

**Rhetorica Scandinavica**, ISBN 1397-0534

No 40, 2006, pp. 8--26

Publisher: Retorikförlaget AB

**Author(s):** Tord Larsen, Associate Professor, Department of Social Anthropology, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim, Norway.

**Title:** "Melancholia and Rhetorical Heroism. The Forms of Anthropological Objectification" [Melankoli og retorisk heroisme – Om former for antropologisk gjenstandsdannelse]

**Abstract:**

The paper examines how anthropology makes its object in four historical periods since the scientific revolution. Each period lays down rules for the identification of prototypical anthropological objects and provides models for the construction of valid anthropological texts. A rhetorical analysis reveals how identical figures of thought structure anthropology, psychoanalysis and the historiography of science, and show that their common rhetorical structure can be attributed to the melancholy sensibility which inspires them. Although there has been a resurgence of rhetorical studies of science in recent years, it is argued that such studies often serve an anti-rhetorical goal, implicitly advocating liberation from rhetorical constraints. However, changes in the anthropological vocabulary over the past 50 years testify to the importance of attending to "the rhetorical situation" in order to understand how anthropological knowledge is produced. Not least the subjectification of "primitive man" (replacing the objectifications of the past) reflects changing relations between the communities which produce anthropologists and those subjected to anthropological scrutiny.

**Keywords:**

Objectification, rhetoric, anthropology, melancholia, psychoanalysis

Tord Larsen:

# Melankoli og retorisk heroisme

## Om former for antropologisk gjenstandsdannelse

Artikkelen beskriver den antropologiske gjenstandsdannelse i fire historiske perioder som hver har sine regler for identifikasjon av fagets studieobjekter og modeller for konstruksjon av gyldige antropologiske tekster. Disse reglene legger premisser for forskjellige former for retorisk heroisme som har det til felles at de springer ut av en melankolsk livsfølelse. Artikkelen identifiserer felles retoriske figurer i antropologien, psykoanalysen og vitenskapshistoriografien, men hevder at slike retoriske analyser i vår tid ofte er del av et anti-retorisk emansipasjonsprosjekt. De siste 50 års tendens til subjektivering av "den primitive" eller "den tradisjonelle" avspeiler endrede relasjoner mellom den antropologiske viter og hans "gjenstand" og bekrefter dermed retorikkens innsikt i erkjennelsens sosiale natur.

Vi kjenner virkeligheten bare av omtale. Etter at Gud trakk seg tilbake og naturen ikke lenger lot seg lese som hans bok, ble det vår oppgave å gi den mening - vi ble verdens navngivere. Også Adam navnga i sin tid dyrene, men han ga dem navn som var i samsvar med deres egentlige natur, ifølge tidligere tiders betydningslære. Våre navn og tegn og begreper er ikke lenger forankret i en allerede ordnet verden på den måten. Nå sier vi at verden blir formet gjennom vårt eget arbeid. Dette arbeidet er ikke minst av språklig art, og retorikken er en av disiplinene

Note Artikkelen er et resyme av forelesningsrekker om retorikk og antropologi, og ble holdt som innlegg på konferansen "Retoriske strategier og diskursive hegemonier", Senter for europeiske kulturstudier, Universitetet i Bergen, 2000 og på årskonferansen i Norsk Antropologisk Forening, Tromsø, 2003. Et tidligere arbeid om antropologiens retorikk er Larsen, 1979, som beskriver antropologiske fortellingens grunnstruktur.

som studerer hvordan virkeligheten tar form i språket.

Fag er spesialiserte former for retorisk gjenstandsdannelse. Virkeligheten kommer til syne gjennom de forskjellige vokabularene som formgir den - dagligspråket, journalistspråket, politikerspråket, psykiatrispråket, antropologspråket. Slike diskurser og gjenstandsområder forutsetter at vi kan snakke om fenomener i ett og samme perspektiv, og dette perspektivet blir grunnlagt av et sett metaforer eller troper: "tropics is the process by which all discourse constitutes the objects which it pretends only to describe realistically", skriver Hayden White om troper generelt og metaforen spesielt.<sup>1</sup>

Ikke bare hele fag, men også konkurrerende stilarter innen en disiplin grunnlegges på metaforer som innstifter en diskurs og angir hva det

1 White (1978), s. 2.

er mulig å si på et fagfelt. I antropologien har særlig tre generaliserte figurer vært skoledannende: *bytte* (sosialt liv er sirkulasjon av verdi), *språk* (kultur må forstås som samtale-generert tegndannelse), og *kropp* (samfunnet er å betrakte som en ledd-delt organisme).

Siden en diskurs gjør en del av verden enhetlig, forutsetter den at det trekkes grenser mot det som blir diskursens omverden. Både diskurs- og identitetsdannelse forutsetter derfor den samtidige produksjon av det heterogene – en annethet som gjør tjenesten som kontrast til den enheten som er i ferd med å bli til. Radikaliseringen av forskjellen mellom vitenskapelige og litterære tekster i den tidlige modernitet og vår tids skille mellom det vitenskapelige og det religiøse språket er eksempler på diskursdifferensieringer som etablerer nye spesialiserte vokabularer og dermed nye klasser av gjenstander.

Forholdet mellom diskurser/identiteter kan være preget av tabu og *askese* på den ene siden eller av erobring og *konsum* på den annen.<sup>2</sup> Når jeg holder avstand til den andre som står i kontrast til min identitet, er jeg opptatt av å verne meg mot smitte. Det gjelder også diskurser: vitenskapen vil holde metafysikken og religionen på armlengdes avstand; den autonome kunsten skal tjene hverken børs eller katedral. Her opprettholdes grensene mellom diskurser ved hjelp av tabuer.

Alfred Gell forteller om Umeda-folket at så å si all identitetsdannelse hos dem skjer ved tabuer. Spør du en mann hvem han er, kan han finne på å si at "jeg er den som *ikke* kan spise frukt av dette treet"<sup>3</sup>. Vi, derimot er mer fortrolige med identitetsdannelse ved *konsum* eller ekspansjon. Spør vi en mann hvem han er, vil han kunne si: "jeg er den som *eier* dette treet". Dette er en "kolonial", possessiv, relasjon mellom meg og det som definerer hvem jeg er.

2 Det er flere mulige relasjoner mellom diskurser/identiteter, men i denne sammenheng holder med disse to.

3 Gell (1977).

Vi kan tenke oss disse relasjonstypene som momenter i en sekvens, en sekvens vi kjenner godt fra kolonihistorien. Postkoloniale forfattere har lært oss mye om hvordan europeisk identitet blir til ved en annetgjørelse av orientaleren som i første omgang skal holdes på avstand. Det neste momentet i prosessen er konsumet som finner sted når den andre – det heterogene – assimileres gjennom siviliseringsprosessen.

I løpet av noen få avsnitt har vi nå beveget oss fra å snakke om betydningsdannelse til å snakke om etikk: om relasjonen mellom viteren og hans gjenstand. Det antropologiske feltet er et travelt torg for forhandlinger om hvordan denne relasjonen skal være, om legitime måter å konstituere det antropologiske gjenstandsområdet på. Det er hovedtema for denne artikkelen, men først skal vi gi et eksempel som tydeliggjør momentene i en slik gjenstandsformasjon.

## Rigoberta i Finnmark

I 1992 ble Nobels fredspris tildelt maya-indianeren Rigoberta Menchu fra Guatemala. Da hun var i Norge for å motta prisen, besøkte hun Finnmark og der ble hun iført samekofte og tatt med på kjøretur i reinslede. Bildet av henne sto i både norske og utenlandske aviser.

For å kunne "lese" bildet av Rigoberta i reinsledene, må vi kjenne til noe av konteksten som gir det mening. En del av denne konteksten er det som skjedde 13 år tidligere, da Gro Harlem Brundtland – den gang miljøvernminister – tok på seg samekofte under et 1. mai-besøk i Finnmark. Hun fikk kritikk for å ha tatt på seg kofte, mens altså arrangørene av Menchus besøk gjorde et nummer av å iføre indianeren samedrakt. Det å kunne bære/ikke bære kofte er med andre ord underlagt noen regler som gir Menchu rett til å bære den, en "rett" mange mente at Brundtland ikke hadde.

Bildet av Rigoberta gjør flere ting på en gang. For det første sammenstiller det elementer fra ulike kulturelle univers (maya/same). Det som skjer ved en slik sammenstilling, er en metaforisering: et element "transporteres" fra et

sted til et annet. En metaforisering er en form for *enhetsstiftelse*. Den uttrykker at "x er en slags y" og er et forsøk på å etablere en ny kategori eller bekrefte en som allerede eksisterer. Dette er den tegntekniske siden av saken.

I tillegg har bildet karakter av en handling. Det har performativ kraft, som vi sier om talehandlingene. Hvis jeg tar på meg et klesplagg som er intimt forbundet med en folkegruppe – ifører meg et av gruppens tegn – *hevder* jeg dermed at jeg i en forstand tilhører den folkegruppen. Det avisbildet hevdet, var følgende: *Rigoberta er en slags same*.

Det er historiske omstendigheter som gjør at vi kan forbinde Rigoberta med samiskhet. Både maya-indianere og samer ble i sin tid omsluttet av sosiale enheter med en politisk og økonomisk rasjonalitet som var dem fremmed, og det gjør gruppene strukturelt sett sammenlignbare, til tross for at deres kulturelle inventar er ganske forskjellig. Bildet bekrefter denne likheten, og det kan derfor inngå i en pågående forhandlingsprosess som dreier seg om hvorvidt historiske begivenheter – som kolonisering – skal ha rettighetsgivende konsekvenser i vår tid. Maya-indianere og samer kan låne argumenter fra hverandre i denne prosessen, siden de er "av samme slag".

Den felles maya/same-identiteten som bildet av Rigoberta uttrykker, forutsetter en grense mot den nasjonale enheten som Harlem Brundtland representerte. Ved å ta på seg kofta, sa Gro noe sånt som at "jeg er også same", eller "jeg er også samenes minister", eller enda mer implikasjonsfylt: "å være samisk er en identitet på linje med å være telemarking eller møring eller nordlending – alle har sin bunad, og same-ene har kofta".

Hvis Gros utspill er et uttrykk for den siste påstanden – at det å være same er en identitet av samme slag som det å være sørlending – kan utspillet underminere det strukturelle fellesskapet mellom samer og indianere. Det truer den viktige kontrasten mellom stat og *urfolk*. Hvis den siste kontrasten skal understrekes, må den første identiteten ("samer er en slags nord-

menn") underkommuniseres. I en situasjon der det samiske skal stå i motsetning til det norske, blir derfor utspill som Gros sanksjonert.

Den historiske bakgrunnen som gjør det plausibelt å identifisere mayaer med samer – og de pågående rettighetsforhandlingene mellom urfolk og stater – utgjør elementer i *den retoriske situasjon* som ytringen finner sted i. Ikke alle sanne påstander er interessante. Utsagn som gjør krav på være sanne – som å påstå at indianere er en slags samer – må også være *signifikante* for at vi skal finne det bryet verdt å formulere dem. Og det som gjør utsagn signifikante er nettopp den retoriske situasjon (et uttrykk som vanligvis tilskrives Bitzer). Den retoriske situasjon hjelper oss til å identifisere den sosiale energi som driver tegnarbeidet i visse retninger og som gjør noen utsagn mer meningsvangre enn andre. "Samer er en slags indianere" er langt mer meningsladet enn utsagnet "det bor samer i Norge, Sverige, Finland og Russland", selv om den siste påstanden kan være rene dynamitten i bestemte historiske situasjoner.

Også vitenskapere befinner seg i "retoriske situasjoner" som gjør at ytringene deres kan bli oppfattet som meningsfulle og signifikante. Det sies at den engelske borgerkrigen satte en så kraftig støkk i Thomas Hobbes at han i ren forskrekkelse grunnla statsvitenskapen, reviderte naturretten og laget en ny teori om grunnlaget for den politiske forpliktelse. Vi kan godt studere Hobbes uten å vite noe særlig om borgerkrigen som var en del av den retoriske situasjon han skrev i. På samme måte kan vi lære antropologi uten å vite så mye om det koloniale drama som danner bakteppet for antropologiske gjenstands- og begrepsdannelser. Men en grundigere tematisering av fagets forutsetninger må også handle om den koloniale ekspansjonen som produserte gjenstander for antropologisk oppmerksomhet.

Endringer i forholdet mellom koloniasator og kolonisert gjenspeiles i den antropologiske retorikken. Reglene for den antropologiske gjenstandsidentifikasjon og tekstproduksjon forandrer seg derfor over tid, og i det følgende har jeg

delt inn denne historien i fire ”akter”: den vitenskapelige revolusjon, opplysningstida, den industrielle revolusjon og den postkoloniale epoke. Hver av periodene har sine regler for identifikasjon av prototypiske antropologiske gjenstander og for konstruksjon av gyldige antropologiske tekster.

## Fire akter

Første akt er den vitenskapelige revolusjon som avsjelet naturen og dermed utdypet forskjellen mellom to adskilte vokabularer: ett for det kausale og mekaniske som styrer naturen og ett for det intensjonale og meningsfulle som karakteriserer menneskelivet.

Denne todelingen av verden blir nå en grunnleggende del av den retoriske situasjon i den forstand at vi må gjøre et valg mellom de to vokabularene når vi skal beskrive noe. Binariteten fungerer som en sorteringsmaskin som alle fenomener må konfronteres med når de skal bestemmes. Denne sorteringsmaskinen er fremdeles i virksomhet: når vi diskuterer om noe er natur eller kultur, kropp eller sjel, arv eller miljø, essens eller konstruksjon, er det den gamle sorteringsmaskinen som krever svar.

Etter den vitenskapelige revolusjon måtte alle nye fenomener fremstilles for denne domsinstansen, også den primitive, orientaleren, indianeren, polyneseren som de store oppdagelsene la fram til sortering. Tilhørte de naturen eller kulturen? Et beslektet spørsmål som ble stilt, var om de var frie mennesker eller naturlige slaver.

Folk som tidligere var definert primært som kristenhetens kontrast ble nå ofte assosiert med natursida i den nye binariteten.<sup>4</sup> Metaforiseringen som fant sted var: ”indianeren er en slags natur”. Den retoriske situasjon som lå til grunn for denne talehandlingen var betinget av to forhold. For det første måtte antropologene og teologene (som ofte var de samme personene) forholde seg til den etablerte binariteten mel-

lom subjekt og objekt/natur. Dessuten gjorde den begynnende kolonisering av Amerika at relasjonen mellom europeer og indianer – mellom viter og gjenstand – måtte avklares. Klassifikasjonen av indianeren var avgjørende for koloniseringens eventuelle legitimitet, men også for retningen vitenskapen om dem skulle ta.

I annen akt - opplysningstida – etablerer fornuften seg ved å identifisere og ekskludere noe som blir definert som ufornuft. Når fornuften beskriver seg selv, ekskluderer den noe, og det er dette som får betegnelsen *overtro*. Opplysningsprosjektet er et oppdragelsesprosjekt rettet mot dem som henger igjen i overtroen i egen befolkning (bønder og etniske minoriteter, de uopplyste klasser) og mot dem som lever innenfor en mytisk horisont i andre deler av verden.

Riktignok skjer det en radikalisering av en kontrast her – mørke og opplysning, fornuft og ufornuft. Men også de som lever innenfor myten – de som er bundet av sin egen overtro, animistene som tror det bor ånder i trærne og ikke forstår at naturen er åndsforlatt - er inkludert i en nyformulert ide om den universelle menneskehet. Det er også de som er fanget i institusjoner som hindrer det spesifikt menneskelige i å komme til syne – kastesystemer, føydalstrukturer, uopplyste despotier som legitimerer seg ved religiøse dogmer. Slike institusjoner skal ryddes vekk slik at det menneskelige kan tre fram, befridd fra repressive konvensjoner. Dette er den emansipatoriske eller sivilisatoriske ambisjon som følger av den nye *universalismen*.

Selv om opplysningstida altså bibeholder en radikal asymmetri med sorteringsdikotomien opplyst/uopplyst, formulerer 1700-tallstenkerne også ideen om det universelle menneske. Det er dette frie menneske som har evnen til å kritisere egne institusjoner og skape seg selv ved å forme dem. Forutsetningen for at denne universalismen skal kunne formuleres, er ideen om et individ, som finnes på tvers av alle partikulære sosiale fellesskap. Ideen om det autonome individ som forstår seg i opposisjon til sosiale fellesskap, og som selv kan velge medlemskap i dem

4 Se Albanese (1996), Larsen (1998).

innebærer i en forstand en avsosialisering av mennesket (og en samtidig tematisering av "det sosiale" som blir gjenstand for de fremvoksende samfunnsvitenskapene).

Sammen med "avsosialiseringen" av individet, kommer "avsosialiseringen" av kunnskapen. Man hadde nok øye for at erkjennelsen blir til innenfor forskjellige miljø, at klima og andre faktorer har innflytelse på våre institusjoner og tenkemåter, men som vitere på jakt etter kunnskap skal vi ideelt sett løsrive oss fra slike bindinger. Like lite som det skal være en avgrunn mellom aristokrat og bonde i det nye demokratiske samfunnet, skal det være barrierer mellom klasse- eller nasjonsspesifikke sannheter. Denne frisettingen av erkjennelsen er del av den nye objektiviteten som Francis Bacon og hans etterfølgere insisterer på. Sannheten transcenderer sosiale distinksjoner, og den finner sin Andre ikke bare i usannheten og ufornuften, men også i emosjonene som undergraver objektiviteten og fører vår sannhetssøken på avveie. Den nye *objektiviteten* hviler altså på en avsosialisert og en av-emosjonalisert erkjennelseslære, og begge momentene bærer en *anti-retorisk tendens* i seg. Retorikken springer ut av og henvender seg til følelsene, og retorikerne hevder at sannheten skapes i sosiale relasjoner som den ikke kan abstraheres fra. Anti-retorikerne, som nå styrer verden, vil frigjøre vitenskap fra begge typer bindinger.

For flesteparten av opplysningstidas tenkere finnes det derfor ingen "hinduistisk sosiologi", ingen "jødisk vitenskap", ingen "afrikansk filosofi", ingen "samisk epistemologi", ingen "indiansk ontologi". Fornuften er like enhetlig som menneskeheten, men noen steder blir den holdt i bur av ideologiske fangevoktere.

Opplysningstida ser ut til å ville ekskludere og inkludere "de andre" på samme tid, og denne motsigelsen krever sin løsning. På den ene side åpner opplysningstida for en eksklusjonspraksis ved sin primær-kontrast mellom fornuft og ufornuft. De ufornuftige eller pre-rasjonelle blir enten ekskludert, sivilisert eller plassert på museum som fornuftens kontrast. På

den annen side ser vi en inkluderende gest i ideen om den universelle menneskehet. Motsigelsen blir forsonet ved en utviklingskjede som opprettholder kontrasten mellom fornuft og ufornuft, samtidig som den forbinder dem ved å si at fornuften har sin opprinnelse i ufornuften. Fremskrittstanken lager både en asymmetri (vi har fjernet oss fra fortiden) og en forbindelse: de som lever i fortiden har et fornuftspotensiale som vi kan identifisere og dyrke fram, slik at de kan delta i et fornuftsfellesskap med oss.

Det opplyste menneske ser seg selv som reflektivt (ikke mytisk eller overtroisk); det bruker fornuften til å undersøke alle sine forutsetninger og tematiserer sine grunnantagelser; det planlegger en rasjonell fremtid ved hjelp av instrumentell vitenskap; det anvender en analytisk tankefigur som bryter ned komplekser i sine enkle bestanddeler og studerer hvordan de føyes sammen igjen i en additiv tankefigur. Til disse oppgavene trenger den opplyste tenkeren et språk som er rensert for metaforer og andre troper som skygger for innsikten når de tilskriver naturen antropomorfe egenskaper.<sup>5</sup>

En slik selvbeskrivelse produserer et sett undersøkelsesgjenstander - en type samfunn - som får sin enhet ved at de er denne selvbeskrivelsens kontrast: de mytiske, pre-refleksive, rituelle. Derved beredes grunnen for en serie disipliner som har disse samfunnene, menneskene, praksisene som sine objekter. For at ideen om fremskritt og opplysning skal kunne formuleres i det hele tatt, trenger vi forestillingen om et utgangspunkt - et origo - som gjennom en serie transformasjoner blir til nåtida og fortsetter inn i framtida. Den primitive - den antropologiske gjenstand par excellence - inntar plassen som dette origo og oppfyller betingelsen for at fremskritt-narrativet skal kunne formuleres.

5 Dette er mine tolkninger av den vitenskapelige revolusjons og opplysningstidas konsekvenser for antropologisk praksis, men litteraturen om begge epoker er enorm. Et sted å begynne når det gjelder den vitenskapelige revolusjon er Shapin (1996). Outram (1995) er et godt utgangspunkt for studier av opplysningstida.

Det kan derfor se ut til at den primitive blir til fordi fremskrittfortellinger krever en begynnelsen.

Dannelsen av nye studieobjekter gir fagene retningslinjer for en *identifikasjonspraksis*. Det utnyttes regler for hvordan vi skal avgjøre om fenomener vi støter på, tilhører klassen av objekter som vår disiplin har til oppgave å studere. For en opplyst prest på 1700-tallet var nok forfedredyrkelse en legitim gjenstand for etnografien/folkloristikken, men ikke nattverden.<sup>6</sup> Forfedredyrkelsen hadde vi lagt bak oss, nattverden var fremdeles med på å forme vår persepsjon og motivere våre handlinger.

Ser vi på antropologiens identifikasjonspraksis, finner vi at de prototypiske objekter for etnografisk oppmerksomhet nettopp er slike fenomener som vi ifølge fremskritt-narrativet har lagt bak oss: værenshierarkiet, det analoge forholdet mellom mikrokosmos og makrokosmos, magi, ofring, totemisme, klanorganisasjon, animisme, forfedredyrkelse. Som historiker får antropologen til oppgave å spore opp fornuftens kilder i ufornuften (hvordan oppsto logikken, sivilisasjonene, arbeidsdelingen?); som feltarbeider får han i oppdrag å kartlegge ufornuftens former eller å beskrive den fornuften han eventuelt finner gjemt i det som tilsynelatende er irrasjonelt.

I dikotomiene som etablerer den antropologiske gjenstand, ligger et hierarki og en teleologi: vitenskapen skal erstatte myten, subjektet skal tilegne seg objektet/naturen (erkjennelsesmessig og teknologisk) og naturtilstanden skal siviliseres. Disse dikotomiene forfleres *ad infinitum* i århundrene som følger, og den primitive blir med som blindpassasjer i de filosofiene og teoriene som formulerer dem. Ikke bare det, men dikotomiene låner semantisk valens fra hverandre, og det oppstår affiniteter mellom dem, til tross for at de ofte er av ulik orden og handler om vidt forskjellige fenomener. Selv om polene i de fleste av disse dikotomiene

forutsetter hverandre, blir de ofte formulert som dualismer.

De opprinnelige dikotomiene som var *temporalisert* (vi var mytiske, nå er vi opplyste) og *spatialisert* (de der borte har ikke opplevd syndefallet, det har vi), blir etter hvert *mentalisert* (det ubevisste er irrasjonelt, jeg'et er rasjonelt), *semiotisert* (analog/digital kode; langue/parole), *hierarkisert* (arbeiderklassen kommuniserer ved restricted code, borgerskapet ved elaborate code), *sosiologisert* (inkorporasjon/transaksjon), *økonomisert* (gave/vare), *historisert* (Gemeinschaft/Gesellschaft), *kjønnset* (kvinner har nærhetsetikk, menn har rettferdighetsnormer), *etnifisert* (micmac'er tenker metaforisk, konkret og syklisk – hvite tenker bokstavelig, abstrakt og lineært), og *utopisert* (nåtida er forrevet av motsigelser, revolusjonen opphever dem i en forsonet fremtid). Det vil si: den primitive eller den tradisjonelle dukker opp nær sagt overalt, som del av våre fortellingens mytiske struktur.

Fra 1800-tallets begynnelse – akt tre – fører den industrielle revolusjon til at ett av dikotomi-parene blir det dominerende: kontrasten mellom det organisk rurale og det mekanisk urbane. En industriell utopi blir til – sammen med nostalgien etter det organiske – og det oppstår en retorisk situasjon som vedvarer langt inn i det 20. århundre og gjør det mulig for den 3. og 4. verden å plassere seg selv på den organiske polen i de dikotomiene som følger av den industrielle revolusjon: fellesskap/fremmedgjørelse, status/kontrakt, hellig/profan, autentisk/instrumentell, intuisjon/kalkyle, umiddelbar/mediert, bruksverdi/bytteverdi, gave/vare, følelse/tanke.

Ett hovedmotiv i både de konservatives reaksjon mot den franske revolusjon og romantikernes reaksjon mot den industrielle, er protesten mot den homogenisering av verden som revolusjonene fører med seg.<sup>7</sup> Et romantisk motiv, som kan ses som et mottrekk mot denne homogeniseringen, er ideen om *alternative rasjonaliteter*. I et forsøk på å la den primitive/-

6 Se Bendix (1997) og Grongstad et al (1999), om folkloristikens fremvekst.

7 Se Nisbet (1966).

naturen/det rurale og organiske få leve ”på egne betingelser” og unngå den homogeniserende kverna som demokratiet, byråkratiet og industrien representerer, oppstår den romantiske ideen om inkommensurable kulturelle univers som ingen homogeniserende målestokk kan fange inn.

Hittil har vi beskrevet tre faser i bestemmelsen av den antropologiske gjenstand: den primitive eller den tradisjonelle som natur, som pre-rasjonell og som autentisk. Hver fase springer ut av en retorisk situasjon som bringer med seg sin egen sortingsmekanisme. Den vitenskapelige revolusjon – som avsjeler naturen – etablerer subjekt og objekt (eller ånd og materie) som det dominante begrepsparet, opplysningstida tilføyer kontrasten fornuft/ufornuft, og den industrielle revolusjon instituerer polaritetene autentisk-fremmedgjort eller organisk og mekanisk. I hvert tilfelle etablerer subjektet seg ved sin motpol, som det så begynner å absorbere. Samtidig vekker det ekskluderte et nostalgisk begjær etter det autentiske vi har forlatt til fordel for en forskjells-utslettende homogenitet.

La oss illustrere denne utviklingen med et empirisk eksempel, som vi senere kan bruke til å kaste lys over den fjerde akten – den postkoloniale tilstand – som er preget av refortrylling og re-primitivisering.

## Strehlow-auksjonen

For noen år siden var det på tale å selge en del av den australske Strehlow-samlingen, etnografika som var samlet inn av antropologen Theodore Strehlow (1908-1978). Strehlow var sønn av et tysk misjonærektepar som tilbrakte meste parten av sitt liv blant aranda-folket (nå kalt arrernte) i Australia. Theodore vokste opp med tre språk. Han behersket foreldrenes tysk, skolens engelsk og lekekameratenes aranda. Han ble antropolog og dokumenterte aranda-samfunnets språk, kunst og skikker i bøker som *Aranda traditions* (1947) og *Songs of Central Australia* (1971). Han samlet et stort antall

etnografika, tok opp sanger på lydbånd og laget etnografiske filmer om sitt barndoms folk.

Sommeren 2001 ble det kjent at det forelå planer om å selge en del av Strehlow-samlingen som var i privat eie. Det reiste seg en storm av protester mot salget fra både den australske urbefolkningen og euro-australiere, og protestene ble etterhvert så sterke at auksjonens omfang ble begrenset. Det er denne *indignasjonen* vi må prøve å forstå, for den forteller oss noe om måter å klassifisere verden på. Implisitt i protesten ligger en antagelse om at auksjonen ville krenke gjenstandene, frata dem en integritet og gjøre dem til noe de ikke burde være.

Indignasjonen beror på en forestilling om at gjenstander gjennomgår en metamorfose når de får en pengeverdi og blir satt i sirkulasjon på et anonymt marked. Det er dette vi kaller kommersialisering og varedannelse/kommodifisering, og det er en av måtene vi kan transformere ting på. Estetisering er en annen måte. Det vil si at vi tar tingene ut av bruk og stiller dem ut som gjenstander for vår ”interesseløse” kontemplasjon. Når vi beklager at noe blir kommersialisert eller estetisert, impliserer vi at tingene inngikk i mer autentiske praksiser forut for metamorfosen.

Det protesten mot auksjonen uttrykker, er at kommersialiseringen *av-autentifiserer* tingene. En auksjon er et forræderi mot en autenticitet, en krenkelse av en autonomi. Industriell fremstilling av bruks-gjenstander, sceniske fremstillinger av historiske hendelser, musealisering av gjenstander og praksiser, monetarisering – alt dette er eksempler på prosesser som kan virke realitets-svekkende. Til grunn for denne hierarkiseringen ligger en idé om at en original er mer verdt enn en kopi, at det unike er bedre enn det subsumerte, at bruk er mer autentisk enn bytte.

Noen av tingene i Strehlow-samlingen var redskaper, andre var rituelle gjenstander. På ”hjemmebane” ble tingene brukt til å skaffe mat eller de ble brukt til å kommunisere med foreldrene. ”Hjemmebane” vil her si den prekoloniale situasjon, og den er naturligvis rekonstruert, siden vi ikke kjenner urfolkens liv før kolo-

nisering. Tingene var sikkert gjenstand for flerkontekstuell bruk den gangen også, og gjenstandene sirkulerte utvilsomt i flere sosiale spill enn det vi ville kalle økonomiske og rituelle praksiser - de ble omtalt, vurdert, kritisert, besunget og beundret. Det er ikke noe kritikkverdigg ved slike "sekundærpraksiser".

Men transformasjonen av ting fra brukssammenheng til estetisk "Stilleben"- kan oppleves som et syndefall og en krenkelse av tingens egentlighet. Anklager om forfall og syndefall rettes av og til mot prosesser som kommersialiserer, teoretiserer og estetiserer tingene. Men det omvendte kan også skje: transformasjonen kan oppleves som en foredling av det "rå" til noe forfint. Denne dobbeltheten i synet på det autentiske og det forfalskede (eller det foredlede) utgjør en del av den dobbelte klassifikasjon av den primitive som henholdsvis "villmann" og "edel villmann".

Strehlow tok skrittet fra en praktisk omgang med tingene til en teoretisk omtale av dem da han begynte å skrive verker som *Aranda Traditions*. At vi kan tenke oss en transformasjon her, beror på vårt skille mellom teori og praksis. Allerede ved denne transformasjonen fra "virkelighet" til monografi, kan det reises anklager om fordreining, forræderi og forfalskning.

Til grunn for slike anklager ligger antagelsen om at praksiser og forestillinger har en autentisk eksistensmodus som monografien, filmen og museet øver vold mot. Det er skrevet bøker om hvordan folketellinger og stammebeskrivelser innlemmer autentiske praksiser i koloniale vitensregimer og dermed fordreier den virkeligheten de utgir seg for å representere. Pragmatiske kunnskapsformer blir forfalsket, heter det, ved at de blir innfelt i en kunnskapstradisjon som har skriftspråket og det kontemplative vitensidealet som sin forutsetning. "Avbildninger" i form av bøker, lydbåndopptak, folketellinger, nedskrivning av sedvanerett og grafiske fremstillinger av slektskap fryser fast en flytende virkelighet som antropologen krenker ved å immobilisere den.

Enda mer ubevegelig enn den monografiske representasjonsform er museet, vil noen hevde.

Dessuten er den koloniale asymmetri svært synlig der, siden gjenstandene og tilskuerne som regel tilhørte hver sin folkegruppe: det var kolonisten som så på den koloniserte aborigineren. Når den seende og den sette tilhører forskjellige grupper, blir forholdet mellom publikum og gjenstand hierarkisert akkurat som vi hierarkiserer forholdet mellom publikum og fortid i historiske museer - nåtiden er den høyden vi kan beskue fortiden fra, og vi kan beskrive den i kategorier den selv ikke kunne formulere.

Den neste transformasjonen - den som aukasjonen var et eksempel på - er den som mest radikalt utsletter tingens spesifisitet og sanne væren, gitt bestemte autentisitet-idealer. Gjenstanden er blitt kapital, et stykke frossen praksis som er satt i sirkulasjon som formue, statussymbol, souvenir. Med dette har tingen nådd det stadium som de skotske opplysningsfilosofene (Ferguson, Smith, Hume) kalte "commercial society".

I alle fall i tidligere tider var antropologene mest opptatt av gjenstandene slik de sirkulerte før monetariseringen. Den prototypiske antropologiske gjenstand hadde ingen pris, og vi opplevde et *brudd* når tingene fikk en prislapp. Den brudd-opplevelsen er bare mulig hvis vi mener at tingen har gjennomgått en kvalitativ endring når den passerer grensen mellom gave og vare. Når vi opplever denne overgangen som et brudd, er det et tegn på at vi sannsynligvis opererer med en stadieteori som ble formulert av de skotske opplysningsfilosofene, og som Marx senere skulle komme til å forbinde med produksjonsmåter.

Det er disse bruddflatene som setter oss på sporet av den antropologiske gjenstand og som viser oss den antropologiske identifikasjonspraksis. Både antropologer og folkene de studerer, opererer med et skille mellom et autentisk nivå som blir krenket og et omsluttende nivå som ugyldiggjør eksisterende praksiser. Kolonisten ugyldiggjør eksisterende praksiser ved å prissette land, byråkratisere relasjoner og avsjele naturen. I antropologien er det er forbundet med retorisk heroisme å identifisere "autentis-

ke” nivåer forut for slike transformasjoner, og det vil si at vi beskriver våre gjenstander posthumt, så å si. I beskrivelsesøyeblikket er de allerede blitt omsluttet av en annen rasjonalitet. Identifikasjon og beskrivelse av slike autentiske nivåer er den første form for retorisk heroisme vi skal merke oss. Med ”retorisk heroisme” mener jeg evnen til å lage beskrivelser som premieres i form av eksamensbevis og akademisk virak.

Men samtidig, viser det seg, er det det omsluttende nivået som gjør det mulig for oss å se de omsluttete praksisene som autentiske, som krenket, *som noe enbetlig*. Det vil si: selve enhetsstiftelsen av en kultur *som* en krenket egenart er produsert av den koloniseringen som den lokale kulturen etterpå opponerer mot. Det autentiske nivået blir til når det blir sett og transformert utenfra.

Selv om det omsluttende nivået har det *moralske* overtaket i kraft av å være den krenkede part, så å si, (”we had a paradise before the white man came”, sa Micmac-indianerne til meg), ser det ut til at det er det omsluttende nivået som har det *refleksive* overtaket. Krenkelsen gir den krenkede muligheten til å objektivere seg selv og til å formulere sin egenart som autentisk i forhold til de fremmedgjørende praksisene som ugyldiggjør den.

## Spontanitet og reseptivitet

Når vi undersøker hva som regnes som spesifikt antropologiske beskrivelser, vil vi se at de som oftest forutsetter ideen om det premoderne. For mange vil det være selvsagt, selv om antropologer i alle fall siden Said (1979) og Fabian (1983) har beflittet seg på å lage beskrivelser som ikke henviser deres studieobjekter til en annen tid. Men i det følgende skal vi se hvordan selve de antropologiske beskrivelsesmåtenes retoriske struktur bærer med seg en historisering av studieobjektet.<sup>8</sup>

8 Dette er hovedtendensen til Fabian (1983). Mitt argument og eksempelbruk er en variasjon over hans tema. Men jeg deler ikke Fabians indigna-

Det går an å dele inn antropologiske beskrivelsesmåter i to hovedtyper. Den ene legger hovedvekten på å identifisere kulturelle premisser som er verdensskapende. Slike premisser legger grunnlaget for en kulturell rasjonalitet, og kan ikke selv forklares med referanse til noe utenfor seg selv. Premissene springer ut av en spontan kreativitet og er ikke reaktive svar på en ferdigstrukturert verden som er umiddelbart tilgjengelig for vår persepsjon.<sup>9</sup>

Den andre hovedtypen studerer sosial og kulturell kreativitet som respons på økologiske og økonomiske utfordringer. I denne tradisjonen er kulturell kreativitet *reaktiv* ved at den svarer på naturens tiltale. Dette er intellektuell aktivitet i dens *reseptive* modus – mer om denne nedenfor.<sup>10</sup>

For antropologer i den første tradisjonen er det former for kulturell ordensdannelse som er fagets primære studieobjekt. Ordensproduksjonen er ikke en reaksjon på en ekstra-kulturell rasjonalitet og kan ikke forklares med referanse til naturens orden, økonomiske kalkyler, økologiske krav osv. Denne tenkemåten finner vi i mye amerikansk kulturantropologi som avviser forståelsen av kultur som *respons* på en natur som er gitt forut for kulturen. Naturen selv er et kulturprodukt som blir til ved vår formende kulturelle aktivitet, heter det i den tradisjonen. De kulturelle premissene springer ut av intellektets *spontane* virksomhet, ville det hete i et eldre idiom.

Også den franske strukturalismen tilbakeviser ideen om kultur som en instrumentell tilpassning til en ikke-kulturell virkelighet. I *Den*

sjon og er heller ikke overbevist om at det går an å unngå en slik historisering.

9 Se Larsen (1999).

10 Typene er de samme som Sahlin (1976) kaller ”two paradigms of anthropological theory”, men distinksjonen går tilbake til 1700-tallets diskusjon om forstandens spontanitet og reseptivitet. Debatten om hva som utgjør intellektets spontane og reseptive evner har pågått siden, og vi finner rester av den igjen i vår tids debatt mellom ”konstruktivist” og ”objektivist”, i den grad de to leirene fremdeles er intakt.

*vill* tanke argumenterer Levi-Strauss mot at det er nyttehensyn som ligger til grunn for kulturelle klassifikasjoner, og en av hans skyteskriver er Malinowski som ser ut til å mene at trobriandernes klassifikasjoner er ”sturt av deres mager”. Kulturell klassifikasjon er ikke løsnings-er på praktiske problemer, hevder Levi-Strauss. Poenget med klassifikasjon er at den gir verden skikkelse, og denne formgivingen henter ikke sin begrunnelse fra noe sted utenfor seg selv.

Det som gjør at slike premisser ofte antar karakter av noe fortidig, er at de lett lar seg identifisere som noe *ubevisst*, og det ubevisste er selv gjenstand for historisering. Selv om det ubevisste naturligvis er med oss hele tiden (som kulturelle premisser er det), er det også forbundet med et stadium i individets utvikling henimot subjektstatus, og derved blir det ubevisste lett en historisk kategori.

Både Sigmund Freud og Jacques Lacan<sup>11</sup> har en distinksjon mellom det infantile og det førspråklige – en ordløs, arkaisk energi – på den ene siden og det språklige på den annen, og begge assosierer det førspråklige med det moderlige. I begynnelsen er barnet ett med moren, og tapet av moren – ved farens lov, det falliske, språket, adskillelsen – fører til subjektets fødsel. Denne tilblivelsen skjer gjennom en *tapserfaring* som kan gi opphav til melankoli.

Det jeg er opptatt av her, er de identiske tankefigurene som karakteriserer psykoanalysen og bestemte former for antropologiske og historiske narrativer og som gjør at det antropologiske lett identifiseres med det fortidige. Kristeva karakteriserer for eksempel forholdet mellom det feminine og det falliske på samme måte som vi har beskrevet nivåene mellom ”bruddflatene”: det lavere, tidligere og udifferensierte ”autentiske” nivået (det feminine) anklager så å si det høyere, falliske nivået for en rigid og livsfjern konseptualisme.<sup>12</sup> Men det lavere nivået er samtidig avhengig av det høyere for overhodet å kunne identifiseres og kommuniseres.

Klarest ser vi parallelliteten mellom psykoanalytiske og antropologiske fremstillinger i ideen om at det opprinnelige er det udifferensier-te. Utvikling består i en adskillelse fra en opprinnelig enhet og en påfølgende funksjonsdifferensiering som er kilde til både refleksjon og tap.

Vi finner den samme figuren igjen i vitenskapshistorien – ny innsikt forutsetter avstand og distanse, som ledsages av adskillelse og meningstap. Vitenskapshistorikeren Catherine Wilson formulerer det slik: ”the coldness and aloofness of the scientist are the price that has to be paid for exceptional vision”<sup>13</sup>. Videre sier hun: “the paradox that understanding seems to imply alienation from what is understood, is one presented in the intellectual version of the scientific revolution, according to which a colorless world of particles was given to us in place of the world of experience....*divested of illusions of childhood, our naive animism and anthropomorphism.*”<sup>14</sup>

Det er verdt å merke seg at Wilson identifiserer barndom (the illusions of childhood) med primitivitet (our naive animism). Dette er den gamle tesen om at barnets utvikling og menneskehetens evolusjon gjennomløper de samme stadier. Ontogenesen gjentar fylogenesen.

Tidligere ville vi sagt at vi *oppdager* et felles mønster i barnets og samfunnenes utvikling (adskillelse, differensiering, tap, refleksjon). Men i og med det vi kan kalle den performative vendingen vil vi si at koblingen mellom barn og samfunnstype er en identitetspolitisk strategi som *etablerer* asymmetriene barn/voksen og pre-moderne/moderne. Denne koblingen gjør det mulig for oss å si at indianerne venter på sivilisering, på samme måte som barnet venter på oppdragelse. Både barnet og indianeren må rykkes vekk fra ”det arkaiske moderlige rom” og underkastes ”farens falliske lov” for å snakke med Lacan og Kristeva. Ved dette identitetspolitiske grepet blir ”vi” etablert som den reflek-

11 Lacan (1979).

12 Kristeva (1984).

13 Wilson (1995), s. 18.

14 op.cit.: 37-38, min uthevelse.

sive opplyser, ”den andre” blir til gjenstand for vår siviliserende intervensjon.

## Melankolien

Dannelsen av signifikante forskjeller i antropologien, teorier om overgangen fra natur til kultur, psykoanalysens teori om subjektdannelse, og språkteoriens postulat om en historisk utvikling fra sanselighet til refleksjon<sup>15</sup> – alle disse prosjektene organiserer sitt studiefelt ved hjelp av den samme tankefigur. Den edle ville, morens arkaiske rom og det prerefleksivt sanselige inntar samme plass i den binære tankefigur som i forskjellige varianter har dominert vår tanke siden 1600-tallet: plassen for det vi har mistet på vår vei mot refleksjon og subjektivitet.

Dermed er vi framme ved den stemningen eller følelsen som peker ut den antropologiske gjenstand for oss – melankolien. Det tapte er antropologiens prototypiske gjenstand. Begjæret etter det vi har mistet har både et kolonialt og et antropologisk uttrykk – i begge tilfeller tiltrekkes vi av den autentisiteten vi har fremmedgjort oss fra i forsøket på å få refleksiv kontroll over den.<sup>16</sup>

Den ene ”melankoli-skolen” beskriver lidelsen i historiske vendinger. Noen epoker er mer grepet av melankoli enn andre, fordi forandringene skjer så fort at ”værenstapet” er påtagelig. Angrepet på foreldede religiøse forestillinger og sammenbruddet av den føydale orden før og under opplysningstida ga opphav til den melankolien vi kan spore i en del av 1700-tallets antropologi. Også 1600-tallet – slutten av den vitenskapelige revolusjon – omtales som

melankoliens århundre. Nye tanker om det uendelige univers, geometriseringen av rommet og en tilbaketrukket gud som vi ikke lenger kan kjenne, tapet av hierarki og kvalitative forskjeller mellom tingene – alt dette fører til den melankoli Petrarca tidligere hadde uttrykt som tap av ”det himmelske hjemland”.<sup>17</sup>

Den andre ”skolen” snakker mindre i historiske termer enn i eksistensielle. Her er melankolien delvis en eksistensiell grunnbetingelse, delvis et sorgarbeid som går galt. I essayet om sorg og melankoli fra 1915 etablerer Freud<sup>18</sup> skillet mellom de to reaksjonene. I sorgen opplever vi tapet av en gjenstand eller en person, og sorgarbeidet består i at vi etter hvert overfører libido til andre ting og personer. Men i melankolien nekter vi å gi slipp på den tapte gjenstanden (eller personen); vi bærer den med oss, inkorporerer den og ”spiser den opp”, slik at vi aldri mister den.

Kristeva knytter melankolien til vår motstand mot adskillelse fra morskroppen, til vårt ønske om å forbli i umiddelbarheten. Men adskillelsen er forutsetningen for at vi kan bli symbolvesener og legge den førbevisste tilstand bak oss. Melankolien er den emosjon som ledsager vår uttreden av det umiddelbare og vår inntreden i språket. Psykoanalysen beskriver således lengselen etter den tapte sammenheng på samme måte som historikere og antropologer beskriver den nostalgien som rammer oss når vi har tatt skrittet ut av ”naturtilstanden”.

Den antropologiske gjenstand befinner seg først og fremst på et sted og i en tid forut for slike syndefall, og melankolien er den følelsen som identifiserer den for oss. Ideen om å ”bevare kulturer” springer ut av den samme melankolske impuls, et ønske om å eie det tapte for evig. Men, i likhet med Minervas ugle, kommer bevarings-impulsen sent: det vi ønsker å være den del av, har vi allerede mistet, og først når det er gått tapt, kan vi reflektere over det.

15 I 1800-tallets teorier om språklig utvikling er det en vanlig påstand at språket utvikler seg fra et uorganisert, amorft stadium til mer komplekse former – fra sansbarhet til refleksjon, analogt med ideen om at barnet er diktert av sine emosjoner inntil det erverver seg en mer distansert og teoretisk holdning til verden. Se Cassirer (1963).

16 Denne melankolien, og følelsen av at vi beskriver antropologiens gjenstand posthumt, er tydelig i hele Levi-Strauss’ verk (se f.eks. Levi-Strauss (1973)).

17 Beskrivelsen av det jeg kaller ”den historiske skolen” er i hovedsak hentet fra Ferguson (1995).

18 Freud (1950).

## Differensierings-narrativet

Den andre hovedtypen antropologiske beskrivelser forsøker å identifisere økologiske og økonomiske determinanter som krever en kulturell respons. I forklaringer av denne typen rekonstruerer vi skikker og praksiser slik at de fremtrer som resultatet av en pragmatisk rasjonalitet. Når inderne sier at kuer er hellige, ser Marvin Harris det som en "gåte" som han løser ved å vise hvordan det er økologisk profitabelt å ikke spise kukjøtt – det er mer lønnsomt å bruke kyr som trekkyr og anvende kumøkka til brensel og byggmateriale.<sup>19</sup> En lignende logikk finner vi i monografier som beskriver kulturelle trekk som resultatet av økonomiske kalkyler.

Det å beskrive kulturelle trekk som resultat av økologisk tilpasning, og det å betrakte skikker som løsninger på strategiske problemer, er å betrakte intellektet i sin reseptive aktivitet – først mottar vi en utfordring fra naturen, og så gjør vi noe med den. Kultur er svar på naturens tiltale eller den forkler en nærmest pre-kulturell form for kalkyle. Antropologen må omskrive praksisene slik at den instrumentelle fornuft de kamouflerer kommer til syne: kuenes hellighet er det idiom vi må se vekk fra for å finne den instrumentelle sannhet som har skjult seg i det religiøse språket.

Denne sannheten lar seg først artikulere når samfunnet har gjennomløpt en institusjonell og diskursiv differensiering som tillater oss å oversette handlingsbeskrivelser til et økonomisk eller politisk språk. Vi kan bare oversette et "religiøst idiom" til en "økologisk realitet" hvis vi er i besittelse av adskilte vokabularer for de to sfærene, og denne differensieringen er et historisk produkt. Den forutsetter blant annet sekulariseringen, som tillater oss å avgrense "det religiøse" til et eget felt, adskilt fra andre livsområder.

Det er disse differensieringene som de samfunnsvitenskapelige klassikerne mente er refleksivitetsbefordrende. Differensieringen til-

later oss å ta bolig i en del av verden for å kritisere andre deler av den. Når kunsten er blitt autonom, kan jeg ta bolig i den og reflektere over resten av tilværelsen. Når vitenskapen er blitt fri for religiøs innflytelse, kan plassere meg i den og kritisere åpenbaringen som kilde til kunnskap. Refleksjon og kritikk krever spesialiserte vokabularer (produsert ved arbeidsdelingen, ville Durkheim si), slik at jeg ikke behøver å forkaste hele mitt univers hvis jeg vil revidere noe av det. Jeg kan ta det stykkevis og delt, fordi vi har etablert skott mellom diskursene, og behøver ikke revidere alt på en gang.

Sosial og diskursiv differensiering muliggjør den form for retorisk heroisme som "oversetter" fra en sfære til en annen, f.eks. fra religion til økonomi. Denne formen for retorisk heroisme er kanskje den mest utbredte i faget. Det gir uttelling både å identifisere en instrumentell logikk i det rituelle og å finne rituelle trekk ved det som presenterer seg som ren pragmatisme.

Samfunnsvitenskapelige paradigmer har slike differensieringer som sin forutsetning. Symbolsk antropologi forutsetter tematisering av *betydning*. Sosiologi og sosialantropologi forutsetter en autonomisering av *det sosiale* – ideen om at det sosiale er noe i seg selv, adskilt fra statens direktiver og individuelle enkeltviljer. Transaksjonalisme forutsetter et autonomisert *økonomisk* felt, strukturalismen forutsetter en refleksjon over den *språklige* betydningsdannelse. Slike skoledannelser lar seg gjennomføre bare i samfunn med de nødvendige diskursive differensieringer.

Den antropologiske forklaringstypen som studerer menneskelig kreativitet i sitt "reseptive" aspekt, forutsetter altså en diskursiv differensiering. Den aksepterer implisitt en differensieringsteori som skaper en skarp asymmetri mellom det udifferensierte primitive eller "tradisjonelle" samfunn (som da blir antropologiske gjenstander) og differensierte moderne samfunn (som muliggjør den antropologiske form for refleksivitet og beskrivelse).

Ikke bare skjer denne kodingen fra kolonialt hold, men den omfavnes av de tidlige koloni-

<sup>19</sup> Harris (1977).

serte folkene som appellerer til den europeiske nostalgi etter en pre-differensiert tilstand. Micmac'ene beskriver seg selv som særs metaforiske i sin tenkemåte, samene fremhever sin nærhet til naturen, Rigoberta Menchu sier at same- og maya-indianerne har noe felles i sin betoning av kollektive verdier som står i motsetning til europeisk individualisme. De dikotomiske kontrast-beskrivelsene som orientalisme-kritikerne mener har vært brukt som begrunnelser for det sivilisatoriske prosjekt, gjenoppstår som identitetspolitisk selv-forsvar.<sup>20</sup>

### Re-primitivisering

I det foregående har vi sett at de to hovedformene for antropologisk beskrivelse henviser den antropologiske gjenstand til fortiden og dermed etablerer en asymmetri mellom viter og gjenstand. Det er lett å forstå at både Fabian og Said ønsker seg vekk fra en slik situasjon, selv om de beskrev relasjonen annerledes enn jeg har gjort her. Også i det som en gang ble kalt etnopolitikk, i postkolonial teori, multikulturalisme, forskjellige former for feminisme og det som kalles "the politics of representation" har det vært rettet angrep mot epistemiske regimer som etablerer slike asymmetrier og dermed disiplinerer og assimilerer annetheten. Det har vært gjort forsøk på å utvikle vitemåter og erkjennelsesmidler som ikke samtidig virker som dominans-instrumenter og sivilisatoriske redskaper.

Også moderne antropologi har ambisjoner om å å rense seg for slike dikotomiserende og essensialiserende skrivemåter som objektiverer og ekskluderer "den andre". Tidligere var det slik at det som telte som etnografiske forskjeller ble formulert langs de dikotomiske aksene vi har beskrevet: etnografer studerer magi og overtro (men ikke vitenskap), folk som lever i et beåndet univers og som ikke har avsjelet natu-

ren, folk som har hekser og gir gaver, men ikke selger varer, folk som ikke skiller økonomiske fra religiøse og slektskapsmessige forpliktelser. I dag studerer imidlertid antropologer både vitenskap og vitenskapere, fabrikker og organisasjoner, byråkratier og folkeforsamlinger. Dermed ser det ut til at det som tidligere gjorde den etnografiske forskjellen, ikke lenger er så relevant, og at verden er blitt gjort enhetlig, etnografisk sett. Det skal ikke lenger være noe som heter den privilegerte etnografiske gjenstand eller "etnografiske folk" som får mer etnografisk oppmerksomhet enn andre.

Det er imidlertid flere ting som tyder på at den primitive eller den tradisjonelle fremdeles er virksom i antropologisk identifikasjonspraksis og at det fremdeles er dikotomiene som definerer den etnografiske avstand. For det første kommer dette til syne gjennom fenomenet "etnografisk degradering".<sup>21</sup>

En antropolog jeg kjenner kom for en tid tilbake fra felten og fortalte betuttet at folket hans var blitt baptister og sang salmer i kirken i stedet for å drive med sine gamle ritualer. Denne begivenheten hadde øyensynlig redusert folkets etnografiske verdi. Hvis ikke den primitive fremdeles formet etnografisk retorisk praksis og lå til grunn for antropologiske fortellinger, ville ikke en slik historie gi mening. Den gir mening bare så lenge vi vet at signifikante etnografiske forskjeller fremdeles er konstituert langs de dikotomiske aksene som grunnla forskjellen mellom primitiv/tradisjonell og sivilisert i den tidlige modernitet. Det var slike signifikante forskjeller som la grunnlaget for "urgent anthropology", en praksis som nå er høyst politisk ukorrekt.

Også "anthropology at home" viser at den dikotomiske aksene er retorisk virksom. Antropologer som studerer hjemlige fenomener, blir anbefalt en serie defamiliariserings-teknikker. Hvis vi ser på resultatet av slike defamiliariserings-teknikker, ser vi at de innebærer en re-primitivisering av moderne institusjoner. Overraskel-

20 Eric Schwimmer (1972) er en av dem som påpeker at nord-amerikanske indianeres miljøretorikk må ses i forhold til den nostalgi moderne teknologi skaper i det euro-kanadiske samfunnet.

21 Geertz (1994).

sesmomentet i etnografiske beskrivelser av moderne fenomener ligger ofte i at den moderne gjenstanden er preparert for det etnografiske blikket på måter som gjør at den fremstår som "primitiv": vi finner magi på fabrikken, totemisme i byråkratiet, myter i identitetskonstruksjonen, fetisjer i varene, metaforer i markedsføringen og en masse ritualer gjemt i all instrumentaliteten.

Ved re-primitiviseringen gjenfinner vi det vi drev ut av verden ved det eksorsistiske ritualer som gjorde oss moderne (men det har vi altså aldri vært, som en av våre helter sier). Det er forbundet med en enda en form for retorisk heroisme å gjenfinne slike "arkaiske" trekk i moderniteten, og det viser at dikotomien er med oss selv når vi avviser den, vender blikket vekk fra "de primitive" og hevder at det ikke finnes noen forskjeller som er mer "etnografiske" enn andre.

Re-primitiviseringen kan også komme til uttrykk når vi konsentrerer oss om måter vi tilskriver verden mening på. Da Weber skrev om avfortryllingen av verden, beskrev han et meningstap forårsaket av rasjonaliseringsprosesser som underkaster stadig større felter av vår livsverden i en instrumentell mål-middellogikk. Paradoksalt er det nettopp denne avfortryllingen som intensiverer studiet av mening og betydning. Før avsjelingen av universet, var meningen *iboende* i tingene, enten som deres essens, eller som en bestemmelse gitt dem av Gud. Mening og betydning hadde ingen prekær eksistens. Prekært ble det imidlertid ved naturens død og forfremmelsen av mennesket til meningsprodusent. Når mening og betydning ikke lenger foreligger som gitte størrelser, blir det en presserende oppgave å studere hvordan vi *tilskriver* verden mening, og denne tilskrivningen kan fanges opp av instrumentaliseringende logikker.<sup>22</sup>

22 Se Larsen (1999).

## Anti-retorikken

La oss gå tilbake til differensieringsnarrativene og tenke oss at vi forteller noen slike historier til våre informanter. Vi kunne legge ut om Webers teorier om differensiering og rasjonalisering, om Durkheim og overgangen fra mekanisk til organisk solidaritet, om Habermas og hans teori om differensiering og kommunikativ refleksivitet.

Det er slett ikke utenkelig at informanten ville gjenkjenne den strukturelle likheten mellom disse moderniseringsteoriene og sine egne skapelsesmyter. "Sånn ser vi også på det", kunne han si. "Først var det slik at det ikke var forskjell på noe som helst, alt var blandet sammen. Så kom det noen som dere antropologer kaller kulturheroser og lærte oss om forskjellene – hvem vi kunne gifte oss med, forskjellen på høy og lav, godt og ondt. Da så vi at det var forskjeller i verden, og vi ble mer refleksive, for å bruke sånne ord som dere bruker. Noen av misjonærene her forteller oss at de ser på historiens slutt som gjenopprettelse av det opprinnelige paradiset, da det ikke var antagonistiske motsigelser i verden. Også vi tror at vi skal møte forfedrene igjen, det skal ikke være mangel på noe, og vi skal slippe alle disse fremmedgjørende differensieringene. Dere kaller det *cargo cults* når noen av oss prøver å gjeninnføre denne paradisiske tilstanden ved å bryte alle de reglene som gjør menneskene og tingene fremmede for hverandre."

Hvis informanten trekker en linje mellom den europeiske opplysningsfortellingen om refleksiv differensiering og sine egne skapelsesmyter, vil han ha utført en retorisk analyse i den forstand at han har identifisert en narrativ struktur som opplysningsfortellingen og mytene har til felles. Men oppdagelsen av en felles struktur i hans myter og våre historier ville sannsynligvis gjøre oss skeptiske til sannhetsgehalten i vår egen differensieringsteori. Akkurat det kan lære oss noe om retoriske analysers funksjon i vår tid.

I retoriikk-manualenes storhetstid var hensikten med retoriske modeller å sette oss i stand

til å produsere effektive tekster eller taler, rettsprosedyrer, lovprisninger og politiske innlegg. Under klassisismen fantes det også manualer for produksjon av estetisk høyverdige tekster, musikkstykker og skuespill. Reglene lærte studentene hvordan de skulle imitere og fremkalle følelser på den mest effektive måten, og både retorikken og poetikken skulle gi oss hermeverdige modeller for komposisjon av litteratur, malerier og musikk.

Men nå, når retorikken har vært på vikende front i noen hundre år, ser det ut til at retoriske analyser tjener andre formål enn å produsere mønstergyldige modeller. Når noen i dag skriver en avhandling om Freuds retorikk og identifiserer de primitivistiske tropene som ligger til grunn for hans argumentasjon<sup>23</sup>, så er neppe forfatterens hensikt å utvinne en etterlignelsesverdige modell for tekster om psykologi. Tvertimot fungerer en slik analyse som *avsløring* av en begrepstvang Freud er underlagt og som vi bør frigjøre oss fra. En slik retorisk analyse har et terapeutisk formål og føyer seg til den anti-retoriske emansipasjonstenkningen fra 1600-tallet og framover.<sup>24</sup>

Når vi i våre dager skriver om Freuds retoriske grep, identifiserer vi den horisonten han tenkte innenfor, men som han ikke selv tematiserte. Dermed viser vi at han var determinert av konvensjoner han selv ikke var seg bevisst. Hvis poenget med psykoanalysen er å bringe det ubevisste fram i lyset, kan vi si at den moderne bruk av retorisk analyse har overtatt noe av terapiens funksjon. Ved å analysere mine egne tekster som retoriske produkter, forsøker jeg å bringe mine forutsetninger fram i dagen, slik at jeg kan være herre i eget hus. Jeg befester min autonomi når jeg identifiserer det utematiserte som har vært med på å farge min persepsjon, og jeg kan frigjøre meg fra konvensjoner som har

innskrenket min frihet.

Når vi snakker om den retoriske vendingen i samfunnsvitenskapene, tar vi ikke alltid høyde for at den retoriske analysens funksjon kan ha endret seg fra å være en fremvisning av mønstergyldighet til et vern av den personlige autonomi. Ved denne funksjonsendringen er den retoriske analyse faktisk blitt et stykke anti-retorikk, slik vi kjenner den fra Descartes, Hobbes, Bacon og Locke. De grunnla moderniteten nettopp ved å rakke ned på vitenskapens Andre: retorikken og litteraturen.

Den omsorg for forfatterens autonomi som moderne retorisk analyse synliggjør, har sin parallell i en omsorg for gjenstandens integritet, som kan være truet av den retoriske konvensjon vi beskriver den med. Da Löwith<sup>25</sup> påpekte den messiansk-eskatologiske grunnstrukturen i marxismen, var det nettopp for å vise muligheten for at historien kanskje hadde en annen struktur enn Bibelens historie om forsyn og frelse. Jeg tipper at Marx ville ha steilet over påstanden om at han var forført av en narrativ modell han hadde lånt fra jødisk og kristen eskatologi.<sup>26</sup>

## Tapet av sammenhenger

Denne mistanken mot retoriske figurer er del av en mer omfattende mistanke mot det som forbinder separate fakta eller separate entiteter. Parallelt med fremveksten av sosial og politisk individualisme – som gjør at *båndene* mellom individene fremstår som et teoretisk problem – blir filosofene opptatt av den fornuftens virksomhet som forbinder atomære størrelser, enten det er fysiske ting eller sansedata. Det er forbindelsene mellom enkelttingene som blir prekære og som krever teoretisk belysning i vår tid.

25 Löwith (1949).

26 Comte og Durkheim, derimot, var helt på det rene med at moderne analytiske begreper er sekulariserte retoriske figurer fra den kristne tradisjon. Durkheim viste oss blant annet hvordan vårt begrep om personligheten er et sekularisert gudsbegrep (Durkheim (1965)).

23 F.eks. Corbey (1991), Eriksen (1991).

24 Også en av retorikkens moderne klassikere, I. A. Richards (1936) regnet retorikken som et emansipatorisk prosjekt, jfr. Kvalsvik (1996) og Hauge (1994).

David Hume var en av filosofene som teoretiserte den evnen vi har til å lage forbindelser mellom sansedata/enkle ideer. Ifølge ham er det likhet, nærhet (contiguity) og årsak/virkning som styrer vår sammenkjedning av inntrykk. Men det er vår forestillingsevne – imaginasjonen – som skaffer oss slike sammenhenger, de er ikke gitt i sansningen. De prinsippene hvorved vi forbinder ideer er altså ikke selv rasjonelle, de er ”fiksjoner”. Intellettet beveger seg fra årsak til virkning i kraft av ”custom” og ”habit”, sier han og subjektiverer dermed de forbindelsesleddene som bygger bro mellom enkelt-inntrykkene.<sup>27</sup>

For moderniteten er det det atomære – i materien og i menneskelivet – som er det gitte. Den samfunnsvitenskapelige versjonen av dette er ideen om at det er individet som er gitt, mens det er samfunnet – sammenkoblingen av de gitte sosiale atomene – som krever forklaring. Vi avviser alle garantister som hittil har bundet tingene sammen, og det er denne skepsisen som rammer retorikken, siden dens funksjon er å forbinde.<sup>28</sup>

Sammenhengene undermineres også av sekulariseringen: båndene mellom tingene blir prekære i det øyeblikk Gud opphører å være garantist for dem. Tingene var forbundet med hverandre gjennom Guds skaperplan, men når Gud som integrativ instans trekker seg tilbake, blir tingene overlatt til seg selv, og alle forsøk på

27 Hume (1969 [1739/40]). Vi kan også finne eldre forløpere for denne fiksjonaliseringen av forbindelsene. I middelalder-nominalismen heter det at vi riktignok tenker i generelle termer, men alt som finnes er egentlig partikularia. Det universelle er ikke en del av verden, men det er en effekt av språket, heter det i middelaldernominalismens foregrepelse av ”den språklige vendingen” (se f.eks. Taylor (1985)). Klasser blir til ved at vi anvender generelle ord på dem, de er ikke gitt som naturlig garanterte enheter.

28 Ting og relasjoner forutsetter hverandre selvsagt, men fremveksten av det moderne faktum og sansedata-tenkningen prioriterte det punktuelle fremfor det sammenbindende. Om det moderne faktum og dets forbindelse med individualisme, se Larsen (1987), Daston (1991).

å binde dem sammen avsløres som menneskeverk. Samtidig som vi bejubler ”the social construction of reality” dempes jubelen av en bekymring: forbindelser mellom tingene stammer ikke fra tingene selv, men fra oss ufullkomne meningstilskrivere som kan komme i skade for å krenke tingene ved å forbinde dem på illegitime måter.

## Subjektivering

La meg gi et eksempel på hvordan anvendelsen av den samme narrative form på ulike erfaringsområder aktiviserer vår retorikk-skepsis, samtidig som den kan vise oss veien til en forståelse av retorikkens uomgjengelighet.

For noen år siden satt jeg i en doktorgradskomite for Hilde Lidén, som hadde levert en avhandling basert på feltarbeid ved en skole. I sitt innledningskapitel beskriver hun endringer i barndomsforståelsen i det 20. århundres barneforskning.<sup>29</sup> I begynnelsen av århundret var det slik at barnet ble ansett som et passivt, tomt kar som lærere og foreldre gradvis skulle fylle med innhold inntil barnet blir en moralsk myndig og kognitivt kyndig person. Senere går man over til å anse barnet som en aktør, en agent, som har egne strategier, som ikke er passiv i sin kunnskapstilegnelse, men kreativ og strategisk i forhold til stoff og ideer det blir presentert for. Det skjer altså en *subjektivering* av barnet i løpet av det 20. århundre.

Samme semester som jeg leste avhandlingen, hadde jeg holdt en forelesningsrekke om kolonial diskurs og postkolonial teori. Ikke minst derfor gjenkjente jeg historien om barnet som en versjon av historien om den primitive. Da antropologi ble universitetsfag på slutten av 1800-tallet, manglet den primitive agens og subjektivitet, og siviliseringen skulle gjøre folk av ham ved å lære ham kritiske, refleksive og strategiske ferdigheter. Den primitive skulle bli selvbevegende, ikke passivt konform til stammens skikk.

29 Lidén (2000).

Fra og med midten av 1900-tallet omtrent begynner imidlertid den primitive og den tradisjonelle å bli beskrevet som en strategisk aktør, i full besittelse av de egenskaper som setter ham i stand til å handle kreativt og autonomt. Fra nå av kan vi si at antropologiske beskrivelser først er kommet i mål når vi klarer å vise at våre informanter er strategiske, og det harmonerer med våre moralske idealer: vi skal beskrive folk på måter som virker "empowering" og ikke objektiverende, enten vi snakker om barn eller primitive.

Her har det altså skjedd en endring i det språket vi beskriver forskjellige "andre" med - vi har skiftet ut et objektiverende med et subjektiverende språk. Vi kunne kanskje si at vi tok feil før, og at endringen i vårt vokabular er resultatet av en oppdagelse: nå har vi oppdaget at den primitive og barnet er både kreative og strategiske og at de er i besittelse av en autonomi som setter begge i stand til å bevege seg selv. De trenger hverken foreldre eller europeere til å bli satt i bevegelse.

Jeg tror ikke et øyeblikk på en slik forklaring. Når det skjer en dreining i retning av et subjektiverende språk på mange fronter samtidig - i forhold til alle som tidligere har vært underkastet et dominant subjekt (orientaleren, den pri-

mitive, barnet, den mentalt syke, kvinnen) - bør vi lete etter en felles forklaring på det. Det som har skjedd, er at de andre i økende grad er blitt medsubjekter, snarere enn passive objekter for vår erkjennelse og disiplinering. Den primitive er blitt medsubjekt som følge av avkoloniseringen og forventes å bli et subjekt av kjent europeisk merke.

Hvis det er noe i dette - at overgangen fra et objektiverende til et subjektiverende språk er resultatet av en avkolonisering i vid forstand - ser vi at vår vitemåte er et produkt av relasjonen mellom viter og studieobjekt. Når den koloniserte blir uavhengig, endres vokabularet vi beskriver ham med, og avkoloniseringen er også delvis et produkt av slike vokabularskifter. Hvis overgangen fra objektivert gjenstand til subjektivert agent er en funksjon av endringen i relasjonen mellom den antropologiske viter og hans gjenstand, har vi oppdaget noe som anti-retorikken ville vekk fra. Den ville løsrive kunnskapen fra sosiale relasjoner og heve erkjennelsen over skiftende historiske institusjoner. Retorikken bringer institusjonene og relasjonene tilbake til erkjennelsen og ser våre vitemåter som produkter av våre væremåter. Hvem vi *er*, er ikke lenger irrelevant for hva vi *vet*.

#### Om forfatteren:

Tord Larsen er førsteamanuensis ved Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet (NTNU) i Trondheim, Norge. Han har gjort feltarbeid blant Micmac-indianerne i Canada og skrevet om bl.a. kulturoversettelse, religionsantropologi og komparativ etikk  
E-post: Tord.Larsen@svt.ntnu.no

#### Litteratur

- Albanese, Denise (1996): *New Science, New World*. Duke University Press.
- Bendix, Regina (1997): *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, University of Wisconsin Press.
- Bitzer, Lloyd F. (1968): "The Rhetorical Situation", i: *Philosophy and Rhetoric*, vol. I, gjenoptrykt i Lucaites, Condit and Caudill (red): *Contemporary Rhetorical Theory*, Guilford, 1999.
- Cassirer, Ernst (1963): *An Essay on Man*, Yale University Press.
- Corbey, R. (1991): "Freud's Phylogenetic Narrative", i: R. Corbey and J. Leersen (red): *Alterity, Identity and Image: Selves and Others in Society and Scholarship*, Rodopi.
- Daston, Lorraine (1991): "Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe", i: Chandler, James Arnold Davidson, Harry

- Harootunian (red): *Questions of Evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*, University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile (1965): *The Elementary Structures of The Religious Life*, George Allen & Unwin, 1965.
- Eriksen, Trond Berg (1991): *Freuds retorikk. En kritikk av naturalismens kulturlære*, Universitetsforlaget.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press.
- Ferguson, Harvie (1995): *Melancholy and the Critique of Modernity*, Routledge.
- Freud, Sigmund (1950): "Mourning and Melancholy", i: Strachey, James (ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Random House.
- Geertz, Clifford (1994): "The Uses of Diversity", i: Borofsky, Robert (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill.
- Gell, Alfred (1977): "Reflections on a Cut Finger", i: R. H. Hook (ed.) *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation*, London.
- Grongstad, Bente et al. (red.) (1999): *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Spartacus.
- Harris, Marvin (1977): *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*. Fontana Books.
- Hauge, Hans (1994): "Derrida og retorikken", i Meyer, Siri og Knut Ågotnes (red.): *Den retoriske vending?*, Senter for europeiske kulturstudier, Bergen.
- Hume, David (1969): *A Treatise on Human Nature*, Penguin Books, [1739/40].
- Kristeva, Julia (1984): *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press.
- Kvalsvik, Bjørn Nic. (1996): "Retorikk og demokrati", i Høisæter, Sissel, Ingmar Meland og Per Arne Michelsen (red.): *Retorikkens veikryss*, Senter for europeiske kulturstudier, Bergen.
- Lacan, Jacques (1979): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Penguin.
- Larsen, Tord (1979): "Er alle stygge andunger egentlig svaner?" *Antropolognytt*, vol. I, nr. 2.
- (1987): "Action, Morality and Cultural Translation", *Journal of Anthropological Research*, vol. 43, no. 1, s. 1-24.
- (1998): "I begynnelsen var Amerika. Den amerikanske indianer, kontraktteorien og den vitenskapelige revolusjon", i Bagge, Sverre (red.): *Det europeiske menneske. Individoppfatninger fra middelalderen til i dag*, Ad Notam Gyldendal.
- (1999): "Antropologienes kulturbegrep", i Gerrard, Melby og Repstad (red.): *Kulturforståelser i fagene*, Høyskoleforlaget.
- Levi-Strauss, Claude (1962): *The Savage Mind*, University of Chicago Press.
- (1973): *Tropisk elegi*, Gyldendal.
- Lidén, Hilde (2000): *Barn – tid – rom: skiftende posisjoner. Kulturelle læreprosesser i et pluralistisk Norge*, Dr. Polit.-avhandling, NTNU.
- Löwith, Karl (1949): *Meaning in History*, University of Chicago Press.
- McGrane, Bernard (1989): *Beyond Anthropology. Society and the Other*, Columbia University Press.
- Nisbet, Robert A. (1966): *The Sociological Tradition*, Heineman.
- Outram, Dorinda (1995): *The Enlightenment*, Cambridge University Press.
- Richards, I.A. (1936): *The Philosophy of Rhetoric*, New York.
- Sahlins, Marshall (1976): *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press.
- Said, Edward (1979): *Orientalism*, Vintage Books.
- Schwimmer, Eric (1972): "Symbolic Competition", *Anthropologica*, n.s. 14 (2), 117-55.
- Shapin, Stephen (1996): *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press.
- Strehlow, Theodore (1947): *Aranda Traditions*, Melbourne University Press.
- (1971): *Songs of Central Australia*, Angus and Robertson.
- White, Hayden: *Tropics of Discourse*, Johns Hopkins University Press, 1978.
- Wilson, Catherine (1995): *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton University Press.