derfor problematisk at beskrive andres emiske personopfattelser gennem sådanne „universelle“ etiske kategorier.

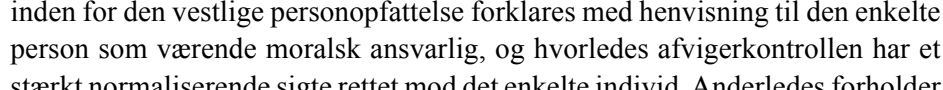
Der er et andet problem forbundet med den universalistiske måde at opfatte selvet på. Det drejer sig om forholdet mellem refleksion og selvrefleksion. Evnen til at reflektere er universel og stammer fra den sociale interaktion, det er ikke en metafysisk størrelse. Refleksion er internaliseret sprogliggjort handlingserfaring. Refleksion er at kunne reagere på egne mulige handlinger, som andre (socialiteten) ville have gjort det. At reflektere er derfor at tale med andre, blot gør man det inde i sig selv (Mead 1967). Selvrefleksion er derimod at reflektere over sig selv og sin person, dvs. ikke over mulige konsekvenser af egne handlinger, men over hvem man er, hvad man er, og hvordan man er det. Kritikken af de kulturelrelativistiske analyser af personopfattelser har undertiden blandet disse to aspekter sammen (og hermed underkendt den historiske konstruktion af en vestlig måde at tænke selvet på, se fx Heller et al. 1986). En sådan sammenblanding ses fx tydeligt i Cohens bog *Self Consciousness* (1994a). Hans mission er – som andre praksisantropologers op gennem 90'erne – et opgør med den deterministiske strukturteknik, han mener har præget antropologien. Antropologer har i for høj grad fokuseret på sociale strukturer på bekostning af den kreative handlende aktør, der skaber, drager nytte af og forandrer disse strukturer. Dette er et teoretisk projekt. Udsagnet er klart: Mennesket er i stand til at reflektere over de strukturelle rammer, det lever inden for. Men denne refleksion sidestiller han med selvrefleksion, der jo handler om et kulturspecifikt aspekt, at reflektere over selvet. Cohen skriver:

I stedet for en deduktiv bevægelse fra samfund til individ, hvorfor ikke induktivt [...] fra individ til samfund? I stedet for fx at anskue selvet som en miniatюреkopi af samfundet, kunne vi starte med at rette opmærksomheden mod de måder, hvorpå mennesker *reflekterer over sig selv* (op.cit.:29; min fremhævelse og oversættelse).



Evnen til at reflektere bliver hos Cohen til måder at reflektere over sig selv på. Jeg mener derimod, at det giver mening at sige, at selvet ikke er et refleksivt projekt hos fx balineserne, ilongot eller awlad 'ali. Det enkelte menneske har ikke ansvaret for at skabe en sammenhængende autentisk og prestigefuld selv-identitet. Samtidig er disse mennesker fuldt ud i stand til at forholde sig til, dvs. reflektere over, centrale aspekter i deres kultur. Selvet er blot ikke så centralt. På samme måde som vi ikke skal konstruerer „den anden“ gennem en negation af egne værdier, skal vi passe på ikke at universalisere en vestligt (middelklasse)-konstruktion, i dette tilfælde ideen om det autentiske, selvansvarlige og selvreflekterende subjekt.

Afvigelse



I denne del af artiklen vil jeg anvende den komparative analytiske ramme, jeg har opstillet. Ved at stille skarpt på forskellige typer personopfattelser kan vi begrebsliggøre og forstå de forskellige måder at opfatte og definere det afvigende på samt de lige så forskellige strategier at omgås eller eliminere det afvigende på. Jeg vil i det følgende gennem udvalgte casestudier vise, hvordan det afvigende inden for den vestlige personopfattelse forklares med henvisning til den enkelte person som værende moralsk ansvarlig, og hvorledes afvigerkontrollen har et stærkt normaliserende sigte rettet mod det enkelte individ. Anderledes forholder det sig med ikke-vestlige personopfattelser, hvor det afvigende forklares med noget uden for personen, og hvor der eksisterer ekskluderende eller omkategoriserende afvigerstrategier. Vægten i analysen vil ligge på mit eget empiriske materiale fra feltarbejde blandt nyligt løsladte i Oslo og en undersøgelse blandt stofmisbrugere i Danmark.

Afvigelse og ikke-vestlige personopfattelser: Omkategorisering

Der findes – i modsætning til i sociologien – ikke mange studier af afvigelse i antropologien. Som Freilich et al. (1991) bemærkede i deres redigerede bog *Deviance. Anthropological Perspectives* skyldes dette blandt andet, at antropologien kæmper imod en myte om, at de samfund, som de studerer, er primitive, uciviliserede og eksotiske. Svaret er derfor at repræsentere dem som logiske og endnu mere ordnede, end de er, og folks praksis som ekstra meningsfuld. Derfor er der ofte ikke „plads“ til at studere afvigelse, det uregelmæssige og det, der falder udenfor. I det følgende vil jeg præsentere resultaterne fra nogle af de få antropologiske studier, der eksplicit har fokuseret på afvigelse, hvor fokus delvis

også har været på disse samfunds personopfattelser.

Selbys studie (1974) af zapotec i Mexico skildrer det, man kunne kalde et sociocentrisk samfund og dets måder at omgås det afvigende på, fx psykisk syge. Zapotec har kun et meget sparsomt udviklet begrebsapparat for det, vi vil kalde psykisk syge. Faktisk er folk ikke så interesserede i „fænomenet“. Det bliver typisk forklaret med, at den pågældende person har mødt en overnaturlig ånd, der har stjålet hans sjæl. Zapotec har ikke udviklet særlige måder at omgås disse „skøre“ mennesker på. De spiser, drikker og socialiserer sammen med alle andre. Det, der derimod bliver opfattet som usædvanligt, er folk, der ikke har ordentlige sociale relationer til den gruppe, de tilhører. Disse bliver opfattet som ikke helt menneskelige, på samme måde som vi i Vesten ofte opfatter psykisk syge (se fx Herman 1998; Isdal 1993). Folk, der ikke behandler deres børn, kone, naboer eller slægt på en passende måde, bliver moralsk fordømt. Og som Selby skriver, ville løsningen for disse mennesker ikke være en konsultation hos en psykiater, der kunne grave i deres indre, men hos en sociolog, der kunne sætte orden i deres sociale relationer. Zapotec er i forlængelse heraf ikke så interesseret i andres hensigter og motiver og mener ikke, det er en fordel at kende hinanden godt. Denne „manglende“ interesse skyldes ikke, at folk er afstumpede, men at de ikke anser en sådan viden for interessant. Det interessante er samfundet, de sociale roller, og hvorvidt man lever op til de forpligtelser, man har, formedelst sin rolle.

Dette „manglende“ fokus på menneskelige motiver har stor betydning for rehabiliteringen af folk, der har begået moralsk stigmatiserende handlinger. Rehabilitering består, i modsætning til vestlig strafferetstænkning, ikke i, at lovovertræderen skal betale for sin synd, men i at fjerne selve forbrydelsen. En slags kollektivt hukommelsestab, hvor folk nægter, at der har fundet en forbrydelse sted i det hele taget. Selby beretter om dengang, han startede sit feltarbejde i en landsby, hvor der nogle år forinden havde fundet to mord sted. Tre år senere var der ingen mordere i landsbyen. Ikke fordi de to mænd, der havde begået mordet, var emigreret, men fordi de var blevet „unlabeled“,³ omkategoriseret. Efter at være blevet dømt og have afsonet et par år i et distriktsfængsel var de vendt tilbage til landsbyen og havde langsomt genetableret deres sociale relationer. Omkategoriseringen spredte sig fra personernes husstand til deres nære omgangskreds og naboer og til hele landsbyen. Logikken blandt zapotec er:

Man kan ikke tolerere mordere i sin nære omgangskreds. Hvis man indgår i en udvekslingsrelation med en person og dermed indlemmer ham i den gruppe af mennesker 'hvis liv er tæt relateret til mig', så kan man næppe anse ham for en morder (Selby 1974:65; min oversættelse).

Efter at være vendt tilbage havde den ene af de omtalte personer opnået en vig-

tig politisk position i landsbyen. Han var ikke længere en morder. De fleste mennesker (undtagen den myrdedes slægt) ville ikke engang indrømme, at han havde begået mordet. Han var således blevet rehabiliteret, ikke gennem soning, men ved at genopbygge sine sociale relationer og gennem en samfundsmæssig omkategorisering.

Tankegangen minder om den, vi fandt blandt ilongot (se ovenfor). Heller ikke her mener man, at afvigelse, sygdom eller sindssyge siger noget om den enkelte persons karakter eller værdi. Og den enkeltes personlige historie bliver ikke bragt i spil i forsøget på at forklare sådanne afvigende handlinger. Forklaringen søges uden for den enkeltes selv. Åndelige kræfter kan gøre en person vild, få afgrøderne til at fejle, eller „tage hjertet ud af ens krop“ (Rosaldo 1983:147). Straf påføres i forlængelse heraf ikke, for at den straffede skal bøde for sin fejl, men er udtryk for og en udveksling af den vrede, som en given handling har udløst. En betaling, eller det, vi ville kalde straf, kan gøre handlinger ugjorte, u-gøre dem. Ilongot føler heller ikke personlig skam over eventuelle afvigende handlinger. Skammen opleves derimod, når samfundets egalitaritetsideal trues. Skammen handler således ikke om at forhindre, straffe eller disciplinere individuelle følelser i den enkelte person som i Vesten (Braithwaite 1993), men om at undgå situationer, der kan ødelægge sociale relationer. Skammen tilhører situationer, ikke personer.

Fra Borneo viser Nicolaisen (1995), at afvigelse ikke relaterer sig til personlige eller fysiske egenskaber og følgelig ikke en persons personlighed eller sjæl. Fysisk handikappede – der i Vesten diskrimineres og ses som ikke helt menneskelige, fordi deres kroppe ikke lever op til idealer om den normale krop (se fx Davis 1995; Murphy 1990) – bliver blandt punan bah anset som fuldt menneskelige, så længe de kan etablere de vigtige sociale relationer (specielt at producere afkom), gennem hvilke man definerer sin menneskelighed. Det afvigende eller det anormale handler ikke om den enkeltes individuelle evner, da identiteten gives gennem ens slægtskabsrelationer. Det afvigende er fx hekse, der antages at eksistere uden for det sociale; deres position som ikke-personer eksisterer netop i kraft af deres manglende sociale relationer (se også Strathern 1997).

Umiddelbart kan det virke, som om jeg tegner et lidt romantisk billede af de ædle vildes omgang med det afvigende (jf. Edgerton 1992). Man skal dog være klar over, at hammeren ofte falder desto hårdere, når den falder, i mange af de samfund, der tolererer stor grad af „blød“ afvigelse. Bliver man udstødt, kan konsekvenserne være voldsomme. Hekse bliver slået ihjel, børn, der menes at være halvt mennesker, halvt ånder, dræbes, og ofte udstødes eller elimineres det, der ikke defineres som menneskeligt. Enten ved at fjerne det eller ved at sætte det uden for det sociale (se fx Malinowski 1961 [1926]; Nicolaisen 1995; Rose 1991; Scheper-Hughes 1992). Ganske anderledes end de integrerende og norma-

liserende strategier, der anvendes over for det afvigende i mange vestlige samfund (se nedenfor).


Dette er også delvis konklusionen på Raybecks (1991) generaliseringer over, hvordan henholdsvis „large-scale social units“ og „small-scale social units“ (komplekse og mindre komplekse samfund) reagerer på afvigelse: Jo større et samfund er, jo mere anonym den enkelte er og jo større værdikompleksitet der eksisterer, desto oftere er man tilbøjelig til at stemple personer som afvigende. I mindre komplekse samfund med en informationsrig social kontekst, hvor man har stor grad af viden om hver enkelt og hans sociale roller, vil en stemping ofte ikke bibringe ekstra viden om den enkelte. Deraf følger, at „blød afvigelse“ (ibid.) accepteres i langt større grad. Endvidere kan man ofte i „small-scale“-samfund ikke på samme måde tillade sig at stemple andre som afvigende. Man er ganske enkelt mere afhængig af hinanden og de systemer af rettigheder og forpligtelser, man er indvævet i (se også Christie 1982a). Konsekvensen er, at den „bløde“ afvigelse i mange andre samfund blot er én informationskilde blandt andre. Om lidt skal vi se, at den „bløde“ afvigelse i Vesten ofte menes at være ganske bestemmende for den enkeltes identitet,

Ovenstående eksempler på forskellige opfattelser af det afvigende og de forskellige strategier, man iværksætter heroverfor, kan forstås i lyset af kendetegnene ved ikke-vestlige personopfattelser. Handling og person er ikke knyttet til hinanden, og afvigende handlinger siger derfor ikke noget om personen. I stedet henviser de til noget uden for den enkelte. Derfor giver det heller ikke mening at straffe personen; enten omkategoriseres han, eller også elimineres han. Der er således intet ønske om at lave om på den enkelte ved at forbedre, opdrage eller normalisere ham, netop fordi den enkelte person ikke anses for at have en indre kerne, der kan justeres. Ganske anderledes forholder det sig, når det drejer sig om afvigelse inden for den vestlige personopfattelse

Den vestlige personopfattelse og afvigelse: Normalisering

Jeg vil i artiklens sidste del give eksempler på, hvordan afvigelse opfattes i Vesten, skitsere nogle af de strategier, vi har udviklet til at omgås det afvigende, og relatere disse til den vestlige personopfattelse.

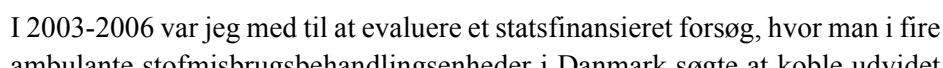
Overordnet for mange af de måder, vi omgås det afvigende på, er normaliseringstanken. Både forestillingen om det normale og ønsket om at normalisere det afvigende er kulturspecifikke. Det normale skylder sin opkomst til statistikken, der i løbet af det 18. århundrede begyndte at operere med gennemsnittet som noget faktisk eksisterende. Specielt inden for økonomi, statsstyring og sygdomsforskning opstod den moralske kobling af gennemsnit (det, der er) med mål (det,



der bør være). Før det var verdens orden gudgiven, men med statistikkens gennembrud og forestillingen om gennemsnittet opstod ideen om, at verden havde sin egen orden (et „er“), og i forlængelse heraf, at mennesket kunne influere og justere på denne orden (et „bør“). Med ét ord: normalisere (Hacking 1990).

Normaliseringsstrategier i forhold til den sociale krop har vi set med eugenikken og socialbiologien, specielt i starten af det 20. århundrede (Bauman 1994; Davis 1995). I forhold til den individuelle krop har vi diverse medicinske projekter rettet mod fx homoseksuelle og evnesvage (Horn 1995; Kirkebæk 2001; Urla & Terry 1995). Normaliseringstanken adskiller sig fra de strategier, jeg skitserede i forrige afsnit. Her tolererede man en god del „blød“ afvigelse, mens det afvigende, der ikke kunne integreres i samfundsordenen, blev udskilt eller elimineret. Med normaliseringstanken integreres det afvigende i samfundsordenen, men samtidig opstår projektet om at gøre det afvigende normalt, at normalisere det. Mit første eksempel beskriver en sådan normaliseringsstrategi. Samtidig vil vi se, hvordan de to centrale idealer knyttet til vestlig personopfattelse, autenticitet og selvansvarlighed, kommer i spil i disse normaliseringsstrategier.


Empowerment




I 2003-2006 var jeg med til at evaluere et statsfinansieret forsøg, hvor man i fire ambulante stofmisbrugsbehandlingsenheder i Danmark søgte at koble udvidet psykosocial støtte til traditionel metadonbehandling (Asmussen & Kolind 2005). Forsøget viste gode resultater: En del klienter oplevede en mere tillidsfuld og respektfuld behandling, end de var vant til (Kolind 2007b), og deres generelle psykiske og sociale belastningsgrad blev reduceret (Pedersen 2005). Det interessante i denne artikels sammenhæng er dog nogle af de socialfaglige behandlingsteknikker, man anvendte i forsøget på at hjælpe stofmisbrugerne. De afspejler tydeligt det blik, man i vores samfund ofte har på det afvigende/afvigeren.

Den ene teknik var brugerinddragelse, og den anden var brug af handleplaner. Begge teknikker er udtryk for *empowerment*tankegangen, der er en fremherskende ideologi inden for det sociale behandlingsområde. Empowerment handler om at bemærte det enkelte individ ved at få ham eller hende til at erkende egne problemfelter og dernæst aktivt at forholde sig hertil (Andersen 2003; Cruikshank 1999). Socialarbejderen skal således hjælpe klienten til at hjælpe sig selv ved at få den enkelte til at forholde sig til sig selv og sin situation. Empowermenttankegang adskiller sig fra tidligere tiders socialarbejde, hvor det var socialarbejderen, der var den forandrende kraft, hvis job det var at tilpasse rette ydelser til rette problemer (Villadsen 2004).

Brugerinddragelsen i forsøgsprojekterne bestod blandt andet i afholdelsen af






fællesmøder, hvor brugerne var moralsk forpligtede til at deltage og give deres besyv med om fx udflugter, fællesspisning, omgangsform i projektet og lokaleindretning. Møderne var ofte tyndt besat, mødeformen kaotisk, mange møder blev ikke afholdt, og tit blev der ikke taget egentlige beslutninger, og hvis der blev, blev de ofte ikke ført ud i livet. Det var således tydeligt, at det vigtigste aspekt ved brugermøderne ikke var deres beslutningskompetence, men deres opdragende og normaliserende sigte. Gennem møderne skulle klienterne lære at beherske en demokratisk mødeform (ikke afbryde, ikke møde stærkt påvirkede, lade andre repræsentere deres synspunkter etc.). De skulle lære at præsentere individuelle synspunkter på specifikke måder, og de skulle lære at tage aktivt del i egen behandling, herunder organiseringen af den institution, der havde til opgave at tilbyde behandling. Kort sagt skulle de lære, at for at behandlingen skulle fungere, måtte den enkelte selv forholde sig aktivt til de rammer, inden for hvilken behandlingen skulle foregå, vel at mærke ved brug af teknikker, der for mange krævede en stor grad af selvjustits, selvdisciplinering og selvnormalisering. Dette indirekte mål, hvor den enkelte klient selv aktivt skulle deltage i egen normalisering, afspejlede sig også konkret i den terminologi, nogle af behandlingsinstitutionerne anvendte. Alle institutionerne tilbød et værested, men nogle af dem omdøbte disse til *aktivitetssteder* for herved netop at understrege det aktive, deltagende og udviklende element.



En anden teknik var brugen af handleplaner, som den enkelte klient udfylder sammen med en behandler og/eller en kommunal sagsbehandler. Handleplanerne, der alle er skåret over samme læst, kan på mange måder ses som et selvudviklingsværktøj. Først er der i handleplanen en social anamnese (klientens sociale sygehistorie), dernæst opregnes problemfelter, både som behandleren og klienten ser dem. Herefter nedskrives løsningsforslag på udvalgte problemer, og endelig afgøres det, hvem der har ansvaret for at løse de forskellige problemer (socialarbejder eller klient). Elementer i en handleplan kunne fx være: X er gangbesværet og ønsker en invalideknallert, dette prøver socialarbejderen at skaffe. X er ukonstruktiv, truende eller deltager ikke tilfredsstillende i det sociale samvær i behandlingsinstitutionen, dette er klientens problem og følgelig hans ansvar at rette op på. Til sidst underskrives handleplanerne, så de antager en kontraktmæssig form. Handleplanerne kan således ses som kontrakter, der tydeligt kobler problemer og afvigende adfærd med konkrete subjekter. Klienterne lærer, at *de* har problemerne. Samtidig forpligter handleplanerne den enkelte klient til aktivt at *forholde sig* til *egne* problemer.


Med handleplanerne har vi en konkret teknik, der tydeligt afspejler koblingen mellem personopfattelse og afvigelse i Vesten. Handleplaner har som mål at lære den enkelte klient at være selvreflekterende, de kobler handlinger til personer,



og de disciplinerer den enkelte til selv at tage ansvaret for løsningen af *egne* problemer. Jeg vil ikke her vurdere etikken i disse teknikker. Blot vil jeg nævne, at de klienter, der ikke magter eller ønsker at deltage i sådanne empowermentstrategier, ofte bliver yderligere marginaliserede, netop fordi der ikke eksisterer andre behandlingstilbud, som kan samle dem op. Ofte er det de mest belastede stofmisbrugere, der ikke magter at inddrage sig, forholde sig til egne problemer på de angivne måder og aktivt tage del i behandlingsinstitutionens organisering.


De ovenfor beskrevne normaliseringsteknikker afspejler en generel tendens i det sociale arbejde mange steder i Vesten, hvor man, samtidig med at man ønsker at hjælpe den enkelte, opdrager ham eller hende til at kunne fungere og se sig selv som et moderne, selvrefererende (autenticitetssøgende) og selvansvarligt subjekt, hvilket også har fået nogle til at kalde det en subtil form for magtudøvelse (fx Cohen 1994b; Cruikshank 1999; Dean 1999; Foucault 1991a; Järvinen & Mik-Meyer 2003).


Kriminalitet og straf



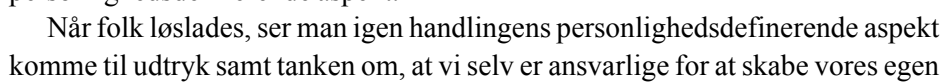
Det andet eksempel handler om kriminalitet og straf. Det viser, hvordan handlinger og specielt afvigende handlinger i Vesten er stærkt personlighedsdefinerende og klæber til den selvidentitet, det enkelte selv ses som ansvarlig for at udvikle og pleje, modsat persontænkningen i de ikke-vestlige samfund, hvor handlinger bliver knyttet til sociale kontekster. Endvidere vil jeg som en pendant til ovenstående eksempel beskrive en hverdagsbaseret og uformel normaliseringsstrategi.

I Vesten refererer kriminelle handlinger til en væsentlig sandhed om personen. Man er, hvad man gør. Som den norske fængselspræst Paul Leer-Salvesen skriver, fortæller begrebet *gerningsmand* „historien om en tænkning, hvor det på afgørende vis er muligt at ræsonnere baglæns, fra synd til synder, fra forbrydelse til forbryder“ (Leer-Salvesen 1991:3). I vores retssale er denne kobling mellem forbrydelse og person meget tydelig. I forhold til afgørelse af skyld og udmåling af straf er den vigtigste målestok således at afgøre, i hvilken grad lovovertræderen *ville* sin handling (Schaanning 1996). Hele ideen med den efterfølgende straf er at ramme denne (onde) vilje eller indre kerne, som vi mener eksisterer inde i den person, vi har koblet til handlingen. Fængselsstraffen (den straffeform, vi i Vesten gør mest brug af) har således ikke til hensigt at reetablere eller reparere sociale relationer, men derimod at placere individuel skyld eller ansvar, straffe denne skyld eller dette ansvar gennem en straf af personen, og endelig har vi en idé om, at vi hermed kan forbedre eller normalisere lovovertræderen (Christie 1982b; Smith 2003). Videre må man forstå, at frihedsberøvelsen for at kunne fungere som straf kræver, at den personlige frihed er højt skattet. Når man i dagens fængsler





ikke længere benytter fysisk afstraffelse, hænger det ikke sammen med en stigende humanisering af samfundet. Fængslets hovedformål er stadig at straffe ved at påføre pine. Det skyldes i stedet, at den individuelle frihed og kravet om at realisere sin egen autentiske identitet har stadig større værdi. Den individuelle friheds straffemæssige værdi er ganske enkelt steget (Kolind 2003). Vores fængsler må derfor ses som kulturspecifikke institutioner, der hænger tæt sammen med vores personopfattelse, men med mere end det, for den måde, vi reagerer på afvigelse på, er samtidig med til at skabe vores personopfattelse. Man kan mene, at fængselsstraffen er en reaktion på en kriminel handling, men man kan også samtidig se fængslet som faktisk producerende den kriminelle person, som straffen er møntet på. Det er fx Foucaults argument (1991b), at fængslets objektiverende praksisser skaber det kriminelle subjekt. Ovennævnte Leer-Salvesen foretog en interviewundersøgelse med 13 mordere i norske fængsler (1991). Af denne fremgik, at det, der fyldte mest i de indsatte tid i fængslet, var at forene sig med det, de havde gjort (og lære, at de havde gjort det). Den vestlige persontænkning bliver sat på spidsen i denne situation, hvor man netop skal forene sig med at være et „monster“, som en indsat udtrykte det. Ingen af interviewpersonerne mente fx, at den sociale sammenhæng, mordet var begået i, kunne fjerne handlingens personlighedsdefinerende aspekt.



Når folk løslades, ser man igen handlingens personlighedsdefinerende aspekt komme til udtryk samt tanken om, at vi selv er ansvarlige for at skabe vores egen unikke identitet. I 1996 lavede jeg et feltstudie af norske løsladte med fokus på, hvordan de oplevede tiden efter løsladelsen (Kolind 1997, 1999). Ved løsladelsen fandt der ingen omkategorisering sted (som vi så hos fx zapotec). Hverken på det officielle plan eller i hverdagen. Der var ingen overgangsritualer, der markerede, at den person, der kom ud ad fængselsporten, var en anden end den, der var gået ind. I forhold til de løsladtes hverdagsagtige sociale relationer – arbejdsgivere, familiemedlemmer og tidligere venner – erfarede de løsladte et specielt dilemma. De oplevede, at deres tidligere kriminelle identitet klæbede til deres person, samtidig med at de mødte et stærkt krav fra omgivelserne om, at de skulle være normale. Et dilemma, jeg kaldte „den betingede accept“, og som gav sig udslag i, at den løsladte på den ene side ikke kunne referere til de forhold, der i for stor grad associerede til det afvigende ved hans identitet. På den anden side kunne han heller ikke „spille“ alt for normal, da det ville være en normalitet, de normale ikke kunne understøtte.⁴ For eksempel havde nogle svært ved at sige nej til overarbejde eller bede om lønforhøjelse, da de følte, at de skulle være taknemmelige for i det hele taget at have jobbet. På den anden side ønskede man på arbejdspladsen ikke at høre om den løsladtes fængselsophold (hverken positive erfaringer eller problemer forbundet hermed), da det nu burde være et overstået

kapitel. Den betingede accept kan ses som en hverdagsbaseret normaliseringsstrategi, der kan generaliseres til andre situationer, hvor normale og afvigere interagerer (Goffman 1974; Hecksher 2006; Murphy & Irwin 1992). En strategi, der tydeligt afspejler vores vestlige personopfattelse, hvor realiseringen af en autentisk identitet, herunder en ikke-afvigende identitet, er ens eget ansvar. For eksempel oplevede de løsladte, der ikke magtede at spille deres rolle i den betingede accepts normaliseringsprojekt, og som fx i stigende grad omgikkes andre tidligere straffede, at omgivelserne opfattede det som noget, de selv havde valgt, og at det derfor var deres egen skyld. De kunne have valgt anderledes: De kunne have realiseret en anden identitet.

Konklusion

Intentionen med artiklen har været at rammesætte et antropologisk fokus på fænomenet afvigelse med udgangspunkt i en diskussion af forskellige personopfattelser. Det har været min påstand, at personopfattelse, opfattelse af afvigelse samt reaktioner herpå er tæt forbundne. Den antropologiske afvigelsesforskning mangler stadig generelle analytiske rammer, inden for hvilke diskussioner, sammenligninger og teoriudvikling kan foregå. Ved at bruge forskel i personopfattelser som en komparativ ramme kan vi begynde at forstå nogle af de så forskellige opfattelser af afvigelse, som den antropologiske litteratur byder på, samt de ofte modsatrettede reaktioner, forskellige samfund gør brug af. I alle samfund kan afvigelse knyttes an til klassificering af verden. Forskellen er, at i Vesten placeres det afvigende samt forklaringen og ansvaret herfor ofte i det enkelte menneske, der selv anses som moralsk ansvarligt for at skabe en autentisk identitet. I de andre samfund, jeg har refereret til, eksisterer det afvigende uden for den enkelte – i det guddommelige eller i de sociale relationer. Dette afspejler sig i de teknikker, hvormed man omgås det afvigende. I samfund med en udpræget ikke-vestlig personopfattelse accepteres en god del „blød“ afvigelse, mens det virkeligt afvigende søges elimineret eller omkategoriseret. Hvorimod man i samfund kendetegnet ved en vestlig personopfattelse ønsker at integrere det afvigende gennem at normalisere, opdrage og kontrollere det. Dette sker ved hjælp af teknikker, som den enkelte person i stigende grad selv er ansvarlig for at udføre.

Pointen er ikke at dømme den ene model bedre end den anden, men at vise og fremhæve disse forskelle for herved kritisk at kunne reflektere over det afvigendes status samt de teknikker, der benyttes i omgangen med det afvigende.

Noter

1. Goffmans bog har dog teoretiske aspirationer, der rækker videre. Den kan ses som en af de brikker, der sammen med hans andre bøger udgør hans analyse af interaktionsordenen (Kolind 2007a).
2. Se Carrithers et al. (1985) for en række bidrag, der i Mauss' fodspor sporer det vestlige selvs historie.
3. Selby henviser hermed til den labelingsteori eller stempelingsteori, der var meget populær, da han skrev sin bog i 70'erne. Beckers bog *Outsider* (1963) havde inspireret mange sociologer. Tesen var, at stemplingen (labeling) af en forbryder har en nærmest selvopfyldende funktion, samt at stemplet hænger ved som en „master status“. Selby argumenterer i forlængelse af Becker for eksistensen blandt zapotec af en ekstrem grad af labeling, dvs. (om)kategoriseringens skabende effekt.
4. Med normale henviser jeg her til de personer, der i interaktionen med den løsladte ikke ser sig selv eller af andre bliver set på som afvigere.

Litteratur




- Abu-Lughod, Lila
1986 Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley: University of California Press.
- Ainlay, Stephen, Gaylene Becker & Lerita Coleman
1986 The Dilemma of Difference. A Multidisciplinary View of Stigma. London: Plenum Press.
- Andersen, Niels Åkerstrøm
2003 Borgerens kontraktliggørelse. København: Hans Reitzels Forlag.
- Asmussen, Vibeke & Torsten Kolind
2005 Udvidet psykosocial indsats i metadonbehandling. Resultater fra en kvalitativ evaluering af fire metadonforsøgsprojekter. Århus: Center for Rusmiddelforskning.
- Bauman, Zygmunt
1994 Modernitet og Holocaust. København: Hans Reitzels Forlag.
- Becker, Howard S.
1963 Outsiders. New York: The Free Press.
- Braithwaite, John
1993 Shame and Modernity. The British Journal of Criminology 33(1):1-18.
- Burkitt, Ian
1991 Social Selves: Theories of the Social Formation of Personality. London: Sage Publications.
1994 The Shifting Concept of the Self. History of the Human Sciences 7(2):7-26.
- Carrithers, Michael, Steven Collins & Steven Lukes (eds.)
1985 The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.

- Christie, Nils
 1982a Hvor tett et samfunn? Oslo: Universitetsforlaget.
 1982b Pinens begrensning. Oslo: Universitetsforlaget.
- Cohen, Anthony P.
 1994a Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity. London: Routledge.
- Cohen, Stanley
 1994b Den sociale kontrolls nye former. Kriminalitet, straf og klassifisering. København: Hans Reitzels Forlag.
- Cruikshank, Barbara
 1999 The Will to Empower. Democratic Citizens and other Subjects. London: Cornell University Press.
- Davis, Lennard
 1995 Enforcing Normalcy. Disability, Deafness, and the Body. London: Verso.
- Dean, Mitchell
 1999 Governmentality. Power and Rule in Modern Society. London: Sage.
- Dumont, Lois
 1980 Homo Hieararchicus. The Caste System and Its Implications. Chicago: The University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile
 2003 [1938] The Normal and the Pathological. I: P.A. Adler & P. Adler (eds.): Constructions of Deviance. Social Power, Context, and Interaction. London: Thomson Wadsworth.
- Edgerton, Robert B.
 1992 Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony. New York: Free Press.
- Featherstone, Mike
 1991 Consumer Culture & Postmodernism. London: Sage Publications.
- Foucault, Michael
 1982 The Subject and Power. I: L. Dreyfus & P. Rabinow (eds.): Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton: Harvester Press.
 1991a Governmentality. I: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.): The Foucault Effect. Studies in Governmentality. Chicago: University of Chicago Press.
 1991b Discipline and Punish: The Birth of the Prison. London: Penguin.
 1994 Viljen til viden. København: Det lille Forlag.
- Freilich, Morris, Douglas Raybeck & Joel Savishinsky
 1991 Deviance. Anthropological Perspectives. London: Bergin & Garvey.
- Geertz, Clifford
 1973 Person, Time, and Conduct in Bali. I: C. Geertz: The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
 1986 From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding. I: C. Geertz: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books.

- Giddens, Anthony
1991 Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age.
 Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erwing
1971 The Presentation of Self in Everyday Life. Harmondsworth: Penguin.
1974 Stigma. Notes of the Management of Spoiled Identity. Harmondsworth: Penguin
 Books.
- Gouldner, Alvin
1970 The Coming Crisis of Western Sociology. New York: Basic Books.
- Gullestad, Marianne
1996 From Obedience to Negotiation. Dilemmas in the Transmission of Value between
 the Generations in Norway. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*
 2(1):25-42.
- Hacking, Ian
1986 The Making of People. I: T. Heller, M. Sosna & D. Wellbery (eds.):
 Reconstructing Individualism. Stanford: Stanford University Press.
1990 The Taming of Chance. Cambridge: Cambridge University Press.
1994 Memoro-politics, Trauma and the Soul. *History of the Human Sciences*
 7(2):29-52.
- Harris, Grace Gredys
1989 Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis.
 American Anthropologist 91:599-612.
- Hecksher, Dorte
2006 Tidligere misbruges fortællinger. Identitet, forandring og strategier.
 Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Heller, Thomas, Morton Sosna & David E. Wellbery
1986 Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western
 Thought. Stanford: Stanford University Press.
- Herman, Nancy J.
1998 Resistance among Ex-psychiatric Patients. Expressive and Instrumental Rituals.
 Journal of Contemporary Ethnography 26(4):426-49.
- Hollan, Douglas
1992 Cross-Cultural Differences in the Self. *Journal of Anthropological Research*
 48(4):283-300.
- Holland, Dorothy & Andrew Kipnis
1994 Metaphors for Embarrassment and Stories of Exposure: The Not-So-Egocentric
 Self in American Culture. *Ethnos* 22(3):316-42.
- Horn, David
1995 The Norm Which is Not One. Reading the Female Body in Lombroso's
 Anthropology. I: J. Terry & J. Urla (eds.): *Deviant Bodies. Critical Perspectives*
 on Difference in Science and Popular Culture. Indiana: Indiana University Press.
- Humphrey, Caroline
1997 Exemplars and Rules. Aspect of the Discourse of Moralities in Mongolia. I: S.
 Howel (ed.): *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge.

- Ingstad, Benedicte & Susan Reynolds Whyte
1995 Disability and Culture. London: University of California Press.
- Isdal, Per Johan
1993 Grepet om hjernen. Fra lobotomiens historie. Oslo: Aschehoug.
- Iteanu, André
1988 The Concept of the Person and the Ritual System: An Orokaiwa View. *Man* (N.S.) 25:35-53.
- Jenkins, Richard
1998 From Criminology to Anthropology? Identity, Morality, and Normality in the Social Construction of Deviance. I: S. Holdaway & P. Rock: Thinking about Criminology. London: UCL Press.
- Järvinen, Margareta & Nanna Mik-Meyer
2003 At skabe en klient. Institutionelle identiteter i socialt arbejde. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kirkebæk, Birgit
2001 Normaliseringsperiode. Holte: SocPol.
- Kolind, Torsten
1997 Løsladtes dilemma: Skal man være ærlig? *Jordens Folk* 32(4):3-9.
1999 Den betingede accept. Løsladtes identitetsproblemer i mødet med den 'normale' verden. *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskab* 86(1):44-62.
2003 Tid som straf. I: J. Bjonness & A. Ostenfeld-Rosenthal (red.): Spor af tid. Antropologiske perspektiver. Århus: Aarhus Universitet.
2007a Erving Manual Goffman: Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. 1961. I: O. Høiris (red.): Antropologiske mesterværker. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
2007b Form or Content. The Application of User Perspectives in Treatment Research. *Drugs: Education, Prevention & Policy* 14(3):261-75.
- Leer-Salvesen, Paul
1991 Menneske og straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk. Oslo: Universitetsforlaget.
- Malinowski, Bronislaw
1961 [1926] *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mauss, Marcel
2004 [1938] *Kropp og person: to essays*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- May, Carl & Andrew Cooper
1995 Personal Identity and Social Change: Some Theoretical Considerations. *Acta Sociologica* 38:75-85.
- Mead, George Herbert
1967 *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist*. Chicago: Chicago University Press.
- Murphy, Robert
1990 *The Body Silent*. New York: Norton.

- Murphy, Sheila & Jeanette Irwin
1992 'Living with the Dirty Secret': Problems of Disclosure for Methadone Maintenance Clients. *Journal of Psychoactive Drugs* 24(3):257-64.
- Murray, D.W.
1993 What Is the Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume. *Ethnos* 21(1):3-23.
- Nicolaisen, Ida
1995 Persons and Nonpersons: Disability and Personhood among the Punan Bah of Central Borneo. I: B. Ingstad & S.R. Whyte *Disability and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Pedersen, Mads Uffe
2005 Heroinafhængige i metadonbehandling. Den medicinske og psykosociale indsats. Århus: Center for Rusmiddelforskning, Aarhus Universitet.
- Raybeck, Douglas
1991 Hard Versus Soft Deviance: Anthropology and Labeling Theory. I: M. Freilich, D. Raybeck & J. Savishinsky (eds.): *Deviance. Anthropological Perspectives*. London: Bergin & Garvey.
- Read, K.E.
1967 Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama. I: J. Middleton (ed.): *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*. Austin: University of Texas Press.
- Rosaldo, Michelle
1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
1983 The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self. *Ethos* 11(3):135-51.
1984 Toward an Anthropology of Self and Feeling. I: R. Shweder & R. Levine *Culture (eds.): Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Laurel
1991 Swaziland: Witchcraft and Deviance. I: M. Freilich, D. Raybeck & J. Savishinsky (eds.): *Deviance. Anthropological Perspectives*. London: Bergin & Garvey.
- Said, Edward
1985 *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Scheper-Hughes, Nancy
1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Northeast Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Schaanning, Espen
1996 Strafferettens sjel. *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskab* 83:266-79.
- Selby, Henry
1974 Zapotec Deviance. *The Convergence of Folk and Modern Sociology*. Texas: University of Texas Press.
- Seljestad, Lars Ove
1997 Arbeidsløyse som ressurs. Nye vegar til arbeid og identitet. Oslo: Det Norske Samlaget.

- 
- 
- 
- Shotter, John
1989 Social Accountability and the Social Construction of 'you'. I: J. Shotter & K. Gergen (eds.): Texts of Identity. London: Sage Publications.
- Shweder, Richard og Edmund Bourne
1984 Does the Concept of the Person Vary Cross-culturally? I: R. Shweder & R. Levine (eds.): Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Peter Scharff
2003 Moralske hospitaler. Det moderne fængselsvæsens gennembrud 1770-1870. København: Forum.
- Spiro, Melford
1993 Is the Western Concept of the Celf 'Peculiar' within the Context of World Cultures? Ethnos 21:107-53.
- Strathern, Marilyn
1990 The Gender of the GSift. Berkeley: University of California Press.
1997 Double standards. I: S. Howel (ed.): The Ethnography of Moralities. London: Routledge.
- Sulkunen, Pekka, John Holmwood, Hilary Radner & Gerhard Shultze
1997 Constructing the New Consumer Society. New York: St. Martin's Press.
- Sökefeld, Martin
1999 Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. Current Anthropology 40(4):417-47.
- Taylor, Charles
1992 The Ethics of Authenticity. Cambridge: Harvard University Press.
- Todorova, Maria
1997 Imagining the Balkans. New York: Oxford University Press.
- Turner, Ralph
1976 The Real Self: From Institution to Impulse. American Journal of Sociology 81(5):989-1016.
- Urla, Jacqueline & Jennifer Terry
1995 Deviant Bodies. Indianapolis: Indiana University Press.
- Villadsen, Kasper
2004 Det sociale arbejdes genealogi. Om kampen for at gøre fattige og udstødte til frie mennesker. København: Hans Reitzels Forlag.



KASPAR VILLADSEN

SKABELSEN AF DET MODERNE SUBJEKT

Magt og subjektivitet hos Weber, Elias og Foucault


Vi mener i hvert fald, at legemet, det adlyder ingen andre love end dets egen fysiologi, og at det unddrager sig historien. Endnu en fejltagelse; legemet er fanget i en række styreformer, som tildanner det; det har altid været udsat for arbejdsrytmer, for hvile, for fester; det beruses af gifte – fødevarer eller værdier, kostvaner eller moralpåbud mellem hinanden [...]. Historien er ‘virkelig’ i samme udstrækning, som den indfører det diskontinuerte i selve vor væren (Foucault 2001:69).

Det har været et centralt anliggende i antropologisk forskning at udfordre det moderne menneskes selvforståelse af sin egen kulturform som overlegen, universel og essentielt „humanistisk“. Ved at stille vestlig kultur i kontrast til fremmede kulturer er vores forståelse af rationalitet, modernitet, udvikling, den vestlige kulturs suverænitæt m.v. blevet sat under pres. Dette kritiske arbejde har også søgt at udfordre forestillingen om „det autonome individs“ universalitet, og en række bidrag har argumenteret for, at dette er en moderne vestlig eller eurocentrisk konstruktion (bl.a. Taylor 1989; La Fontaine 1985; Comaroff & Comaroff 2001). Det er en kritik af forestillingen om individet som en selv-omsluttet, selv-bestemmende og selv-transparent størrelse, der blandt andet kan spores tilbage til Durkheims begreb „individkulten“, det moderne samfunds rituelle fejring af individets helliggjorte autonomi. En række antropologiske, etnografiske og sociologiske bidrag har vist, hvordan bestemte persontyper, subjekter eller roller opstår og reproduceres i specifikke sociale praksisser og institutioner (bl.a. Mauss 1985; Mead 1934; Goffman 1962). Hermed stilles der indirekte spørgsmålstejn ved fundamentale kategorier, som det moderne samfund bruger i sin selvbeskrivelse, såsom personlig autonomi, frihed, rettigheder, interesser, suverænitæt og selvrealisering.

Den kritiske historiske sociologi kan siges at have et parallelt projekt, og her tillader jeg mig i første omgang at sammenstille en række beslægtede tænkere

Tidsskriftet Antropologi nr. 55, 2007

85



som foreslået af blandt andet Szokolczai (2000) og Krieken (2003). Det drejer sig om Max Weber, Nobert Elias og Michel Foucault, som alle har bidraget til at udfordre vores forestilling om det moderne, autonome individ ved hjælp af historien. Her er det ikke den kulturelle fremmedhed, som bruges som kritisk modbillede, men påvisningen af, hvordan fundamentale kategorier såsom rationalitet, fornuft og individualitet er opstået historisk ud af „lidet ærværdige“ institutioner, magtkampe og tilfældigheder. Mens antropologer har vist kontingensen og det ikke-universelle i vores moderne kultur ved at beskrive „det fremmede“ – enten i andre lande og kulturer eller i form af alternative livsformer i vestlige samfund – bruger disse historiske sociologer historiens fremmedhed til at ryste forestillingen om det autonome individ og dets „frisatte“ rationalitet.

I moderne historieskrivning har det været almindeligt at tilskrive opkomsten af frie og autonome individer oplysningen, frisættelsen fra standshierarkier, sekulariseringen, etableringen af et frit marked og af en „borgerlig offentlighed“. Ud af disse moderne institutioner skulle et individ med en „frisat“ fornuft have fået lov til at træde frem. I kontrast til denne oplysningsbegejstrede historieskrivning står oplysningskritikere, som nægter at tale om en „frisættelse“ og i stedet hævder, at det moderne individ ikke selv er ophav til dets rationalitet. I stedet for at bruge historien til at bekræfte os i vores naturliggjorte selvbeskrivelser bruger de historien til at fremvise det ofte problematiske historiske ophav til moderne begreber om humanisme, autonomi, individualitet, selvbevidsthed og fornuft. Artiklen vil vise, hvordan den kritiske historiske sociologis „fremmedgørende“ effekt i forhold til vores kulturelle selvforståelse er parallel med den antropologiske relativisering gennem kulturel komparation og kontrastering. Begge stiller de grundlæggende spørgsmål ved vores begreb om det autonome individ, men via forskellige veje.

Weber, Elias og Foucault sammen?

Denne artikel vil for det første vise, hvordan Weber, Elias og Foucault sammen kan belyse forestillingen om det autonome individ. Den vil vise, hvordan de tre hver især kan læses som forskellige bidrag til en kritisk arkæologi over det moderne subjekt – som historiseres og hermed bliver en kontingent størrelse. Vi skal videre se, at Weber, Elias og Foucault på forskellig vis destabiliserer og decenterer det autonome individ ved i deres substantielle analyser at angribe forskellige aspekter af dets rationalitet. For det andet vil artiklen diskutere analysestrategisk, hvordan vi kan bedrive historisk dekonstruktion af individ og rationalitet. Her vil artiklen nuancere begrebet om kritisk historisk sociologi ved at betone de forskelle, som adskiller de tre tænkeres historiske kritik, herunder især forskellen mellem en historisk *sociologi* (hos Weber og Elias) og den *genealogiske analyse* (hos

Foucault). Det bliver her klart, at den historiske opløsning af det autonome individ udspringer af forskellige traditioner og tjener forskellige formål hos de tre. Lad os dog først se på lighedspunkterne mellem Weber, Elias og Foucault.

For det første anlægger Weber, Elias og Foucault alle en mere eller mindre ekspliciteret modernitetskritik, idet de har undersøgt de „uærværdige“ institutioner og former for social orden, hvorfra det frie, autonome individ er opstået. De benytter alle et kritisk greb, som påviser, hvordan det moderne, rationelle, udspringer af, eller viderefører, elementer fra det førmoderne og irrationelle. Hermed fremviser deres analyser *ubekvemme kontinuiteter* for den oplysningshistorie, som hævder et radikalt brud mellem det, vi betragter som det uoplyste, traditionelle og religiøse på den ene side, og det oplyste, moderne og sekulariserede på den anden. Mens oplysningstænkere har fremhævet, hvordan frie, autonome borgere er opstået i kraft af deres frisættelse fra stand, kirke, tradition og uvidenhed, har de tre vendt blikket mod disciplinerende og lukkede institutioner. Weber har interesseret sig for religiøse sekter, Elias for de europæiske „hofsamfund“ og Foucault for disciplinære institutioner såsom fængsler, galehuse, skoler og hospitaler. De interesserer sig således alle for, hvad man med Goffman kunne kalde „totale institutioner“.

For det andet er Weber, Elias og Foucault fælles om at gennemføre ophavsanalyse af det moderne subjekt og dets rationalitet. De arbejder alle ud fra en *genealogisk* metode, som søger at opspore de historiske elementer, som indgår i det, der senere kommer til at fremstå som naturligt og universelt. Foucault har mest eksplicit formuleret denne strategi, men den fælles inspiration fra Nietzsche betyder, at også Webers og Elias' undersøgelser fremviser genealogiske træk. Historiske fænomener må opløses i deres konstituerende elementer og processer, og dette gælder også for det moderne individ. Hos Weber betragtes subjektet som formet i kraft af „etiske praksisser“ for livsførelse, hos Elias som indlejret i „sociale figurationer“, og hos Foucault opløses subjektet i genealogisk aflæselige magt-viden-regimer. Alle tre tager de som udgangspunkt, at overgangen fra det traditionelle til det moderne samfund medfører, at selvet bliver objekt for en intensiveret skeptisk refleksion, styring og selvstyring. De er således fælles om at beskrive, hvordan der samme med det moderne samfund opstår en særlig mennesketype, som i en ny forstand *objektiverer* sig selv – hvad enten det er som udøver af verdsliggjort kaldsarbejde, som objekt for civiliseret selvovervågning eller som genstand for disciplinære interventioner og videnskabelige diskurser.

Endelig er der, for det tredje, hos Weber, Elias og Foucault en stærk betoning af magt, når de iagttager det moderne subjekt og dets opkomst. Når subjekter formes i kraft af historiske praksisser og ved at indgå i sociale relationer, er magten altid til stede. I Webers sociologi er udgangspunktet, at magt og magtbårne

interesser er en uadskillelig del af social handling. Individet indgår altid i social samhandlen med forskellige ressourcer og har hermed forskellige muligheder for at „sætte sin vilje igennem trods den andens modstand“. Hos Elias er magten også på spil, når mennesker indgår i gensidige afhængighedsrelationer – de såkaldte figurationer. Disse udgør relativt træge strukturer af sociale relationer, som dog holdes i bevægelse af kampen om fordeling af status og ressourcer mellem de involverede aktører. Og i Foucaults analytik får magten en produktiv og allestedsnærværende karakter – den er til stede i vores viden, i vores relation til hinanden og i vores relation til os selv, idet spørgsmålet er, hvordan viden, magt og subjektivitet forbindes.

Hvis de tre teoretikere er fælles om en historisk decentring af det autonome individ, gør de det imidlertid med forskelligt fokus. Hos Weber retter interessen sig især mod fremkomsten af *det moderne rationelle (økonomiske) subjekt*, og hvilken rolle religion spiller i denne proces. Hos Elias er fokus især på dannelsen af, hvad vi kan kalde *det civiliserede, selvovervågende menneske*, og han tildele her livsbetingelserne i de tidlige europæiske hofsamfund en afgørende rolle. Og hos Foucault udfoldes problematikken i form af en række genealogier over forskellige aspekter ved *det moderne menneskes erfaring af sig selv*, blandt andet hvordan teknologisk-diskursive strategier har sat skel mellem galskab/fornuft, afvigelse/norm og seksualitet/perversion. Vi skal i det følgende kort se på Webers, Elias' og Foucaults mest indflydelsesrige værker, nemlig Webers *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Elias' *The Court Society* og *Civilising Process* samt Foucaults *Overvågning og straf*, for at diskutere, hvordan de kan bidrage til at belyse vores tematik. Dernæst foretager artiklen en diskussion af, hvad det vil sige at bedrive historisk dekonstruktion af det autonome individ, og overvejer styrker og svagheder i de tre teoretikers tilgange. Vi skal i de følgende afsnit se, hvordan Weber, Elias og Foucault alle kan læses som modernitetskritikere, der udpeger „ubekvemme kontinuiteter“.

Max Webers „store“ modernitetskritik

Der har været givet forskellige bud på, hvad der udgør Webers centrale anliggende. Nogle hævder, at det primære tema er de historisk kulturelle betingelser for den vestlige kapitalismes opkomst, og at Webers arbejde først og fremmest skal forstås i relation til striden mellem modstridende økonomiske skoler i hans samtid (Collins 2000; Bild 1989). På linje med samtidige tyske økonomihistorikere kritiserede Weber de neoliberale økonomer for at anskue det frie marked og den rationelle markedsaktør som ahistoriske fænomener. De plæderede i stedet for nødvendigheden af at identificere de sociale institutioner og betingelser, der afgjorde,

hvorvidt og i hvilken forstand et marked overhovedet kunne opstå. Webers interesse for det sociale historiske grundlag for kapitalismens opkomst kan læses i dette lys. Collins erklærer ligefrem: „Hele hans sociologi er i en vis forstand ikke andet end økonomiens institutionelle del, der gør sig fri som et selvstændigt videnskabsfelt“ (Collins 2000: 46).

En alternativ Weber-læsning hævder derimod – bemærkelsesværdigt for vores nærværende tema – at hans egentlige anliggende er spørgsmålet om, hvilken mennesketype der vil opstå ud af bestemte sociale ordener (se bl.a. Hennis 1983; Mommsen 1987). Når Weber analyserer sociale institutioner, sker det ifølge Hennis altid med udgangspunkt i den samme overvejelse: Hvilken type menneske har størst chance for at opstå ud af disse institutioner? Jeg vil her abonnere på den sidstnævnte læsning, som kan finde støtte hos Weber selv. I en interessant passage siger Weber, at hans hovedinteresse i *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* ikke var kapitalismens udbredelse, men den „menneskelighed“, som blev frembragt af kombinationen af religiøse og økonomiske faktorer: „Det var ikke den ekspansive fremvækst af kapitalismen, som udgjorde *kernen* i min interesse, men udviklingen af den menneskelighed, som blev frembragt i kraft af sammentræffet mellem religiøse og økonomisk betingede faktorer“ (Weber i Hennis 1983:148).¹

I denne tolkning er Webers religionssociologiske undersøgelser og mere generelle sociologi altså ikke centreret om rationalisering som sådan eller om kapitalismens udbredelse i sig selv, men snarere om, hvilken *personlighedstype* der fremmes af bestemte sociale ordener. Mommsen (1987:39) fremhæver på linje hermed, at det ikke er nogen tilfældighed, når Weber understreger, at enhver sociologi i sidste instans må placere individet som det centrale referencepunkt for sin fortolkning og analyse. Således kan vi sige, at Webers sociologi ikke blot ønsker at tage sit udgangspunkt i en fortolkning af individers subjektive menings-tilskrivning, men desuden – og måske vigtigere – sætter sig som opgave at afdække bestemte personlighedstypers historisk-institutionelle formationsbetingelser.

Hvorvidt Weber har rationaliseringsprocessen som sit centrale tema eller dannelsen af særlige personlighedstyper, skal dog næppe afgøres ved et enten-eller. Tværtimod kan man læse de to temaer som to sider af samme problematik, nemlig spørgsmålet om, hvilke begrænsninger og muligheder „den moderne vesterlandske kultur“ rummer for skabelsen af autonome og etisk ansvarlige individer. For at blive i stand til at besvare dette spørgsmål gennemfører Weber en rekonstruktion af den særlige vestlige rationalismes tilblivelseshistorie, som sammenlignes med andre kulturers udvikling. Jeg vil i lyset af denne Weber-læsning først se på Webers essay *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. Dette essay er ofte blevet læst som en analyse af, hvordan den protestantiske etik virker ind på

rationaliseringen af det økonomiske liv og hermed som et bidrag til diskussionen om kapitalismens opkomst. I denne sammenhæng vil jeg imidlertid betone, hvordan teksten indgår i Webers overvejelser om skabelsen af det moderne subjekt og vilkårene for at være menneske i det moderne samfund.

Den måske mest overraskende og afgørende pointe i *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* er påvisningen af en positiv forbindelse mellem askese og berigelse – eller endnu mere generelt – påvisningen af, hvordan moderne rationalitet vokser ud af institutionaliseringen af asketiske praksisser. Dette genealogiske fokus på askesen optræder først hos Nietzsche (1999, 3. afh.), og Szakolczai fremhæver, at Weber anvender Nietzsches genealogiske tilgang længe før Foucault (Szakolczai 2000:109). I Webers opkomstanalyse af „den kapitalistiske ånd“ udpeges to genealogiske løbebaner, nemlig den religiøse askese og de kapitalistiske teknikker. Det første element er det overraskende, som optager det meste af *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, mens det andet allerede var beskrevet af andre historikere. Man bør overveje, skriver Weber, „om ikke hele modsætningen mellem verdensfremmedhed, askese og kirkelig fromhed på den ene side og deltagelse i det kapitalistiske erhvervsliv på den anden burde ophæves og tværtimod forvandles til et indre slægtskab“ (Weber 1995:22).

Lad os i dette lys kort se på Webers analyse i *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* og den modernitetsanalyse, som kan udledes heraf. En indgang til dette essay er det modsætningspar, som Weber andetsteds opstiller mellem på den ene side den aktive askese, der virker verdenstransformerende, „en Guds bestemt *handlen* som Guds værktøj“, og på den anden side „mystikkens kontemplative frelses*besiddelse*“ (Weber 2003c:325). Den aktive askese kommer til udtryk ved en rationel udformning af tilværelsen, hvor man handler i og *på* verden i et verdsligt kald, mens mystikken derimod former sig som en radikal flugt fra verden i form af kontemplation. Protestantismen er idealtypisk kendetegnet ved netop *den aktive askese*, hvis krav om selvkontrol og selvfornægtelse utilsigtet medfører en rationaliseret livsførelse og de heraf følgende moderne eksistensbetingelser.

Weber bruger Jean Calvins prædestinationslære til at opstille en ideotype for den protestantiske etik: Gud har kun udvalgt et fåtal til frelsen, men han har ikke fundet det for godt at meddele hvem. Den psykologiske usikkerhed, som fulgte af den manglende vished, søgte calvinisterne især at imødegå ved at indskærpe utrætteligt kaldsarbejde som middel til at opnå denne vished: „Den ‘helliges’ liv var udelukkende rettet mod et overjordisk mål, nemlig saligheden, men netop derfor var det i sit dennesidige forløb helt igennem rationaliseret og behersket af det altovervejende synspunkt: at øge Guds ry på jorden“ (Weber 1995:77). Prædestinationslæren afstedkom på denne måde et aktivt program for livsførelse baseret på systematisk selvkontrol og selvfornægtelse.

Webers pointe er nu, at der sker en udspreddning af kaldsetikken, som medfører en transformation af samfundslivet. Rationaliseringen af livsførelsen vandrer ud i det verdslige hverdagsliv, som den begynder at gennemtrænge: „Denne særlige livsstil, forskellig fra den „naturlige“, blev afkrævet de hellige på religiøst grundlag, og den udspillede sig – og det er det mest afgørende – ikke længere uden for verden i munkefællesskabet, men *inden for* verden og dens ordninger“ (op.cit.:102). Det afgørende er imidlertid, at der bliver tale om en verdsliggjort kaldsetik, som i stigende grad mangler sin værdimæssige begrundelse. De religiøse værdier dør ud, men den „ejendommelige pligt til sin gerning“ lever videre som et inderliggjort program for livsførelsen: „Puritaneren *ville* være kaldsmenneske – vi er *nødt* til at være det“ (op.cit.:121).

I Webers analyse antager den frie, ikke-religiøse og oplyste handlen, som skulle karakterisere det moderne samfund, nu en tvangsmæssig, religiøs og ureflekteret karakter. Den moderne rationalitet viser sig at være funderet i religion og bliver i denne forstand irrationel. Hermed sættes Webers egne kategorier og distinktioner under pres. Det bliver svært at opretholde et klart skel mellem det religiøse og det sekulære, mellem det irrationelle og det rationelle, mellem tradition og modernitet. På denne måde kan *Den protestantiske etik* læses som en kritisk dekonstruktion af oplysningsfortællingen og dens kategorier. Påstanden om en bevægelse fra tradition, vane, religiøsitet og overtro mod modernitet, refleksion og oplyst fornuft sættes på spil. I stedet vises, hvordan religion som en art rutineret ufornuft er dybt indlejret i den sekulariserede modernitet.

Den protestantiske etik kan også læses som et led i Webers diagnose af eksistensbetingelserne i det moderne, uddifferentierede samfund. Bogen beskriver, hvordan økonomien så at sige løsriver sig fra sin religiøse fundering, idet de praksisser og meningssystemer, som skaber den rationelle kapitalisme, ikke længere reproduceres med reference til religiøse værdier. Økonomien bliver i stedet en selvkørende, rationaliseret „værdisfære“. Weber hævder andre steder, at der med det moderne samfund udspaltes en række sådanne værdisfærer: økonomi, politik, videnskab, religion, æstetik og erotik. Religionen ophører med at levere endegyldige begrundelser, og verden kommer til at bestå af sideordnede værdisfærer, som står „i uløselig kamp med hinanden“ (Weber 2003b:202).

Weber er her inspireret af Nietzsches diagnose af modernitetens vilkår, hvor det moderne menneske efter Guds død må give afkald på alle moralske, teologiske, filosofiske eller historiske a priori for i stedet hengive sig til kontingente og stridende fortolkninger. På den ene side indebærer moderniteten altså diskontinuitet. På den anden side fremhæver Weber, med inspiration fra Nietzsche, en kontinuitet mellem kristendommens vilje til sandhed² og det moderne samfunds krav om rationel beherskelse af såvel den indre som den ydre natur. Kristendommens

etos udmønter sig i en uafviselig sandhedssøgen og krav om rationel verdensbeher- skelse og kommer hermed på paradoksal vis til at bidrage til affortryllelse og sekularisering af verden: „Og ikke blot den teoretiske tænkning, der berøvede verden dens magi, men netop også den religiøse etiks forsøg på at rationalisere verden førte i denne retning“ (Weber 2003c:355). I sidste ende kommer den vilje til sandhed, som udsprang af kristendommen, til i sin konsekvens at underminere religiøse begrundelser baseret på værdier.³

Med „de ophøjede værdiers tilbagetrækning“ fra det offentlige rum står det moderne menneske således med en dobbelttydig frihed. Det er „frisat“ i en affortryllet verden, hvor det selv må vælge sine værdier. Men for Weber er faren, at tabet af mening og værdier medfører, at individet enten reaktionært flygter ind i traditionalisme eller lader sig omslutte af den instrumentelle rationalitet, som i stigende grad præger både de politiske og videnskabelige institutioner. Moderniteten frembringer således på den ene side et subjekt, som har installeret en søgen efter det etisk rigtige liv og besidder potentialet for selv at fastsætte sine værdier, men på den anden side synes moderniteten samtidig at udradere muligheden for at fastsætte og forfølge værdier. Det moderne subjekt er hos Weber frisat til at fastsætte egne værdier, men står i konstant fare for at falde tilbage til traditionalisme eller blive gennemtrængt af markedets, bureaukратиets eller politikkenes „etisk neutrale“ formålsrationalitet. Det mest overraskende, eller ubekvemme, i Webers genealogi er, at det er „den religiøse etik“ og den rationelle askese, der udpeges som afgørende for den affortryllelse og det værditab, som installeres som et iboende problem i det moderne menneskes subjektivitet.


Norbert Elias: Magt og civilisering

Norbert Elias' arbejde indskriver sig i Webers problematik, for så vidt som et kerne tema hos Elias er udviklingen af det europæiske menneskes „personlighedsstruktur“. Elias hævder, at den europæiske historie er præget af en gradvis bevægelse imod en stadig mere intensiv selvbeherskelse. Kroppen, lidenskaberne, indskydelserne og begæret underlægges en kraftigere selvkontrol i takt med civiliseringsprocessen – en proces, som pågår fra middelalderen og frem og er kendetegnet ved statens monopolisering af voldsudøvelsen og fremkomsten af stadig længere kæder af *social interdependens*. Elias og Weber anlægger beslægtede diagnoser af den europæiske historie som præget af en transformation fra en social orden baseret på ydre tvang i form af suveræn magt og traditionelt herredømme til en moderne orden, som snarere baserer sig på selvtvang og rationel-legitimt herredømme. Men den tydelige Weber-inspiration i Elias' emnevalg og

modernitetsanalyse betyder ikke, at han også forfølger en weberiansk analysestrategi.

Det skal slås fast, at Elias næppe kan betragtes som en egentlig modernitetskritiker à la Weber eller Foucault. Hans mål var ikke at formulere en diagnostisk kritik af det moderne samfund, men derimod at udvikle en „processociologi“, som kunne tilvejebringe en mere sand forståelse af sociale processer. Især ville han påvise, hvordan sociale processer og psykiske strukturer er uløseligt forbundne. Undersøgelsen må ikke stoppe ved de sociale strukturer, men bør, som Elias formulerer det i *The Civilizing Process*, undersøge „... transformationen af både personlighedens psykiske struktur og den samlede sociale struktur“ (Elias 1994:411). Man kan således sige, at Elias søger at komme tættere på spørgsmålet om subjektets konstituering end Weber.⁴ Elias stiller skarpt på, hvordan forandringer af specifikke sociale relationer og disses beskaffenhed *i sig selv* kræver nye adfærdsmåder af de involverede aktører og hermed fremelsker bestemte personlighedsstrukturer. Elias understreger, at det drejer sig om på én gang at lave *sociogenese* og *psykogenese*. Man må gøre op med forestillingen om *homo clausus* – en forestilling om mennesket som en lukket størrelse, der ifølge Elias har domineret filosofien, sociologien og historievidenskaben: „Så længe vi anskuer det enkelte menneske som en fra naturens hånd lukket beholder med en ydre skal og en kerne gemt indeni, kan vi ikke begribe muligheden for en civilisationsproces, som omfatter mange generationer, og i løbet af hvilken det enkelte menneskes personlighedsstruktur forandres“ (Elias 1994:480). Mennesket er ikke en lukket, men en åben struktur, som så at sige formes i kraft af historiens specifikke processer.

Elias' bidrag til det moderne subjekts genealogi skal først og fremmest udlæses af hovedværket *The Civilizing Process* og i forstudiet *The Court Society*. Her påviser Elias en forbindelse mellem det moderne subjekt og dets førmoderne ophav ved at tegne en linje tilbage til de tidlige europæiske hofsamfund. Bøgerne beskriver en civilisationsproces, som finder sted fra det 12. til det 18. århundrede, og som ifølge Elias medfører en transformation af det vesteuropæiske menneskes psykiske struktur. Der er tale om en empirisk udfoldelse af Elias' begreber om sociogenese og psykogenese, hvor hoffet med dets særlige betingelser for personlighedsdannelse anskues i relation til bredere samfundsmæssige processer, som fører til dannelsen af de absolutistiske monarkier og en senere udbredelse af hofrationaliteten. Elias' analyse af hofetikken i *The Court Society* beskriver detaljeret, hvordan denne figuration fremelsker en bestemt psykisk struktur, eller *habitus*, hos individerne. Hofsamfundet bliver i Elias' optik et historisk prægningsskema, hvis virkninger rækker langt ud over dets levetid, idet det efterlader et særligt aftryk på den moderne subjektivitet (Szokolczai 2000:127).



Det „sociogenetiske“ udgangspunkt er, at der med overgangen fra fyrstendømmer til større territoriale enheder sker en magtkoncentration hos kongerne, som skaber særlig følsomme spændingsforhold i de europæiske hoffer. For at kunne agere i de magtkampe og intriger, der opstod i et netværket omkring kongen, måtte medlemmerne af hofadelen tilegne sig *etiketten*. Spillet om at positionere sig for at opnå kongens gunst foregik nemlig gennem en forfinet etikette for selvfremførelse. De etiketter, som blev brugt til at differentiere sig fra ikke-adelige og til at markere relationen til enhver højere eller lavere i hierarkiet, påtvang udøverne selvdisciplin og kontrolleret båndlæggelse af følelserne – en særlig hofrationalitet: „Nødvendigheden af at distingvere sig fra andre og kæmpe for sine muligheder ved hjælp af relativt fredelige midler, gennem intriger og diplomati, krævede en båndlæggelse af følelser, en selvdisciplinering og selvkontrol, en særlig hofrationalitet“ (Elias 1994:190).

Der er flere ting at bemærke om den magtanalyse, som Elias udlæser af hoffigurationen. Først og fremmest er der tale om et sæt af magtrelationer, som stiller krav til alle – selv kongen – om at udøve en rationaliseret og konstant afmålt selvfremførelse (Elias 1998:90). I analysen viser Elias, hvordan strukturen – etiketteritualerne – hele tiden må *udøves* af aktørerne. Denne udøvelse tenderer mod at reproducere positioner og ritualer, eftersom alle søger at undgå forandringer, som ville kunne medføre statustab. Når en aktør fremviser etiketten, låses den relaterede aktørs handlingsrum.

Men på den anden side er det netop ved at agere strategisk i forhold til etiketten og forsøge at forskyde den, at den enkelte aktør kan hævde sig og opnå en bedre position. Det er kampen om prestige, dvs. kravet om synlighed, kravet om konstant at distingvere sig, som giver hoffigurationen sin dynamik. Hermed viser Elias, hvordan hofsamfundet var præget af to modsatrettede tendenser. På den ene side tendensen mod rigiditet, fastlåsning og determinans. På den anden side en konstant nervøs bevægelse affødt af magtkampen om status og indflydelse. Hoffet bliver altså en struktur, som er i *bevægelse*. Aktør og social struktur skabes i en art samtidighed i denne historiske praksis. Hermed præsenterer Elias et tidligt og meget overbevisende bud på en overskridelse af sociologiens klassiske struktur-aktør-problem.

Der er yderligere et afgørende træk ved hofsamfundet, nemlig det absolutte fravær af adskillelse mellem det offentlige og det private.⁵ Det er sigende, at Elias starter sin beskrivelse af hofetiketten med at notere placeringen af kongens soveværelse i hjertet af slottet. Denne placering udtrykker netop, hvordan kongens mest private handlinger anvendes som symbolske tegn, der indikerer hofmedlemmernes plads i den sociale orden. Soveværelset fungerede som „... scene for et besynderligt ritual, næppe mindre højtideligt end en statslig ceremoni“ (Elias

1998:83). Denne objektivisering af det personlige satte ganske særlige betingelser for personlighedsdannelsen. Hvad et individ var, blev bestemt af den måde, hvorpå individet blev *repræsenteret* i den rituelle orden.

Individet måtte forme sin identitet i brydningspunktet mellem sin egen selvpræsentation og den anerkendelse eller miskendelse, som andre tildelte denne repræsentation (Chartier 2003:271). Eller for at sætte det endnu mere på spidsen: I hoffigurationen kan aktøren ikke være aktør uden at træde ind i de givne repræsentationer. Individet er nødt til konstant at repræsentere en forfinet prestigesymbolik for at eksistere i denne figuration. Hermed skabes et dobbeltblik hos individet – eller sagt i Goffmans termer: Aktøren iagttager både situationens rituelle symbolik og iagttager sin egen frontstage i forhold til den første iagttagelse. Hofsamfundet skaber hermed en „psykologisk“ mennesketype, som altid anskuer sig selv relationelt og selvobjektiverende: „Set fra dette perspektiv er det ikke vanskeligt at forstå den afmålte attitude, de kalkulerede gestikker, de konstante nuancer i talen, kort sagt, den særlige form for rationalitet, som blev ‘second nature’ for medlemmerne af dette samfund“ (Elias 1998:93). I Elias’ generelle tese om civilisationsprocessen optræder hofsamfundet som en afgørende social figuration, som stiller krav om nye adfærdstyper og hermed installerer hofsamfundets rationalitet som en „second nature“. Etableringen af denne ny personlighedsstruktur markerer for Elias en helt afgørende tildragelse i den europæiske civilisations historie. Det moderne, selvobjektiverende og selvovervågende subjekt får hermed en kompleks genealogi, som rækker tilbage til de europæiske hofsamfunds eksistensbetingelser.

Foucault og den moderne humanisme

Det er muligt at læse Foucaults arbejde som en udfoldelse af Webers tematik om samfundets rationalisering og menneskets objektivisering i det moderne samfunds institutioner og videnskaber. Vi kan sige, at i Foucaults optik udmønter den kristne vilje til sandhed sig i disciplinære interventioner og objektiviserende diskurser, som indgår i gensidigt befrugtende institutionelle regimer. Foucaults strukturalistiske afsæt betyder, at der ikke er tale om en art indlevende *verstehen* af den personlighedstype, som har inderliggjort en protestantisk kaldsetik. Der er heller ingen tilløb til mikrointeraktionistisk analyse af, hvordan sociale figurationer skaber bestemte „personlighedsstrukturer“. Foucaults gennemgående spørgsmål er, hvordan det moderne menneske erkender sig selv, og hvordan denne erkendelse er forbundet med magtmekanismer. Det moderne subjekt er hos Foucault en dobbelt størrelse, der på én gang gør sig selv til subjekt for al viden og til objekt for diverse vidensstrategier (Foucault 2006).

For Foucault formuleres det problematiske ved moderniteten ikke som et spørgsmål om, at den instrumentelle rationalitet reducerer værdispørgsmål. Problemet er snarere, at kristendommens vilje til sandhed udmønter sig i hegemoniske humanvidenskabelige diskurser og styringsstrategier. Og Foucaults genealogier kan derfor siges at være drevet af et ønske om at specificere og angribe de former, som denne vilje til sandhed antager.

I *Overvågning og straf* kommer denne kritik tydeligt til udtryk. Bogen er ikke blot en genealogi over det moderne fængsel, men kan læses som en udfoldelse af, hvordan viljen til sandhed på et meget praktisk plan skaber (human-)videnskabelige forestillinger om, hvad mennesket er for en størrelse. Foucault viser således, hvordan minutøse disciplinære praksisser skaber et *epistemologisk rum*, hvorfra moderne humanvidenskaber udspringer og henter næring. Analyseobjekter som psyken, personligheden, subjektiviteten og bevidstheden er ikke substanser, som kan „befries“, men er snarere opstået i kraft af procedurer til at overvåge, regulere og straffe: „Af denne akkuratesse er den moderne humanismes menneske uden tvivl opstået“ (Foucault 2002:157). Disse disciplinære teknologier, som søger at kontrollere, styrke og nyttiggøre menneskekroppen, havde eksisteret længe i blandt andet klostre, hæren og værksteder, men Foucault hævder, at der gennem det 17. og 18. århundrede sker en knopskydning til stadig flere områder af samfundet. Hermed opstår nye rum for observation af normalitet og afvigelse. Analysens ubekvemme kontinuitet består i, at det førmoderne samfunds moralske skel mellem godt og ondt synes at genopstå i de moderne videnskabers skel mellem sundt og patologisk, normalt og afvigende. Disciplinen accelererer denne sortering.

For det første virker disciplinering ved at *fordele* individer og anviser hvert individ en bestemt plads, således at „man hvert øjeblik kan overvåge enhvers opførelse, vurdere den, sanktionere den, måle dens kvaliteter eller fortjeneste. Det er da en procedure til at erkende, beherske og anvende“ (Foucault 2002:159). Ved at genopdage klostrenes celler skaber disciplinen et rum, som på én gang tjener styringsformål og er særdeles analytisk. Foucault viser, hvordan hospitaler, fabrikker og skoler organiserer sådanne funktionel-analytiske rum. For det andet anvendes der *skemaer*, som bringer orden i mangfoldigheder og hierarkiserer, blandt andet i skolen, hvor eleverne indplaceres i forskellige rangordninger efter præstation, alder, flid, renlighed m.v. Igen skaber disciplinen et blik, som ikke blot er funktionelt ordnende, men samtidig er klassifikatorisk-epistemologisk ved at konstruere stadig flere „typer“. For det tredje bliver eksamen en generaliseret teknik, som forener differentieret gennemsigthed og sanktion. Både undersøgelseshospitalet og den „eksaminatoriske“ skole igangsætter en hidtil uset notation og dokumentationsvirksomhed, som muliggør en videnskabelig objektivisering af

det menneskelige materiale. Denne videnskabelige objektivering fungerer samtidig som en *normering*, idet de bliver muligt at opstille normer på basis af sammenlignelige klassificeringer og beregnede gennemsnit (op.cit.:206). Iagttagelse, klassifikation, beregning, fastsættelse af norm og udøvelse af sanktion følges ad.

Overvågning og straf handler således i høj grad om relationen mellem viden og magt, om hvordan styringens anordninger afføder og muliggør en viden om de styrede, som igen indføres i styringspraksisserne. For straffesystemets vedkommende udskiftes lovbryderen med den afvigende – en figur, som opstår som resultat af kriminologiske observationer og psykiatriske kategoriseringer. „Fremkomsten af en videnskab om mennesket? Den skal sandsynligvis søges i de ikke særlig ærværdige arkiver, hvor det moderne system af tvangsforestillinger over kroppe, fagterne og adfærden har udviklet sig“ (op.cit.:207).

Foucaults genealogi kan siges at rette sit angreb mod de videnskabelige kategorier, som påberåber sig begreber om menneskets essentielle karakter og autenticitet – de „normaltyper“, som hermed opstilles, og de magtformer, de er forbundet med. Ambitionen er en kritisk filosofisk praksis, som „... genindsætter alt det i tilblivelsen, som man havde troet udødeligt hos mennesket“ (Foucault 2001:69). En ambition, som genealogien søger at indfri ved kritisk undersøgelse af forbindelsen mellem disciplinære praksisser og „humanismens epistemologi“. Hver gang denne „teknovidenskab“ opstiller en type – den kriminelle, den gale, den hysteriske kvinde – sætter Foucaults sin antihumanistiske kritik ind. Denne kritik er antihumanistisk, fordi Foucault har erkendt, at begreber om autenticitet og frisættelse af menneskelige potentialer har en tendens til at „intensivere“ magtrelationerne. For Foucault er det moderne individ et væsen, som objektiverer sig selv med reference til diverse essensforestillinger og adskillelseskategorier såsom fornuft/galskab, normalitet/afvigelse og fri/ufri.

Subjektforståelsen

Vi er nu i stand til yderligere at specificere og sammenligne Webers, Elias' og Foucaults forståelse af, hvad der kendetegner det moderne subjekt. Hos Weber er det moderne vestlige menneske kendetegnet ved at have inderliggjort et etisk program for livsførelse, som oprindelig udsprang af religiøse værdier. Der er tale om installation af en verdsliggjort protestantisk kaldsetik. Webers skeptisk-fascinerede dobbeltblik på det moderne samfunds rationaliserede institutioner hænger netop sammen med hans diagnose af dette subjekt. De moderne frisættende og lighedsskabende institutioner som blandt andet bureaukratiet kan på den ene side kun fungere i kraft af individer, som har inderliggjort en verdslig kaldsetik i form af selvfornektelse og rationel målforfølgelse. På den anden side

tenderer denne „etiske væren“ konstant mod at blive gennemsyret af en instrumentel rationalitet, som er „etisk neutral“. Det moderne individs eksistentielle grundproblem består hermed i, at det søger efter mening i form af den etisk rigtige væren, men overalt mødes af rationaliserede institutioner. Problemet er, at det moderne bureaukratiserede og videnskabsbaserede samfund skaber en blindhed over for diskussioner om grundlæggende værdispørgsmål og etik – spørgsmål, som tenderer til at blive omformet til teknisk-instrumentelle problemer.⁶

Hos Elias er udgangspunktet ikke et subjekt, som har installeret en „ejendommeligt pligt til sin gerning“, men snarere et subjekt, som må underlægge sig selv et krav om at udøve rationel selvrefleksion under indtryk af figurations flukturende magtbalancer. Sat på spidsen kan vi sige, at mens Webers subjekt byder sig selv at være rationelt som inderliggjort kaldsetik, udstyres Elias' subjekt med selvobjektiverende rationalitet som resultat af overlevelseskrav i den sociale figuration. Subjektet må repræsentere sig selv i de former, som nu engang er bydende i figurationen. Derfor behøver Elias ikke, som Weber, at lave indlevende fortolkning af fx calvinistens psykiske konstitution. Elias' analytik antager en mere strukturalistisk karakter, hvor strukturen (her i form af etiketten) i høj grad sætter subjekterne, som imidlertid holder strukturen i bevægelse i kraft af deres strategiske opereren. Når man ser gennem Elias' figurationsbegreb, skærpes blikket således for, hvordan subjektivitet skabes, ved at individer spiller sammen i figurationelle magtrelationer. Samtidig forbindes figurationerne til bredere sociale processer, som bidrager til at forklare figurationernes karakter og opkomst. Til gengæld må man søge forgæves efter et overbevisende bud på spørgsmålet om, hvad der kunne kendetegne en etisk væren som moderne menneske.

Foucaults analyser fremviser ligesom Webers og Elias' et moderne subjekt, der objektiverer sig selv. Foucault og Weber deler Nietzsches tese om, at denne selvobjektivering er drevet af en vilje til sandhed overleveret fra den kristne kirke – om end denne genealogiske linje er mindre dominerende og entydig hos Foucault. Hvad Foucaults optik særligt får sat i fokus, er den „spidsfindige kombination“, som opstår, når den kristne bekendelsesteknik (pastoralledelse) kombineres med juridisk-politisk suverænitetsdiskurs (Foucault 1982:213). Det moderne subjekt er et objektiveret subjekt, som er underlagt imperativet om for enhver pris at fremsige sandheden om sig selv – en sandhed, som de moderne „pastorer“ skal bistå med at realisere gennem terapi, seksualrådgivning, psykologbistand, empowerment m.v. En styrke ved Foucaults analytiske optik er, at den retter sig mod de særlige eksistensbetingelser, som gælder i „liberale figurationer“. Når det moderne menneske bliver objektiveret og objektiverer sig selv, sker det således med reference til liberale begreber om selvrealisering og myndiggørelse (Villadsen 2004). Samtidig producerer liberal styring hele tiden inddelinger mellem individer

og *inde i* individer (Foucault 1982:208). Det moderne subjekt er hos Foucault et subjekt, som objektiveres og ledes mod selvobjektivering med reference til teknovidenskabens normaltyper.

Men kan vi komme en tak tættere på, hvad det er for en diagnose af det moderne menneske, som de tre fremfører? Og hvilke kritikpunkter kan rejses imod dem? Hos Weber har vi set, hvordan han bekymret forudskikker opkomsten af en mennesketype, som er ude af stand til at sætte værdier og handle etisk ansvarligt, fordi det er indfanget i rationalitetens jernbur. Rationaliseringen synes at udgøre en uomgængelig envejsbevægelse. Man kan indvende, at denne meget negative modernitetsdiagnose skyldes Webers problematiske forståelse af rationalitet. På den ene side taler Weber om at undersøge den vesterlandske rationalismes særlige egenart – genealogisk. På den anden side fremfører han flere steder den idé, at andre religioner „båndlægger“ og „hæmmer“ realiseringen af praktisk rationalitet (Weber 1995:13). Weber synes hermed at komme til at operere med en art antropologisk konstant, der udstyrer mennesket med en iboende praktisk og meningssøgende handlen. Han installerer hermed en grænse for den historisk-institutionelle opløsning af sine subjekter og kan beskyldes for en art etnocentrisme, der antager eksistensen af et potentielt (europæisk-vestligt) rationelt „dybde-subjekt“, som gemmer sig under diverse kulturelle blokeringer.

En af attraktionerne ved Elias er, at han med sine begreber tilbyder en slags forbindelse mellem Weber og Freud, mellem brede sociale processer og den historiske udvikling af et overjæg (Krieken 1989:193). Mens Freud betragtede overjæget som en universel installation af social tvang i det ubevidste, anskuer Elias det som produkt af specifikke sociale betingelser, der er opstået historisk. To ting skal imidlertid påpeges her. For det første kan Elias anklages for ikke at være helt konsistent i sin subjektforståelse. Han ønsker på den ene side at gøre op med ethvert begreb om den „menneskelige natur“ ved at vise habitus' indlejretthed i sociale processer. På den anden side anvender han (måske netop på grund af Freud-inspirationen) begreber som „spontanitet“, „instinkt“, „fortrængning“ og „selvtvang“, som indikerer, at han opererer med et slags oprindeligt hobbesiansk, driftsstyret menneske. For det andet skal vi bemærke, at opgøret med det lukkede subjekt – eller forestillingen om *homo clausus* – for Elias er et rent videnskabeligt opgør, ikke et kulturrelevant eller samtidsdiagnostisk. At det moderne subjekt fejlagtigt tænker sig selv som adskilt fra sin omverden ved at tænke gennem en subjekt-objekt-relation, udgør hos Elias et videnskabeligt problem. Elias' sociologi skal videnskabeligt påvise, at *homo clausus*-forestillingen er en illusion, som de moderne subjekter er låst inde i på samme måde, som hoffets medlemmer er låst inde i hofffigurationen. Når denne forestilling er tilbagevist, muliggøres mere „realitetskongruente“ forståelser af individ og sociale processer.

Hvilke formål Elias' processociologi skal tjene politisk, moralsk eller etisk står imidlertid åben hen.

Hos Foucault er den kritiske ambition derimod eksplicit, idet problemet er, hvordan menneskets objektivering af sig selv er forbundet med magtvirkninger. Og som sagt er Foucault meget opmærksom på de magtvirkninger, som kommer i spil i forbindelse med diskurser, som hævder at frigøre eller realisere menneskets „grundlæggende natur“. Det er måske af denne årsag, at Foucault synes at være den, som mest konsekvent gør op med enhver antropologi for det menneskelige subjekt – og med antropologi mener jeg her diverse grundantagelser om, hvad mennesket er, uafhængigt af historien. Han undgår næsten konsekvent at sige noget om, hvad der kendetegner mennesket, for i stedet at beskrive de måder, hvorpå det moderne menneske har gjort sig til subjekt ved at objektivere sig selv. Også her kan der dog gøres indvendinger. For det første: Med sit ønske om gøre det muligt for den enkelte at „gøre sit liv til et kunstværk“ synes Foucault ansvarsløst at overlæsse værdibestemmelsen og de etiske spørgsmål til det enkelte individ. Det bliver vanskeligt at se, hvordan der skulle kunne vokse et „vi“ eller en kollektiv moral ud af Foucaults filosofiske praksis. Desuden kan tilføjes, at Foucaults ideal om et „selvskabende“ og „selvtransformerende“ subjekt efterhånden passer som hånd i handske med neoliberale ledelsesformer, som har indoptaget den poststrukturelle kritik og tænkning (Villadsen 2002). For det andet kan der stilles spørgsmålstejn ved, hvad det er for universalistiske subjektforestillinger, som Foucault formår at problematisere. Baudrillard (1982) har hævdet, at Foucaults metode begrænser genstandsområdet og radikaliteten af hans kritik: Eftersom den genealogiske strategi kræver en vis afstand til de undersøgte diskurser (man kan ikke undersøge sit eget arkiv), er Foucault tvunget til at rette sit kritiske blik mod diskurser og institutioner, som allerede er blevet fortid. De aktuelt virkende diskurser kan han imidlertid ikke kritisere, og det bliver derfor en kritik, som altid kommer for sent.

Et sidste punkt skal rejses i relation til de tre teoretikers subjektforståelse, nemlig hvad Pritchard (1998) har kaldt „tykkelsen“ af subjektiviteten. På den ene side betragter foucauldianere subjektivitet som noget relativt tyndt, som formes i kraft af forskellige typer bearbejdning og selvbearbejdning. På den anden side står Weber, Elias og psykologisk inspirerede teoretikere som Frankfurterskolen, som tenderer mod at se subjektiviteten som „tykkere“, idet de betragter de sociale relationers indlejring i den menneskelige habitus som mere dyb, stabil og fast forankret. Det er da også karakteristisk, at Elias taler om, hvordan en figurationelt frembragt psykisk struktur bliver „second nature“, „et automatisk, blindt fungerende apparat af selvkontrol“ (Elias 1994:446). Men den afgørende forskel er øjensynligt, at Foucault aldrig hævdede, at han beskrev, hvordan individer faktisk *blev* formet,

men derimod (klogeligt?) holdt sig til at beskrive, hvordan det sociale havde været *forsøgt ordnet* med henblik på at påvirke individer og individers selvstyring. Analysen i *Overvågning og straf* er da heller ikke en beskrivelse af det disciplinerede individ som fakticitet, men derimod en beskrivelse af, hvordan det sociale søges *normeret* eller *disponeret* med henblik på, at et bestemt subjekt (det selvforbedrende) skal opstå. Der er her en forskel i krav om realisme, som jeg vil berøre nedenfor.

Sociologi versus genealogi

Vi har set, hvordan Weber, Elias og Foucault alle leverer en kritik af det moderne subjekt – henholdsvis det verdsliggjorte kaldsmenneske, *homo clausus* og det selvobjektiverende subjekt – ved at historisere det og vise dets opkomst i etiske praksisser, figurationer og teknologisk-diskursive regimer. Vi har også set, hvordan de alle mener, at fortidens fremmedhed kan hjælpe os med at forstå og reflektere over vores nutid. Af denne årsag er der flere historiske sociologer, som har ønsket at sammentænke de tre, enten som led i en bestemmelse af en bestemt type kritisk eller „refleksiv“ historisk sociologi (Szokolczai 2000), eller som led i en belysning af konkrete spørgsmål såsom straffens udvikling (Spierenburg 2004) eller selvdisciplinens opkomst (Krieken 1989). Sådanne forsøg på sidestilling har en tendens til at overse grundlæggende forskelle mellem Webers og Elias' sociologi på den ene side og Foucaults genealogi på den anden – mellem en tilgang, der indskrives i en klassisk sociologisk tradition, og en tilgang, som snarere indskrives i en filosofisk/epistemologisk tradition. Jeg vil fremhæve nogle punkter, hvor disse forskellige traditioner adskiller sig afgørende fra hinanden.




For det første efterspørger sociologien generalitet og kausalitet i sine forklaringer, mens genealogien hverken ønsker eller mener sig i stand til at levere dette. At ville destabilisere og ryste samtidens selvfølgeligheder er ikke det samme som at ville beskrive eller forklare et samfund (Larsen 2000:147). Hos både Weber og Elias ligger vægten på *forklaring* af historiske fænomeners opkomst – den særlige vesterlandske rationalisme og det selvdisciplinerede menneske. Udgangspunktet hos begge er, at historien er et kompleks af samvirkende processer, og at man må undersøge sammenhængene mellem adskillige brede processer over lange tidsforløb. Det er dette perspektiv, som Weber forfølger i sine analyser af den vestlige kapitalismes opkomst, og som Elias forfølger i *Civilisationsprocessen*. I modsætning hertil afviser Foucault at arbejde med kausale forklaringer. Hans mål er ikke at levere udtømmende, sande historiske beskrivelser, men snarere at skabe „sandhedseffekter“ i sin samtid. Når Foucault ironiserende taler om at „multiplicere årsagsforklaringer“ (Foucault 1991:76), er målet således

næppe at opnå større *forklaringskraft*, men snarere at inddrage beskrivelser, som muliggør en anderledes kritisk belysning af det valgte fænomen. Kritikere af Foucaults mangel på realisme og udtømmende analyse synes at overse, at Foucault ikke som udgangspunkt eftersøger forklaringer, men snarere udøver en bestemt kritisk filosofisk praksis på basis af historisk materiale.


Denne forskel mellem den sociologiske og genealogiske tilgangs grundlæggende ærinder afspejler sig for det andet i diskussioner af analytiske styrker og svagheder hos de tre teoretikere. Flere har påpeget, at Foucaults brudvise historieskrivning står i kontrast til Webers og, især, Elias' afdækning af langstrakte og overgribende processer. Foucault fremhæver derimod brud i sine genealogier og udtaler da også, at han på ingen måde eftersøger en underliggende kontinuitet, som „hemmeligt animerer“ historiens fremtrædelser (Foucault 2001:63). Når han fremviser kontinuiteter, sker det som oftest ved at beskrive, hvordan en bestemt magtform eller magtteknologi videreføres og genindskrives i en ny kontekst – jævnfør fx hans påstand om, hvordan den kristne styringsteknologi, der kræver bekendelse af sandhed, er blevet videreført i moderne styring.⁷

Endelig synes forskellen mellem sociologi og genealogi for det tredje at udmønte sig i forskellige magtbegreber hos de tre teoretikere. Weber, Elias og Foucault er enige om, at der er magt i enhver social relation. De er også fælles om at anlægge et konfliktperspektiv på historien, idet de (særlig Weber og Foucault) med inspiration fra Nietzsche betoner undersøgelsen af de stridende kræfter, hvorfra en særlig mennesketype med en særlig moral kan opstå. Weber taler om den „konstellation af kræfter“, hvorudfra den kapitalistiske ånd eller en særlig personlighedstype er fremkommet. Desuden beskriver han kapitalismen som en formende kraft, som ingen kan undslå sig (Weber 1995:116). Hos Elias er spørgsmålet, hvordan figurationens formende magtspil sætter et blivende præg på personligheden som *habitus* (Elias 1994). Og Foucault siger, at han vil vise, hvordan „den moderne sjæl“ (og humanvidenskabens forestillinger om, hvad den rummer) er opstået ud af et felt af praktiske metoder til afstraffelse, overvågning og beherskelse (Foucault 2002:44). I denne henseende er det altså muligt at sidestille de tre, for så vidt som de anskuer subjektets opkomstbetingelser som komplekser af kræfter og magtrelationer (Szokolczai 2000:123).


Går vi lidt tættere på deres magtbegreber, kan vi dog igen udpege en forskel mellem, hvad man kunne kalde en sociologisk magtforståelse hos Weber og Elias og Foucaults mere epistemologiske opfattelse. Weber og Elias tager udgangspunkt i en handlingsteori – det er aktører, som via deres intentionelle handlinger skaber ikke-intenderede processer/strukturer, som hverken kan gennemskues eller kontrolleres. Webers calvinist skaber netop via sin intentionelle handling kapitalismen som ikke-intenderet resultat. Herudover arbejder Weber desuden med en socio-



logisk magtanalytik, som udspringer af hans metodologiske individualisme: Individets magt eller „livschancer“ skal anskues i relation til den specifikke historisk-samfundsmæssige fordeling af magtressourcer i form af klasseposition, standsmedlemskab og politisk organisering (Weber 2003a). Elias' figurationsbegreb anlægger ligeledes et sociologisk perspektiv på magt, idet magten så at sige udspringer af den måde, hvorpå mennesker fordeler ressourcer. Elias siger: „I virkeligheden er det, vi kalder ‘magt’, et aspekt af en relation, af enhver menneskelig relation. Det har noget at gøre med det forhold, at mennesker som grupper eller individer kan tilbageholde eller monopolisere det, som andre har brug for – mad, kærlighed, mening, beskyttelse mod angreb (dvs. sikkerhed), viden og en række andre ting“ (Elias 1984:215). Aktørerne opererer inden for figurationer, hvis magtmekanismer opererer relativt uafhængigt af de specifikke aktører. Magten er i den forstand depersonificeret.



Hos Foucault er magten også relationel og depersonificeret, men i en lidt anderledes forstand. Fokus er ikke på, hvordan aktører handler. Der er snarere tale om et epistemologisk spørgsmål om, hvordan det, der kan gøres, står i relation til det, der kan vides. Som vi så i *Overvågning og straf* skaber interventioner og anordninger felter, hvorfra vidensobjekter kan opstå. Eller bedre: Allerede eksisterende vidensformer og magtteknologier udgjorde en forudsætning for opkomsten af disciplinære institutioner, som efterfølgende gav mulighed for at etablere ny viden og nye kategorier af afvigere og kriminelle. Hos Foucault er det et netværk af udsagn, institutioner, teknologier og sociale praksisser, som udgør det (magt)felt, hvorfra styringsobjekter kan opstå (Villadsen 2006). Det er derfor, at Foucault kan tale om strategier, som er intentionelle, men som ingen dirigerer eller har opfundet.






De tre teoretikers forståelse af magt og subjektivitet synes således igen at fremvise et skel mellem sociologi og genealogi. I sin mest programatiske formulering arbejder Weber med et traditionelt magtbegreb, som vedrører A's magt over B, og selv om der er ansatser, skal man arbejde aktivt for at udlæse en mere moderne magtforståelse. Og med moderne magtforståelse mener jeg her et magtbegreb, hvor magt ikke blot er en styring, som A udøver over B, men snarere er en produktiv kraft, som er indlejret i vores sociale mikrorelationer, i vores selvforhold, i vores samfundsinstitutioner og vores institutionaliserede praksisser. Elias udfolder i sin figurationsanalyse, hvad der ligner et produktivt magtbegreb, idet figurationens krav til selvfremskaffelse aktivt skaber en bestemt type subjekt med bestemte kapaciteter. Hermed foretager Elias en dekonstruktion af sit subjekt i produktivt formerende praksisser og selvpraksisser. Til gengæld blokerer hans generelle (freudiansk inspirerede) tese om civilisationsprocessen som stigende undertrykkelse af spontanitet for en konsekvent anvendelse af en produk-

tiv magtforståelse. Dog ligner Elias' og Foucaults magtbegreber hinanden på så mange punkter, at frugtbare koblinger øjensynligt er mulige, fx ved at inkludere diskurs- eller teknologianalyse i en figurationsanalyse eller ved omvendt at inddrage institutionelt forankrede magtrelationer mellem aktører i en genealogi.



Konklusion

Weber, Elias og Foucault er sammenlignelige i kraft af temaet om det moderne subjekts opkomst snarere end i kraft af deres filosofisk-videnskabsteoretiske udgangspunkter. Frem for alt har de forskellige fortolkninger af, hvilken funktion den videnskabelige praksis bør indtage. Weber søger at skabe en integrerende mellemvej mellem fortolkende og forklarende videnskab, og her bliver idealtypemetoden det objektivistiske element i historikerens subjektive fortolkning. Selv om man som videnskabsmand er udleveret til sit personlige valg om, hvad der fortjener ens engagement, bør man søge at afkøle sine passioner og konditionere sin iagttagelse metodisk, således at den bliver så objektiv som mulig. Videnskabsmanden bør erkende, at hans aktivitet baserer sig på valg, som ikke kan hente begrundelse fra andet end hans subjektive engagement og værdiorientering. Denne erkendelse af, at også videnskabens valg af genstandsfelt er drevet af værdistandpunkter, som altid står i konflikt med andre, bør ifølge Weber mane videnskabsmanden til „besindighed“.⁸ Den moderne videnskabsmand må afstå fra at optræde som profet i det sociale liv, men hvad han kan gøre er blandt andet at bidrage til at skabe klarhed over, hvilke konsekvenser forfølgelse af bestemte standpunkter har. Hermed kan man om videnskabsmanden sige, at „han tjener en 'etisk' magt, nemlig pligten til at skabe klarhed og ansvarsfølelse“ (Weber 2003b:206). Modernitetens stående værdikonflikter kan ikke løses af videnskaben. Denne må indskrænke sin kritiske rolle til at tilvejebringe „ubekvemme fakta“ om, hvad bestemte standpunkter indebærer, når de forfølges i deres konsekvens. Det kan hævdes, at Weber hermed havner i en nihilisme, som betyder, at han bliver ude af stand til at udnytte sit arbejdes kritiske potentialer og effekter. Andre (fx Bild 1989; Bruun 1996) fastholder imidlertid, at styrken ved Webers videnskab netop er påpegningen af de uundgåelige værdikonflikter, som udgør det grundvilkår, hvorunder individet må træffe sine selvbestemte valg.

Elias hævder, at sociologen må stræbe efter at opnå „detachment“ fra sin nutid med dens interesser og konflikter for at blive i stand til at skrive en mere „objektadækvat“ eller realitetsnær historie om den menneskelige udvikling. Elias (1987:223ff.) mener, at sociologien siden 2. verdenskrig har taget retræte til nutiden og hermed har mistet den erkendelse, som pionerer såsom Marx og Weber opnåede ved at anskue deres samtids problemer ud fra disse samfunds fortid og



historiske udvikling. Sociologien er domineret af empiriske undersøgelser drevet af et følelsesmæssigt engagement i nutiden,⁹ og denne mangel på teoretisk forankring og videnskabelig distance forhindrer sociologien i at begribe nutidens betydning som „en forbigående fase i menneskelighedens langstrakte udviklingsproces“ (op.cit.:224). Man kan hævde, at Elias bekender sig til en slags „sofistikeret empirisme“ (Layder 1986), som antager, at sociologien udvikler en empirisk funderet viden, som bliver stadig „mere omfattende, mere korrekt og mere adækvat“ (Elias 1978:53). Elias fremhæver netop figurationsanalysen som mere objektadækvat, idet den er i stand til at overvinde en række fastlåste problemer i samfundsvidenskaben: individ/samfund, voluntarisme/determinisme, forandring/stabilitet m.v. Elias synes at eftersøge et neutralt punkt uden for historien, som forskeren må bevæge sig hen imod ved at udvikle begreber, som er „objektadækvate“ i forhold til de processer, han beskriver.



I modsætning hertil tager Foucault som udgangspunkt, at iagttageren altid er indlejret, at han iagttager fra et punkt, som altid er „overdetermineret“ af diskurser, og at der ikke kan gives en neutral eller objektiv rekonstruktion af fortiden, som har revet sig absolut fri af disse diskurser. Enhver historie skrives altid under indtryk af sin samtids forestillinger, interesser, begreber og behov. Historikeren må derfor vælge, hvilke problemer der fortjener opmærksomhed, og skrive sin historie med henblik på, hvilke kritiske virkninger han ønsker at indføre i sin samtid. Foucaults genealogi tager eksplicit sit afsæt i specifikke konflikter og kampe for at undersøge, hvilke konsekvenser diverse konstruerede universalier og normaltyper har i bestemte nutidige (eller historiske) sammenhænge. Han taler om at lave „indspil i spillet“, om at skabe „forskydninger i vidensregimerne“ og om at finde de små sprækker, som kan holde diskursens principielle uafgørlighed fri af modernitetens fastlåsnings og ordensstrategier. Foucaults egne analyser udgør ikke en privilegeret diskurs hævet over alle andre eller en „sand“, videnskabelig afdækning af, hvad der gemmer sig bag den falske ideologi. Hans genealogier er snarere kritiske indspark i de konkrete historiske magtfulde, som har muliggjort dem.

Analytisk anlægger de tre tænkere forskellige blikke på verden – ja, vi kan måske sige, at de placerer sig på forskellige niveauer. Hos Weber er der tale om en modernitetskritik, som tenderer mod at anlægge et totaliserende blik, idet han taler om det moderne samfunds *rationalisering* som en art overgribende proces, der karakteriserer „den vesterlandske kultur“. Hos Elias er der tale om et mere afgrænset analytisk blik, idet han analyserer „sociale figurationer“ som historisk afgrænselige mønstre af afhængighedsrelationer. Med sit konfigurationsblik står Elias og kigger ned på sine aktører, som er låst inde i institutionaliserede magtrelationer, de hverken kan gennemskue eller bryde ud af. I Foucaults genealogier synes det analytiske blik at blive endnu mere „lokalt“, idet opgaven er at oprulle,

hvordan det moderne mennesket har gjort sig selv til objekt gennem specifikke disciplinære teknologier, videnskabelige diskurser og selvpraksisser. Foucault understreger, at han beskriver lokale rationaliteter, som opstår som svar på diverse konkrete problemer og utilsigtede virkninger. Han ønsker ikke at opløfte rationaliteterne til generelle typer eller modeller på virkeligheden, som hos Weber, og afviser at tale om rationalisering som overgribende (Villadsen 2002). Denne „lokale“ eller „regionale“ tilgang præger også Elias' konkrete figurationelle analyser – som dog indsættes i en generel historieteori om stigende interdependens, opkomsten af den funktionelle arbejdsdeling m.v.

Som modernitetskritikere er det Weber og Foucault, der ligner hinanden mest. De ønsker begge at afstå fra at optræde som „lovgivere“ med adgang til retfærdigheden eller den endelige sandhed – udtrykt hos Weber med kravet om „værdiernes videnskabsfrihed“ og hos Foucault med begrebet om „den specifikke intellektuelle“. Hos Weber kan videnskaben tilvejebringe „ubekvemme fakta“ og klargøre konsekvenserne af at forfølge bestemte mål, og hos Foucault må den intellektuelle konstant tage bestik af, hvad der udgør „den største fare“, og fremvise omkostningerne ved bestemte magt-viden-konstellationer. Elias mener, at sociologien skal isoleres fra nutidens lidenskaber og politik, men det er noget uklart, hvilke overvejelser der så skal styre sociologens emnevalg. Han nærer en tiltro til, at den moderne sociologi kan tilvejebringe en stadig mere „objektadækvat“ viden om de sociale processer, således at deres værste virkninger kan imødegås rationelt. Hermed forfølger Elias en art evolutionistisk, positivistisk position, som i denne henseende fremstår mere gammeldags end Webers. Heroverfor består Webers og Foucaults grundlæggende fællesskab i deres synspunkt om, at intellektuel aktivitet skal være „værdirelevant“ eller „livgivende“ i forhold til samtidens debatter og magtkampe. Begge er de inspireret af Nietzsches krav om, at „kun for så vidt historien tjener livet, vil vi tjene den“ (Nietzsche 1994:36). Intellektuelt arbejde skal bidrage til at fremvise de uomgængelige værdikonflikter, som kendetegner moderniteten, og hermed belyse spørgsmålet om, hvilke begrænsninger og muligheder den vestlige modernitet rummer for at være menneske. Mens antropologisk forskning kan vise, at den vestlige forestilling om individet som en selvomsluttet enhed er en specifik kulturel konstruktion, kan den historiske sociologi udfordre os ved at fremvise de besynderlige historiske praksisser og institutioner, som formede denne forestilling.

Noter

Jeg ønsker at takke følgende varmt for frugtbare kommentarer til tidligere versioner af denne artikel: professor Margaretha Järvinen, professor Heine Andersen, ph.d.-stipendiat Jakob Demant, post.doc.-stipendiat Christian Borch (alle Sociologisk Institut, Københavns Universitet), ph.d.-stipendiat Mads Peter Karlsen, Teologisk Institut, Københavns Universitet, samt tidsskriftets to anonyme referees.

1. Hvor oversættelser ikke foreligger på dansk, er citaterne oversat af forfatteren.
2. Nietzsche havde netop erklæret, at kristendommens kerne er viljen til sandhed (Nietzsche 1999:166).
3. Senest er diagnosen om affortryllelse blevet taget endnu et skridt videre af Vattimo, der hævder, at de moderne overbevisninger om fornuftens fremskridt har vendt sig mod sig selv. Fortællingerne om den moderne videnskabs evne til at afvikle myter fremstår nu selv som myter (Vattimo 2000:19).
4. Man kan med en vis ret hævde, at Weber, på trods af sin individualistiske handlingsteori, overvejende interesserede sig for brede sociale forandringer og større institutioner (religion, kapitalisme) uden nøjere at undersøge, hvordan de nye institutioner påvirkede individernes indre liv (Krieken 2003:138).
5. Hofsamfundets sammensmeltning af det offentlige og det private er det diametralt modsatte af Webers idealtipe på rationaliseringens højeste form, nemlig bureaukratiet, som omvendt er kendetegnet ved en absolut adskillelse mellem det personlige og det professionelle. Dette ændrer dog ikke på, at også Weber trækker en genealogisk linje fra det rationaliserede kaldsmenneske tilbage til „irrationelle“, førmoderne institutioner.
6. De rationaliserede institutioners „etiske blindhed“ har været omdrejningspunkt for meget kritisk teori, og deres yderste konsekvenser beskriver Baumann i *Modernity and Holocaust* (1989), hvor det moderne bureaukratis evne til effektivt og etisk uengageret at implementere nazismens racehygiejne udfoldes.
7. Man kan muligvis med fordel tale om et *temporalt* perspektiv hos Elias over for et mere rumligt eller *spatialt* hos Foucault (Ogborn 1995:70).
8. Denne besindelse kræver, at forskeren forholder sig køligt til egne passioner ved at forfølge videnskabelige metoderegler, herunder anvendelse af idealtipe-metoden. På denne måde indskriver Webers modernitetsdiagnose sig i selve hans metodologi: Der gives ingen endegyldige begrundelser for forskerens værdiorientering og engagement i en bestemt problematik. Når der er truffet et subjektivt valg om at arbejde med et givent problem, bør forskeren imidlertid efterstræbe objektivitet. Webers krav til forskeren består således i både at udvise engagement og hæderlighed, gøre sig klart, at der inden for videnskaben „nu engang ikke gælder noget andet etisk krav end netop kravet om intellektuel hæderlighed“ (Weber 2003b:211).
9. Elias anerkender, at sociologers forbindelse til grupper, der kæmper om magt og indflydelse, begrænser, hvor meget „detachment“ sociologien kan opnå. Men han argumenterer for, at en højere grad af tilbagetrækning fra nutidens politiske konflikter og lidenskaber er nødvendig, hvis sociologien skal blive i stand til at tilvejebringe en dybere forståelse af nutidens problemer – en forståelse, som kun kan opnås ved at placere disse problemer inden for menneskelighedens udviklingshistorie.

Litteratur

- Baudrillard, Jean
1982 [1977] At glemme Foucault. København: Biblioteket Rhodos.
- Baumann, Zygmunt
1989 Modernity and Holocaust. Cambridge: Polity Press.
- Bild, Tage
1989 Tvivlen om det rationaliserede samfunds fornuft – økonomi og samfund hos Max Weber. I: K.K. Klausen & T.H. Nielsen (red.): Stat og marked – fra Leviathan og usynlig hånd til forhandlingsøkonomi. Charlottenlund: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Bruun, Hans Henrik
1996 Værdi og værdifrihed i Max Webers sociologi. Dansk Sociologi 4(7):31-41.
- Chartier, Roger
2003 Social Figuration: Reading Elias. I: E. Dunning & S. Mennel (eds.): Norbert Elias. Volume 1. London: Sage Publications.
- Collins, Randall
2000 [1986] Max Weber – personen og forfatterskabet. København: Hans Reitzels Forlag.
- Comaroff, John & Jean Comaroff
2001 On Personhood: An Anthropological Perspective from Africa. Social Identities 7(2):267-83.
- Elias, Norbert
1984 Knowledge and Power: An Interview by Peter Ludes. I: N. Stehr & V. Meja (eds.): Society and Knowledge. New Brunswick, NJ: Transaction.
- 1987 The Retreat of Sociologists into the Present. Theory, Culture and Society 4(2-3).
- 1994 [1939] The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations. Oxford: Blackwell Publishing.
- 1998 [1969] The Changing Functions of Etiquette. I: S. Mennel & J. Goudsblom (eds.): Norbert Elias. On Civilization, Power and Knowledge. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel
1982 The Subject and Power. I: H. Dreyfus & P. Rabinow (eds.): Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Hemel Hemstead: Harvester Wheatsheaf.
- 1991 Questions of Method. I: G. Burchell et al. (eds.): The Foucault Effect. Chicago: University of Chicago Press.
- 2001 [1971] Nietzsche, genealogien, historien. I: M. Foucault: Talens forfatning. København: Hans Reitzels Forlag.
- 2002 [1975] Overvågning og straf: Fængslets fødsel. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- 2006 [1966] Ordene og tingene: En arkæologi om humanvidenskaberne. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Goffman, Erving
1962 Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Others. Chicago: Aldine.
- Hennis, Wilhelm
1983 Max Weber's „Central Question“. Economy and Society 12(2):135-80.

- Krieken, Robert Van
 1989 Violence, Self-discipline and Modernity: Beyond the „Civilizing Process“. Sociological Review 37(2):193-218.
 2003 The Organisation of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self. I: E. Dunning & S. Mennel (eds.): Norbert Elias. Volume 1. London: Sage Publications.
- La Fontaine, J.S.
 1985 Person and Individual: Some Anthropological Reflections. I: M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (eds.) The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larsen, Lars Thorup
 2000 De unormales genealogi. Distinktion 1:144-7.
- Layder, Derek
 1986 Social Reality as Figuration: A Critique of Elias's Conception of Sociological Analysis. Sociology 20(3):367-86.
- Mauss, Marcel
 1985 [1938] A Category of the Human Mind: The Notion of the Person; the Notion of the Self. I: M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (eds.): The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, George Herbert
 1934 Mind, Self and Society. Chicago: University of Chicago Press.
- Mommsen, Wolfgang
 1987 Personal Conduct and Societal Change: Towards a Reconstruction of Max Weber's Concept of History. I: S. Lash & S. Whimster (eds.): Max Weber. Rationality and Modernity. London: Allen & Unwin.
- Nietzsche, Friederich
 1994 [1874] Historiens nytte. København: Gyldendal.
 1999 [1887] Moralens oprindelse: Et stridsskrift. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Ogborn, Miles
 1995 Knowing the Individual: Michel Foucault and Norbert Elias on Las Meninas and the Modern Subject. I: S. Pile & N. Thrift (eds.): Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation. London: Routledge.
- Pritchard, Craig
 1998 Identity Work: Moving the „Theory of the Subject“ from „Division“ to „Depth“ in Labour Process Analysis. Paper præsenteret på the 16th International Labour Process Conference. Manchester School of Management.
- Spierenburg, Petrus Cornelis
 2004 Punishment, Power, and History: Foucault and Elias. Social Science History 28(4):607-36.
- Szokolczai, Arpad
 2000 Reflexive Historical Sociology. London: Routledge.
- Taylor, Charles
 1989 Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press.

Vattimo, Gianni

2000 [1996] Jeg tror at jeg tror. Frederiksberg: Anis.

Villadsen, Kaspar

2002 Foucault og liberalismekritik: Governmentality eller genealogi som analysestrategi? Dansk Sociologi 3(13):77-98.

2004 Det sociale arbejdes genealogi: Kampen for at gøre fattige og udstødte til frie mennesker. København: Hans Reitzels Forlag.

2006 Genealogi som metode: fornuftens tilblivelseshistorier. I: O. Bjerg & K. Villadsen (red.): Sociologiske metoder – fra teori til metode i kvantitative og kvalitative studier. Frederiksberg: Samfundslitteratur.

Weber, Max

1995 [1920] Den protestantiske etik og kapitalismens ånd. København: Nansensgade Antikvariat.

2003a [1915] Politiske fællesskaber: Magtfordelingen inden for fællesskabet: Klasser, stænder og partier. I: H. Andersen, H.H. Bruun & L.B. Kaspersen (red.): Max Weber. Udvalgte tekster. Bind 2. København: Hans Reitzels Forlag.

2003b [1919] Videnskab som levevej. I: H. Andersen, H.H. Bruun & L.B. Kaspersen (red.): Max Weber. Udvalgte tekster. Bind 2. København: Hans Reitzels Forlag.

2003c [1915] Indskudte betragtninger: Teori om religiøs verdensafvisnings stadier og retninger. I: H. Andersen, H.H. Bruun & L.B. Kaspersen (red.): Max Weber. Udvalgte tekster. Bind 2. København: Hans Reitzels Forlag.

ANMELDELSER

Richard Jenkins: Social identitet. Århus: Academica 2006. 240 sider. ISBN-10 87-7675-103-1. Pris: 276 kr.

Richard Jenkins' bog *Social Identity* udkom oprindeligt i 1999 og kom i en revideret udgave i 2003. Den er nu oversat til dansk. Når bogen har titlen *Social identitet*, betyder det ikke, at dens ærinde er at belyse et bestemt *aspekt* af identiteten – det sociale. Snarere er der tale om en programmerklæring: at al identitet – individuel såvel som kollektiv – er social identitet. Selv den mest personlige identitet kan ikke begribes uafhængigt af det sociale.

Som så mange andre identitetsforskere i disse år er også Jenkins optaget af at problematisere udbredte commonsenseforståelser af identitet, hvad enten disse vedrører individuel identitetsføgen eller henvisninger til kollektive kulturelle identiteter – som fx etnicitet og nationalitet – som basis for politiske krav. Kulturel identitet er således i Jenkins' optik ikke en særlig identitetsform, som kræver sin egen forståelsesramme, men en social identitet blandt andre.

Jenkins understreger således identitetens relationelle, processuelle og sammensatte karakter: at al tale om identitet samtidig indebærer en tale om forskel, at identitet ikke er et færdigt produkt, men er i stadig forandring, og at den enkelte altid har flere identiteter. Han tilslutter sig således også en bredere tendens til at foretrække at tale om „identifikation“, snarere end blot og bart om „identitet“. „Identifikation“ (og „identitet“) definerer han som „de måder, hvorpå individer eller grupper adskiller sig i deres sociale relationer i forhold til andre individer eller grupper. Identitet drejer sig om at vide, hvem der er hvem [...]. Den er den systematiske betydningsdannelse og etablering af relationer kendetegnet ved lighed og forskellighed mellem individer, mellem grupper og mellem individer og grupper“ (s. 29). Identitet handler altså om betydning og om praksis, og begge dele er sociale fænomener, som ikke kan adskilles. I overensstemmelse med dette brede


identitetsbegreb insisterer Jenkins på, at identitetsdiskurser vedrører generelle menneskelige vilkår og ikke, som nogle hævder (og her tager han primært afsæt i en afstandtagen fra Anthony Giddens) er et særligt post- eller senmoderne fænomen.

Overordnet placerer Jenkins sig i krydsfeltet mellem socialantropologi og sociologi. Han udvikler sin forståelse af identitet i dialog med en vifte af forfattere, hvoriblandt især kan nævnes George Herbert Mead, Erving Goffman og Fredrik Barth. Mere bredt formuleret er det først og fremmest den fænomenologiske sociologi og den symbolske interaktionisme, der udgør hans inspirationskilder.

En grundlæggende påstand hos Jenkins er, at „det, der er individuelt særegent, og det, der deles kollektivt, i vigtige henseender [kan] betragtes som identisk“ (s. 40). Individuel og kollektiv identitet er altså ikke blot forbundne fænomener. Også teoretisk og analytisk er de relevante indgange til at forstå dem de samme. Denne grundpræmis slår igennem i bogens disposition, idet Jenkins, efter de indledende overordnede overvejelser om identitetsbegrebet og dets betydning i disse år, politisk såvel som individuelt, oparbejder sin teori om identitet ved at begynde med individet for herefter at bevæge sig udad mod kollektivet. Han tager således udgangspunkt i Meads skelnen mellem „jeg“ og „mig“, idet han fremhæver, at det, han kalder „indre-ydre-dialektikken“, er den grundlæggende konstituerende proces ikke blot på individplan, men også når det angår kollektiv identitet: at andre menneskers billeder af os er lige så vægtige faktorer i skabelsen af kollektive identiteter som vores interaktion med de mennesker, vi „deler“ identiteten med. Derfor er forståelsen af identitet også uadskillelig fra forståelsen af forskel.


Dette fokus på indre-ydre-dialektikken leder til et af hans centrale begrebspar, hvad angår forståelsen af kollektiv identitet, nemlig distinktionen mellem *grupper*, som er internt defineret ved medlemmernes selvidentifikation, og *kategorier*, som er baseret på eksternt definerede kriterier. Enhver identitet hviler altså på et samspil mellem interne og eksterne processer. Et andet centralt begrebspar er distinktionen mellem nominel og faktisk (eng.: virtual) identitet, som henviser til forskellen mellem den betegnelse, der bruges til at udpege kollektivet, og den praktiske, kropslige erfaring, som medlemmerne af gruppen har af at være medlemmer af denne gruppe. Den grundlæggende pointe er her, at den faktiske identitet kan ændres afgørende, selv om den nominelle forbliver den samme, ligesom den nominelle identitet heller ikke er afhængig af, at det kollektiv, som navnet udpeger, består af de samme individer eller besidder de samme karakteristika over tid.

Genremæssigt falder bogen et sted mellem en generel teoriudvikling og bred introduktion. Læst som et bud på udviklingen af en generel teori om identitet vil denne anmelder have nogle indvendinger, som delvist hænger sammen med den trods alt forholdsvis snævre teoretiske ramme, som teorien udvikles inden for. En



svaghed er, at Jenkins, på trods af gentagne understregninger af væsentligheden af at inddrage et magtperspektiv i studiet af kollektiv identitet, alligevel udelader væsentlige aspekter af et sådant perspektiv. Dette gælder ikke blot på et overordnet strukturelt niveau, som han i nogen grad afgrænser sig fra at beskæftige sig med. Det gælder også på det intersubjektive niveau, som er der, hvor han lægger sit fokus.

Jenkins fremhæver, at magt er et væsentligt element i relation til indre-ydre-dialektikken, og han understreger relevansen af at spørge til, „hvis definition af situationen, der tæller“ (s. 130). Han understreger dette både i relation til forholdet mellem kollektiver og i relation til forholdet mellem individ og kollektiv – som når han diskuterer spørgsmålet om den sociale produktion af normalitet og afvigelse. På trods af denne understregning af betydningen af definitionsmagten vil jeg imidlertid hævde, at Jenkins' lokalisering af magt som noget, der enten befinder sig mellem forskellige kollektiver eller mellem individ og kollektiv, efterlader en blind plet, idet indsigten i, at kampe om definitionsmagten i lige så høj grad kan være forbundet med „interne“ kampe om, hvad der karakteriserer gruppen, har tendens til at forsvinde ud af billedet.



Denne delvise blindhed er forbundet med den teoretiske ramme i den forstand, at den er noget, han tager med sig fra de teorier, han henter sin hovedinspiration fra. Undervejs i bogen berører han løbende teorier, som kunne bidrage til udviklingen af en mere analytisk prægnant forståelse af dette aspekt af relationen mellem identitet og magt. Han har fx i forbifarten referencer til Pierre Bourdieu, Michael Herzfeld og Stuart Hall, som alle – på hver deres måde – har meget at bidrage med, netop hvad angår analysen af sådanne „interne“ kampe om definitionsmagten. Han inddrager dog ikke de perspektiver på magt, som disse (eller andre) teorier kunne bidrage med. Heller ikke i den forstand, at han diskuterer dem og argumenterer for deres manglende relevans. Snarere forekommer der at være tale om, at hans fokus på indre-ydre-dialektikken lader bestemte perspektiver ude af syne.

Bogen har derfor først og fremmest sin styrke som introduktion til identitetsbegrebet. Som det fremhæves på bagsiden af bogen, vil den „med sin lettilgængelige form [...] være velegnet for studerende inden for samfundsvidenskabelige og humanistiske fag“. Jenkins gør ikke krav på at introducere til identitetsteori generelt, og der er da også store og væsentlige dele af de sidste 20 års udvikling inden for identitetsteorien, der enten lades ude af syne, berøres helt perifert eller endda affejes med en håndbevægelse (om postmodernismens irrelevans, se s. 31). Så et generelt overblik giver bogen ikke – og foregiver heller ikke at give det. Imidlertid kommer den omkring mange væsentlige aspekter af identitetsbegrebet og af identitetsteorier. Jenkins' skrifter er et glimrende sted at starte

for studerende, der er interesserede i spørgsmål vedrørende kollektiv identitet, kategorisering og forholdet mellem individuel og kollektiv identitet. Han berører mange centrale aspekter i en form, som er forholdsvis lettilgængelig og øjenåbnende for studerende, der er nye på feltet. Hovedsubstansen i sin argumentation har Jenkins dog fremført udmærket i artikelform. Her leverer bogen ikke noget afgørende nyt.

Birgitta Frello
Lektor
Kultur- og Sprogødestudier
Institut for Kultur og Identitet
Roskilde Universitetscenter

Karen Lisa Salamon: Selvmål – det evaluerede liv. København: Gyldendal 2007. 161 sider. ISBN 978-87-02-05716-4 (pb). Pris: 149 kr.

Debatbøger fra antropologers hånd er sjældne. Med *Selvmål* har Karen Lisa Salamon begået en meget vellykket en af slagsen – vellykket ikke blot i kraft af forfatterens evne til at indfange et væsentligt problemfelt, men også i kraft af hendes faglige udsigtspunkt i en krydsning mellem antropologi og moderne managementfilosofi. Bogen formidler en indsigt i sidstnævnte som et strategisk forandrings- og styringsinstrument og opridser de brede sociale og kulturelle konsekvenser af instrumentets generaliserede anvendelse på alle håndte sider af samfundets orden og individernes daglige liv. I skrivende stund er bogen kommet i sit andet oplag. Anmelderne har generelt været begejstrede. Denne anmelder vil tilslutte sig jubelskaren. Bogen er velskrevet og velargumenteret og -dokumenteret. Med en lidt strammere redaktionel hånd kunne en del redundans være undgået, men den art skønhedsfejl ændrer ikke ved bogens vægt som en indsigtfuldt udpegning af nogle af de besynderligheder, vi har fået underlagt os selv og hinanden – uden måske helt at ville det.


Managementificering handler om, at alt kan og skal *styr*es, gøres mere rationelt, fornuftigt og professionelt – fra småkagefremstilling til hjemmepleje (s. 7). Alt skal foregå hurtigere og mere konkurrencedygtigt. Livet handler om at være styringsbevidst og effektiv på måder, der kan måles. Målbarheden er det vigtige. Her må kvalitet vige for kvantitet. Det har vi lige så stille vænnet os til at acceptere. Managementtænkningen har sejret som kulturelt fænomen, påpeger forfatteren (s. 8). Tid er blevet et vigtigt styringsredskab (s. 13), og omstillingsparathed er i højsædet som personlig og kollektiv forudsætning for at komme på A-holdet, vinderholdet. At ende dér, er noget, den enkelte selv må tage ansvar for. Dermed

er det kun de utilfredse, ufleksible og urimelige, som ikke er på vinderholdet. Og hvem har de lige at takke for det? spørger forfatteren retorisk (s. 17).

Værdistyring kaldes det pejlemærke og styringsredskab, som installerer stærke principper på ryggraden af folk, således at hver enkelt, helt af sig selv, gennem *selvledelse* kan agere fleksibelt og proaktivt i forhold til erhvervslivets/regeringens/kommunens/de nykonservative tænketankes/landstrænerens/ph.d.-vejlederens osv. fastsatte målsætninger. Det fordrer selvkontrol og stram disciplin hos den enkelte – kropsligt og sjæleligt. Fitness, trimming, tro og sjælepleje er på programmet hele vejen rundt fra erhvervsledere til kontanthjælpsmodtagere, hvor det er pligten til at yde og selv tage ansvar, herunder ansvar for egen læring, der søges fremelsket. Det betyder også, at opskruet „branding“ og performativt blær, som tidligere ville blive mødt med let foragt, lettere accepteres som legitime redskaber for iværksættere og andre med fokus på førertrøjen, om end den evne til at udnytte omgivelser og medmennesker, der opdyrkes, til forveksling ligner den charmerende psykopats træk (s. 43). Det hænger sammen med, at det er resultatet og ikke måden, det opnås på, som tæller, samtidig med at *oplevelser* er blevet markedsførbare produkter, der kan tjenes penge på. *Innovation* er den tekniske betegnelse for fænomenet. Dermed er det legitimt at bilde folk noget ind, så længe de *oplever* noget ved det. *Kultur* er blevet et element i en oplevelsesindustri, som tegner til at blive en stor forretning i fremtiden. Forfatteren peger i den forbindelse på, at managementsproget – fx „fra tanke til faktura“ eller „*action – not words*“ – har tendens til at modstille handlekraft og eftertænksomhed på måder, der opvurderer det første på bekostning af det sidste og medvirker til at fremme en antiintellektualisme, der i sidste ende kommer til at virke fordummende på et helt samfund (s. 46).

Teksten er organiseret i fire kapitler med overskrifterne: management, regnskab og faktura, ægthed og betydning, alternativer. Det sidste har et spørgsmålstejn efter sig. Spørgsmålet er, om der findes reelle alternativer til den managementificering af vor erhvervskultur, den offentlige sektor og alle egne af vore privatliv, som vi tilsyneladende har accepteret og vænnet os til – og som berører ikke blot det, vi forstår som „samfundet“, men som rækker langt ind i den enkeltes personlige liv, tanker og sjæl. Forfatteren mener, at rationaliseringer, privatiseringer, evalueringsmanier og målbarhedsfiksering er kommet for at blive, uanset hvilke politiske konstellationer der kommer i regering (s. 85). Derfor er der grund til at begynde at forholde sig velovervejede, og ikke som hidtil blot ukritisk efterretteligt, til dem som styringsredskaber.

Bogen stiller det ikke uvæsentlige spørgsmål, om den skildrede, konstaterede, managementificering af vore liv også lige er det, vi *vil* – som enkeltpersoner og som borgere i det 21. århundredes samfund. Var det en gennemgribende manage-



mentificering af næsten hele vor tanke- og livsverden, vælgerne og de folkevalgte fra det meste af det politiske spektrum gik ind for, da de købte ideen om, at privatiseringer kunne forbedre den offentlige service, og at endeløs effektivisering kunne levere mere velfærd, bedre uddannelse og gladere borgere for færre penge? Fører den generaliserede indførelse af markedsmekanismerne som samfundsmæssig reguleringsfaktor i grunden til mere frihed for alle, sådan som hærskarer af politisk korrekte smagsdommere har forudskikket? Forfatteren understreger og undrer sig over, at der i Danmark ikke har været den ringeste debat om spørgsmålet. Hendes bog er et bidrag til at rejse sådan en debat på et kvalificeret grundlag. Læs den!!

*Hanne Veber
Ph.d. et mag.scient.
Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier
Københavns Universitet*

Redaktionen har modtaget

BLOCH, CHARLOTTE: Passion og paranoia. Følelser og følelseskultur i Akademia. Odense: Syddansk Universitetsforlag 2007. 171 sider. ISBN 978-87-7674-214-0 (pb). Pris: 198 kr.

BOHLIN, ANNA: In the Eyes of the Sea. Memories of Place and Displacement in a South African Fishing Town. Gothenburg Studies in Social Anthropology 16. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis 2007. 205 sider. Illus. ISBN 91-7346-558-5. ISSN 0348-4076. Pris uoplyst.

BOURDIEU, PIERRE: Den praktiske sans. København: Hans Reitzels Forlag 2007. 471 sider. ISBN 978-87-412-2404-6. Pris: 398 kr.

CLELLAND-STOKES, SACHA: Representing Aboriginality. A Post-colonial Analysis of the Key Trends of Representing Aboriginality in South African, Australian and Aotearoa/New Zealand Film. Højbjerg: Intervention Press 2007. 221 sider. ISBN 987-87-89825-15-1. Pris: 216 kr.

DEN JYSKE HISTORIKER 115. Terror-ismer. April 2007. 166 sider. Illus. ISBN 978-87-91261-15-2. ISSN 0109-9280. Pris uoplyst.

DEN JYSKE HISTORIKER 116. På sporet af staten. Dansk statsdannelse mellem middelalder og enevælde. Juni 2007. 200 sider. Illus. ISBN 978-87-91261-15-2. ISSN 0109-9280. Pris: 140 kr.

FISCHER-MØLLER, PETER & CHRISTIAN HEILSKOV RASMUSSEN: Et glimt af Gud. En mayalandsby og dens bibelhistorier. Højbjerg: Saxo 2007. 164 sider. Illus. ISBN 978-87-990198-3-0. Pris: 148 kr.

HØJBJERG, CHRISTIAN KORDT: Resisting State Iconoclasm among the Loma of Guinea. Durham, NC: Carolina Academic Press 2007. 360 sider. Illus. ISBN-13 978-1-59460-218-4 (pb). Pris: US\$ 50.

JENSEN, CASPER BRUUN, PETER LAURITSEN & FINN OLESEN (red.): Introduktion til STS. Science, technology, society. Hans Reitzels Forlag 2007. 239 sider. ISBN 978-87-412-5028-1. Pris: 298 kr.

JENSEN, THOMAS WIBEN & MARTIN SKOV (red.): Følelser og kognition. København: Museum Tusulanums Forlag 2007. 299 sider. Illus. ISBN 978-87-635-0584-0. Pris: 275 kr.

JESPERSEN, ASTRID, MARIE RIEGELS MELCHIOR & MARIE SANDBERG (red.): Verden over. En introduktion til stats- og livsformsteorien og dens aktuelle anvendelse i etnologien. København: Museum Tusulanums Forlag 2006. Illus. 325 sider. ISBN 87-635-0465-0 (pb). Pris: 250 kr.

KOSELLECK, REINHART: Begreber, tid og erfaring. En tekstsamling. Redigeret af Jens Busck, Jeppe Nevers, Niklas Olsen. København: Hans Reitzels Forlag 2007. 269 sider. ISBN 978-87-412-5019-9. Pris: 298 kr.

McCARTHY, CONAL: Exhibiting Maori. A History of Colonial Cultures of Display. Oxford: Berg 2007. 243 sider. Illus. ISBN 978-1-8452-0-475-4 (pb). Pris: £19.

NIELSEN, CLAUS BAGER: A War Canoe Heading for Christianity. Højbjerg: Intervention Press 2007. 18 sider. Illus. ISBN 987-87-89825-77-9. Pris: 72 kr.

NIELSEN, CLAUS BAGER: En krigskano på kristen kurs. Højbjerg: Intervention Press 2007. 18 sider. Illus. ISBN 987-87-89825-75-5. Pris: 90 kr.

OLWIG, KAREN FOG: Caribbean Journeys. An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks. Durham: Duke University Press 2007. 320 sider. ISBN 978-0-8223-3994-6 (pb). Pris: £14.99. ISBN 978-0-8223-3977-9 (unjacketed cloth). Pris: £60.

RIIS, ANITA HOLM: Kulturmødets hermeneutik. En filosofisk analyse af kulturmødets forudsætninger. Højbjerg: Forlaget Univers 2006. 168 sider. ISBN 87-91668-10-7. Pris: 229 kr.

STEFFEN, VIBEKE (red.): Sundhedens veje. Grundbog i sundhedsantropologi. København: Hans Reitzels Forlag 2007. 280 sider. Illus. ISBN 978-87-412-5020-5. Pris: 298 kr.

SVENDSEN, GUNNAR L.H. & HANNE W. TANVIG (red.): Landvindinger. Landdistriktsforskning og -perspektiver. Odense: Syddansk Universitetsforlag 2007. 326 sider. Illus. ISBN 978-87-7674-229-4 (hb). Pris: 278 kr.

WARBURG, MARGIT & BRIAN JACOBSEN (red.): Tørre tal om troen. Religionsdemografi i det 21. århundrede. Højbjerg: Forlaget Univers 2007. 231 sider. Illus. ISBN 978-87-91668-11-1. Pris: 249 kr.



FORFATTERLISTE

Kirsten Hastrup er professor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Adriëne Heijnen, ph.d. i antropologi, p.t. post.doc. ved Aarhus Universitet. Hun arbejder på tre forskningsprojekter: *The Fearless People*, som undersøger islandske forretningsnetværk med hensyn til risikopfattelser og innovation, *Masks and Mumming Traditions in Greenland*, som er en kulturhistorisk belysning af grønlandernes materielle kultur, dans og forklædningstraditioner, og *Dream Sharing in Iceland*, som er en fortsættelse af hendes ph.d., der fokuserer på epistemologiske og sociokulturelle dimensioner af drømme og drømmefortælling.

Torsten Kolind, ph.d. i etnografi. Adjunkt ved Center for Rusmiddelforskning, Aarhus Universitet.

Nigel Rapport er antropolog og ansat ved St Andrews Universitet i Skotland. Gæsteprofessor på Institut for Antropologi, Københavns Universitet, i 2000 og har siden været med til at grundlægge Concordia Centre for Cosmopolitan Studies i Montreal, Canada.

Jonathan Schwartz var lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet indtil 2004.

Kaspar Villadsen, ph.d. og lektor ved Institut for Ledelse, Politik og Filosofi, CBS. Arbejder med magtteorier og spørgsmål om magt, styring og ledelse i velfærdsstaten og dens organisationer, på det seneste med fokus på nye HRM-strategier og -teknologier. Har udgivet bogen *Det sociale arbejdes genealogi*.







ENGLISH SUMMARIES

Kirsten Hastrup: Weakness of Will: Hamlet and Macbeth

The concept of *person* derives from latin *persona*, originally referring to the ritual or dramatic mask. In classical Rome, the category came to include the juridical person, who – like other *dramatis personae* – had a particular position in society. In this article, an analysis of two well known characters in Shakespeare's plays are used to rethink the conflation of the dramatic and social character in any person. By focussing on the idea of the will as an immanent feature of the modern person, it is shown how he or she is both cough caught up in a drama beyond control and contributing to its – unforeseen – course. In this sense the modern person is like Hamlet or Macbeth, whose destinies were partly a function of a larger unfolding drama, and partly of their own decisions to act upon and within it.




Adriëne Heijnen: Bar Codes, Piggy Banks and Baptisms. The Icelandic Self in Entrepreneurship and Name-giving



This article departs from the dualistic theory pre-eminent in anthropology that there is a western and a non-Western notion of personhood: the „individual“ versus the „dividual“ (Strathern 1988). Recently, attempts are made to transcend this dualism by emphasizing rationality and individualism in non-Western notions of personhood, while the Western individualistic and rational notion of personhood is left unchallenged. The author integrates analyses of Icelandic entrepreneurship and of namegiving of Icelandic children and argues that the Icelandic notion of personhood simultaneously allows for being „individual“ and „dividual“. Thus, the article challenges established conceptions of the Western person.

Torsten Kolind: Deviation and the Notion of Person

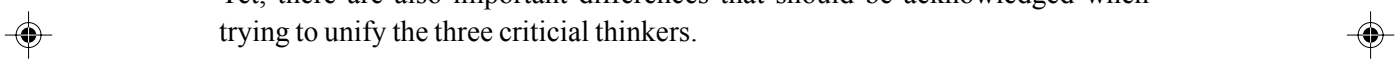
The article offers an analytical framework for studying deviance. Research in deviance is relatively sparse in anthropology, by linking up with analysis of different societies' perceptions of the person, however, it is possible to develop a model for understanding different ideal typical responses to deviant acts. On the one



hand we have an idea of the person, which strongly relates acts to the individual, and with a high focus on individual responsibility, on the other end of the continuum act are interpreted as reflections and statements of social relations beyond the single individual. As a consequence of these differences the nature of deviance is perceived in dissimilar ways. In short, on the one hand, deviance is explained by reference to the individual person and strategies of normalisation and integration is pursued. On the other hand deviance is explained extra-personally and strategies of re-categorisation or elimination are developed. The article offers contemporary examples from the author's studies of respectively punishment and substance abuse treatment.

Kasper Villadsen: The Emergence of the Modern Subject. Power and Subjectivity in Weber, Elias and Foucault

This article discusses the emergence of the modern subject by examining the work of Max Weber, Nobert Elias and Michel Foucault. It argues that their work each make key contributions to the genealogy of the modern subject, using a similar approach to history and sharing a similar focus and power in social life. Yet, there are also important differences that should be acknowledged when trying to unify the three critical thinkers.



GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

26. DIGTNING Videnskab kan noget andet end digtning og omvendt. Nummeret indeholder bidrag, der på meget forskellige måder belyser spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

27. SYNSVINKLER Som kilde til uhæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis over for det oplagte, åbenbare og gennemskuelige.

28. MIGRATION fokuserer på migranternes betydning for deres oprindelsessted, migration som faktor i skabelse af samfund og kultur, såvel som på returnmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

29. KROPPE Udsolgt.

30. RUM Udsolgt.

31. METODE Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid lige klart, hvilke praktiske metoder til dataindsamling, sådanne analytiske tilgange forudsætter eller betjener sig af. Dette nummer fokuserer på konkrete metodiske tilgange, som antropologer benytter sig af i praksis.

32. INDFØDTE behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdens-folk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

33. DYR tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategoriseringer af omverdenen. I dette nummer bringes eksempler på, hvordan vi tænker, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

34. AIDS-forskningen i antropologien har udviklet sig fra en hjælpedisciplin for epidemiologien til kritiske analyser af videnskabelige og politiske „sandheder“ om hiv/aids og konstruktive undersøgelser af lokale forudsætninger for forebyggelse og omsorg.

35-36. FELTER er et festskrift om sjæleanliggender, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne mv.

37. MELLE MØSTEN Udsolgt.

38. BØRN har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Her belyses antropologiske perspektiver på børn og unge: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden?

39. MAD OG DRIKKE viser nye vinkler på de symbolske betydninger og sociale normer, som regulerer, hvad der indtages, hvornår, hvordan, sammen med hvem og i hvilke mængder.

40. OVERGANG ser på den antropologiske videnskab og den videnskabelige antropologi anno 2000. Hvilke erkendelser har overlevet 1980'ernes faglige selv-ransagelse, og hvilke epistemer hører fortiden til? Hvilke klassiske antropologiske dyder kan dårligt undværes, og hvad er forholdet mellem anvendt antropologi og grundforskning?

41. ILLUSION har ofte negative konnotationer i retning af indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Her fokuseres på illusion som et empirisk forhold, dets kreative element i sociale og kulturelle sammenhænge samt dets virkemidler og konsekvenser.

42. DANSKHED Mens antropologer og andre analytikere dekonstruerer nationale fællesskaber, egenskaber og identiteter, polemiserer dette nummer ved at undersøge, hvordan og hvorvidt danskheden faktisk *er*: danske dufte, toner, omgangsformer, filmskatten og højskolesangbogen med mere. Er der tale om særligt danske forhold eller blot om forhold i Danmark?

43-44. SAMLING undersøger samlinger og samlere og overvejer begrebernes betydning for antropologien. Kategorier bringes sammen i nye konstellationer: museale dyrekategoriseringer, frimærkesamlinger, etnografiske samlinger, komplette samlinger, plane-spottere, klunsere, jæger-samlere og kunstsamlere.

45. KRITIK sætter fokus på den engagerede videnskab og videnskabsmand. Kritisk antropologi er ikke ny, men øget forskning og deltagelse i løsning af samfundsproblemer synes at skærpe den kritiske bevidsthed og kravet om stillingtagen. Hvad betyder det for den videnskabelige erkendelse og metode?

46. VOLD undersøger, hvorledes vold indgår i menneskers forestillinger og dagligliv. Temaet præsenterer et kontinuum af vold – mellem enkelte individer til vold omfattende en hel befolkning og afspejles i artikler om vold mod kvinder, overgreb på indfødte folk, civile lynchninger, borgerkrig, befrielseskrig og statsterror.

47. BYER I undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelser af Abomey, Hanoi, Hby, Honolulu, København, København, Marseille, Máskat, Montreal og Mumbai.

48. BYER II undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelser af Nuuk, Paris, Rio de Janeiro, Sarajevo, Shanghai, Skopje, Sun City, Sun City, Teheran og Århus.

49. PENGE handler om fjer, muslingskaller, medaljoner, jetoner, betalingskort, bankoverførsler, mønter, sedler og andre værdier, som vises frem, gemmes væk, øremærkes og udveksles. Penge påvirker relationer og samfund og er derfor anledning til moralske og politiske problemstillinger om fællesskab og individualitet, magt og afmagt, ulighed og hierarki, følelse og marked.

50. SLÆGTSKAB er som antropologisk forskningsfelt i de sidste årtier blevet kraftigt udfordret. Nye betingelser forårsaget af udviklingen inden for den lægevidenskabelige forplantnings- og genteknologi samt presset fra ændrede globale forhold, gamle og nye krige og sygdomsepidemier skaber rum for helt nye kreative tankegange og praksis i slægtssammenhæng.

51. ARBEJDE er et „institutionaliseret“ begreb, i den forstand at betydningen af ordet ikke er noget, vi almindeligvis tænker over, men nærmere noget, vi tænker *med*. Det giver anledning til overvejelser om og perspektiver på, hvordan arbejde skal begribes, samt hvordan begrebet tillægges mening i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge – i en tid, hvor arbejdet synes at fylde stadig mere i vores liv og bevidsthed.

52. HUKOMMELSE er et socialt fænomen med et vigtigt politisk aspekt. Udtrykt i repræsentationer af fortiden danner hukommelse, social og kollektiv, udgangspunktet for et samfunds selvforståelse og legitimering. Et samfunds „hukommelse“ refererer ikke nødvendigvis til et verificerbart fænomen i fortiden. Den kollektive hukommelse er kreativt skabende og udtrykker sig ud over i samfundsformer i materiel kultur og i kroppe.

53. KOGNITION tager bestik af den „kognitive revolutions“ betydning for aktuel antropologisk forskning. Værdien af dette nye teoretiske paradigme demonstreres og diskuteres i antropologiske analyser af religion, sprogtilegnelse, drømme, videnskabelig viden m.m.

54. LYD Også i samfund, der vurderer synssansen som den primære, spiller håndteringen af lyd en væsentlig rolle. Både seende og blinde færdes i landskaber af lyd, i lydskaber. Men hvad gør lydene ved os? Og hvad gør vi med lyde? Hvordan er forholdet mellem sproglyde og skrifttegn? Hvornår er lyd musik? Hvad sker der, når lyd bliver til larm, og støj bliver til stress, når stilhed bliver en luksus? Hvad er akustisk komfort? Og hvad betyder det, når hørelsen hæmmes eller lyden forsvinder helt?

56. KULTURMØDE bruges i stigende grad til at beskrive og forklare, hvordan personer med forskellig etnisk, kulturel eller national baggrund bringes sammen og undertiden støder sammen. Begrebet „kulturmøde“ blev fundet analytisk ufrugtbar og derfor opgivet i antropologien i 1960'erne. I de senere år har ikke-antropologiske kulturstudiefag været med til at sætte nye dagsordener for, hvilke temaer og angrebsvinkler der kan være relevante for at forstå det mudrede felt, som man – i mangel af bedre? – på ny betegner kultur møder.

57. LOV OG RET Krav og ønsker fra individer og hele befolkningsgrupper formuleres i stigende grad inden for rammerne af et rettighedssprog, og en retlig forståelseshorizont spiller en stadig større rolle. Hvordan påvirker denne udvikling antropologiske studier af lov og ret? Dominerer rettighedsdiskursen i lige så høj grad på det empiriske plan som på det ideologiske? Er rettigheder mere tale end handling? Og hvordan spiller andre, ikke-legale forestillinger om retfærdighed sammen med retssamfundets juridiske univers?

58. SYGDOM vil belyse sammenhænge mellem forskellige fællesskabers/kulturers sygdomsopfattelser og håndteringer af sygdomme: Hvilke konflikter og løsninger opstår i og mellem forskellige fællesskaber, og hvilken placering gives eller tiltager de syge sig? Hvordan medvirker fællesskaberne til produktionen af sygdom, og hvilke muligheder har såvel det samlede fællesskab som de enkelte individer for at forebygge og behandle sygdomme?



