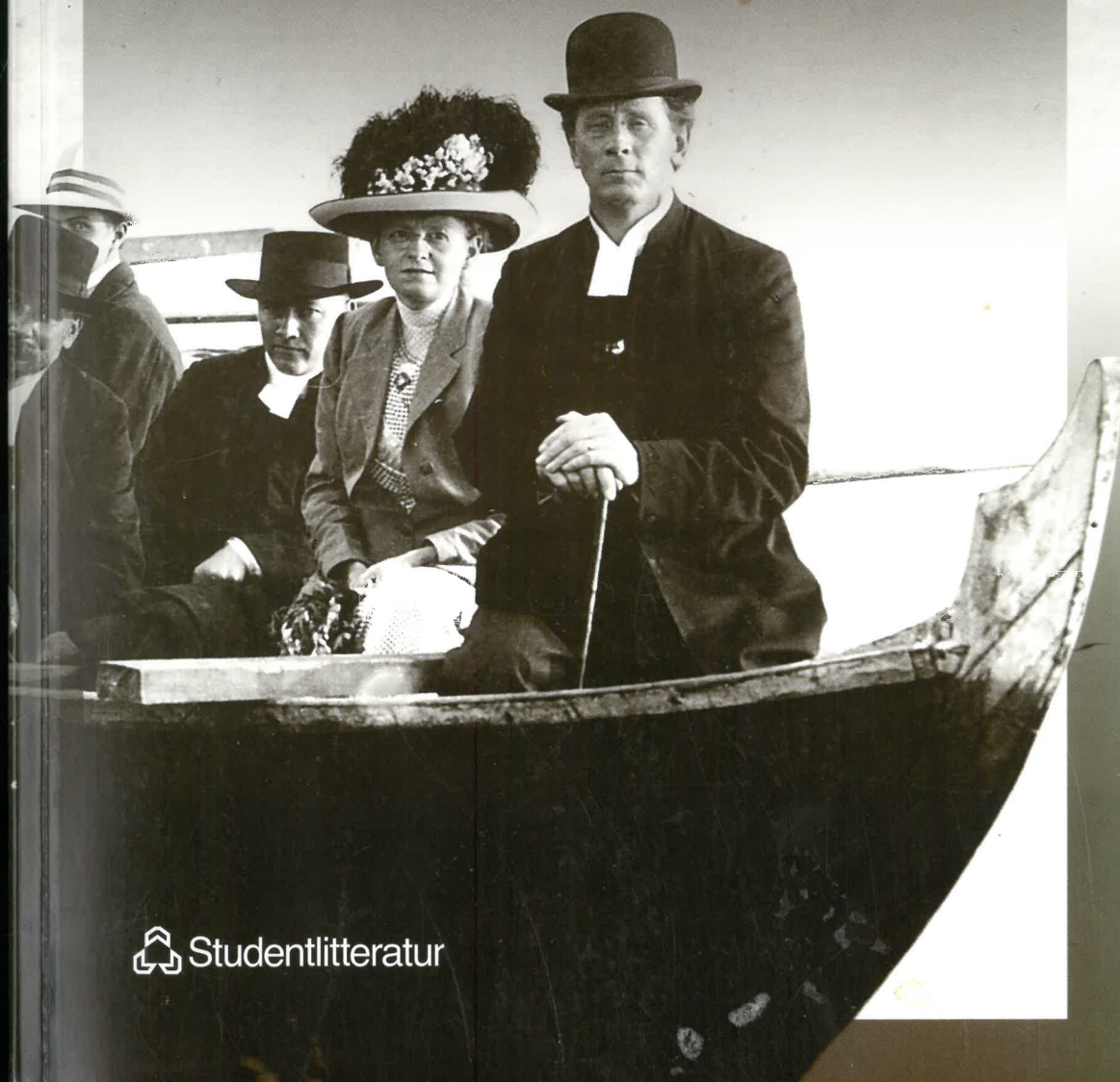


Tine Damsholt Fredrik Nilsson (red.)

Ta fan i båten

Etnologins politiska utmaningar



Tine Damsholt Fredrik Nilsson

Ta fan i båten

Etnologins politiska utmaningar



Kopieringsförbud

Detta verk är skyddat av Lagen om upphovsrätt! Kopiering är förbjuden utöver vad som avtalats mellan upphovsrättsorganisationer och högskolor enligt avtalslicensen i 13 §. Förbudet gäller hela verket såväl som delar därav och inkluderar lagring i elektroniska medier, visning på bildskärm samt bandupptagning.

Den som bryter mot Lagen om upphovsrätt kan enligt 53 § åtalas av allmän åklagare och dömas till böter eller fängelse i upp till två år samt bli skyldig att erlägga ersättning till upphovsman/rättsinnehavare.

Inlagan är tryckt på miljömärkt papper

Art.nr 6900

ISBN 91-44-00936-4

© Tine Damsholt, Fredrik Nilsson och Studentlitteratur 1999

Omslagsbild: Fattiggårdsföreståndaren i Tibble 1912/*Nordiska museets bildbyrå*

Omslagslayout: Kjeld Brandt

Printed in Sweden

Studentlitteratur, Lund

Webbadress: www.studentlitteratur.se

Tryckning/år	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	03	02	01	2000	1999
--------------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	------	------

Innehåll

Författarpresentation 4

Inledning 5

Tine Damsholt & Fredrik Nilsson

Politisk kultur eller kulturel politik 9

Tine Damsholt

Det föreställdas politiska makt 26

Kjell Hansen

Kulturforskning og politik: kulturel relativismen som eksempel 44

Søren Christensen

Metodens praktik: uteslutningens poetik 58

Tom O'Dell

Ångbåtens och Öresundsbrons tid 80

Fredrik Nilsson

Den politiske forbruger 101

Christine Sestoft

Förstamajdemonstrationer och politisk symbolik 120

Jonas Engman

Etnologi og politik 134

Thomas Højrup

Författarpresentation

Søren Christensen, Cand.mag. i idéhistoria och litteraturhistoria, adjunkt i Allmän Etnologi vid Köpenhamns universitet, har tidigare skrivit om etik, vetenskapsteori och historiefilosofi samt avhandling om kulturelativismens idéhistoria (1994).

Tine Damsholt, Ph.D., adjunkt i Europeisk Etnologi vid Köpenhamns universitet, har skrivit om begreppet ”folk”, demokratiuppfattning och avhandling om den patriotiska diskursen i 1700-talets Danmark (1996).

Jonas Engman, doktorand vid Institutet för Folklivsforskning, Stockholms universitet och lärare vid Södertörns Högskola. Engman disputerar våren 1999 med en avhandling om den svenska förstamajdemonstrationens historia och karaktär.

Kjell Hansen, fil.dr. vid Etnologiska institutionen, Lunds universitet, har under en lång tidsperiod och i flera publikationer skrivit om bl.a. glesbygdspromblematik i norra Sveriges inland (t.ex. 1998).

Thomas Højrup, Dr.phil., lektor i Europeisk Etnologi vid Köpenhamns universitet, har skrivit om bl.a. kulturanalys och avhandling om utvecklingen av strukturell livsformsanalys och statsteori (1995).

Fredrik Nilsson, doktorand vid Etnologiska institutionen, Lunds universitet. Nilsson skriver avhandling om kommunikationshastigheters inverkan på politik. Avhandlingen är en jämförande studie av olika proteströrelers betydelse för svensk politisk utveckling.

Tom O'Dell, fil.dr. vid Etnologiska institutionen, Lunds Universitet, har tidigare skrivit om bl.a. amerikaniseringen av Sverige (1997). O'Dell arbetar med forskning kring globala flöden och turism.

Christine Sestoft, MA-student vid Europeisk Etnologi, Köpenhamns universitet, har arbetat som forskningsassistent vid Institutet för Framtidsforskning i Köpenhamn och bedriver forskning om den politiska konsumenten.

Inledning

Tine Damsholt & Fredrik Nilsson

Att ta fan i båten ... Med den tanken i bakhuvudet började vi som redaktörer skissera på ett svenskt-danskt samarbetsprojekt om etnologins känsliga och otydliga relation till politiken. Vi visste inledningsvis inte hur resan skulle gestalta sig: Skulle vi nå land? Skulle båten sjunka innan dess? Hur skulle våra kollegor reagera? Skulle de lockas med på vår resa med den eller det onämnbara, eller skulle de med hänvisning till ”den framtida karriären” vänligt men bestämt välja att inte befatta sig med den delikata relationen mellan etnologi och politik? Perspektivering av politik kan naturligtvis med lätthet leda till en diskussion om makt. Därifrån är inte steget långt till en granskning av etnologin som ett politiskt maktfält. Ett fält som, i likhet med andra maktfält, har en produktiv och en repressiv sida. Detta kan vara en anledning till att studier där relationen mellan etnologin och politiken tydliggörs, knappast har tillhört etnologernas mest favoriserade problemområden under de senaste decennierna. Vi ville trots det ta fan i båten.

När vi nu inviterar kollegor och studenter att följa med på en färd med den potentiellt farliga dimensionen, är det en konsekvens av vår uppfattning om att det åter är tid att ta upp en kritisk diskussion om relationen mellan etnologi och politik. Vi menar att det är viktigt eftersom både disciplinen och samhället i övrigt står inför intressanta förändringar. Vårt syfte är att problematisera hur kulturforskningen har förhållit sig till den politiska dimensionen: vad har definierats som politik, på vilka platser eller arenor har politiken ansetts äga rum, hur har politisk praktik studerats? Vi vill även behandla etnologins roll som politisk praxis. Hur har etnologin hanterat den politiska dimensionen i disciplinens verksamhet? Vi har en bestämd känsla av att etnologer – medvetet eller omedvetet – har strävat efter en avpolitisering av ämnet sedan 1970-talet. Avpolitiseringsen har bl.a. kommit till uttryck i kulturelativism och en ovilja eller ett obehag inför studier av politiska processer och etnologins delaktighet i konstruktionen av ”sanningar”. Etnologin har nöjt sig med att studera de konsekvenser som politiska beslut har haft på människors vardag. I denna tankegång har det politiska blivit till något som uteslutande studeras i sin konsekvens, ”hur det påverkar samhäl-

let", liksom "den nya tiden" i lokalsamhällesstudierna endast uppmärksammades när "den kom till byn".

Denna bok är tänkt att fungera som ett första årtag i en ny diskussion av hur etnologiska analyser av det politiska kan berika inte bara studiet av politik utan även etnologin. Vi påstår inte att vi torrskodda har kommit i land. Vi har inte några slutgiltiga svar att erbjuda, dels på grund av att det inte finns några enkla lösningar på de frågor vi ställer, dels för att författarna representerar tre olika etnologiska institutioner – Köpenhamn, Lund och Stockholm – och flera olika forskningstraditioner och därmed griper an ämnet på olika sätt. Trots, eller tack vare, skillnaderna har det varit en konstruktiv seglats över nations- och disciplingränserna – över Öresund.

Öresund har under flera decennier bidragit både till skapandet av kulturella skillnader och till etablerandet av förbindelser mellan det svenska och det danska. Under många år har skillnaderna mellan det svenska och det danska betonats, numera talar man allt oftare om likheter. Vi befinner oss i ett rum och en tid vari politikens och nationalstatens villkor måhända förändras till följd av att EU:s politiska ambitioner utvidgas. Nationalstaternas gränstänkande förändras, åtminstone inom Europa. Det är en av anledningarna till vårt intresse för etnologins relation till politiken. Etnologin har till stor del formats under framväxten av den svenska respektive den danska nationalstaten. Ämnet har en lång tradition av att studera svensk respektive dansk kultur, nationsgränsen har på sätt och vis stakat ut gränsen för disciplinen. Om nationalstaten förändras och gränserna blir mer flytande borde således även disciplinen förändras. Vårt samarbete över nationsgränsen är ett exempel på den regionala och transnationella integration som många förutspår kommer att öka i takt med att byggandet av den fasta Öresundsförbindelsen skrider mot sin fullbordan. Även i andra sammanhang korsas Sundet och nationsgränsen i allt högre grad. Öresundsområdet är på väg att bli "Öresundsregionen". I vårt projekt kan den nya rumsligheten skönjas i det att vi har inviterat forskare som, om inte fan varit med, förmodligen inte hade kommit med i samma båt. Lyckligtvis kan vi inte heller påstå att författarna sitter ner i båten. Vi har, som ovan påpekats, närmat oss fältet med olika perspektiv. Tine Damsholt griper sig an ett centralt etnologiskt och politiskt problemfält. Hon visar hur två perspektiv på politik och kulturforskning samexisterar inom etnologin och hur detta därmed skapar förutsättningen för en oklar relation dem emellan. Kjell Hansen diskuterar hur en regional rörelse i Jämtland politiseras i en process där rum kulturaliseras och befolkningen etnifieras som en konsekvens av politiska beslut. Søren Christensen förhåller sig till hur kulturel relativismen, som ursprungligen var tänkt som en avpolitisering och ett vetenskapliggörande av kulturforsk-

ningen, i våra dagar – först och främst i diskussionen om de mänskliga rättigheterna – används politiskt på ett sätt som samtidigt ifrågasätter begreppets teoretiska förutsättningar. Tom O'Dell tar upp outtalade politiska implikationer i kulturforskningens metodapparat. Han efterlyser en större reflektion och en kritisk diskussion av hur etnologer konstruerar bilder av verkligheten. Fredrik Nilssons analys tar sin utgångspunkt i hur politik skapas och uppstår i tänkta eller reella flöden och rörelser. Han visar även hur etnologin har bidragit till en avpolitisering och harmonisering av samhälle och disciplin. Christine Sestoft studerar hur idén om människan som autonom politisk aktör utgör en problematisk utgångspunkt i studiet av den "politiskt korrekta konsumenten". Jonas Engman behandlar politiska ritualer – i detta fall förstamajdemonstrationer i Stockholm – som representationer av ideologier, men framför allt hur ritualer bidrar till ideologiproduktionen. Slutligen dryftar Thomas Højrup, med avstamp i en problematisering av det härskande politikbegreppet, på vilka sätt och under vilka förutsättningar kulturforskning och politik kan dra lärdom av varandra.

I regel är antologier sammanhållna verk, åtminstone strävar man ofta efter att ge sken av existensen av en linje, eller en röd tråd. Bidragen till denna antologi knyter an till en röd tråd – intresset för relationen mellan etnologi och politik. Men det finns ingen gemensam linje utan en rad beröringspunkter och konfliktfält där olika traditioner möts och bryts. Flera av författarna förenas i tanken, att etnologin länge har närt en tanke om att kunna stå vid sidan av samhället som en objektiv betraktare. Denna politiska oskyldighet – kanske strategi – problematiseras på flera sätt. Ett annat tema som förenar är kritiken av etnologins kultursyn, vari kulturer ofta har betraktats som slutna enheter. En kultursyn med implikationer på etnologins förhållande till det politiska. Ett tredje tema som är genomgående är diskussionen om hur etnologin har definierat och använt politikbegreppet. Författarna är alla eniga om att de politiska dimensionerna i etnologin måste tydliggöras, för att på så sätt möjliggöra att etnologi och politik befruktar varandra i en dynamisk process. Så, för att återknyta till de inledande raderna, den båt och de(n) passagerare vi sjösatte har kommit fram till en plats som vi inte kände till på förhand. Man skulle kunna påstå att vi har färdats i och därmed definierat ett etnologiskt rum som är politiskt på flera nivåer. Vi har studerat etnologins relation till politiken. Detta har ägt rum i en bestämd kontext – Öresundsområdet – som för tillfället kännetecknas av politiserande processer. Alla kontakter över Sundet måste förstås som politiska praktiker. Vi är på vår färd delaktiga i en pågående konstruktion av Öresundsregionen som politiskt rum. Öresundsregionen är en del i ett större projekt, Regionernas Europa, som omskapar det politiska rummet

och politikens villkor. Vi är med andra ord i en samhällelig, politisk och ämnesmässig omstrukturerande fas som öppnar möjligheten att verkligen leva upp till epitetet Etnologi med Europeiska perspektiv. Färden har fram till nu varit väldigt långsam och kanske mindre målinriktad. Men så blir det ofta när man för första gången tar fan i båten. Snart finns det emellertid en bro att färdas på. Det torde innebära att resorna blir fler och snabbare. Spörsmålet är om denna bro kommer att inbjuda till färder mot nya resmål eller om etnologin blott kommer att vandra vidare längs upptrampade stigar? Frågan lämnar vi obesvarad, istället bjuder vi välkomna ombord.

Politisk kultur eller kulturel politik

Tine Damsholt

Intentionen om at undersøge familiens dagligdag i socialismen, eller rettere i overgangssamfundet Polen, er umiddelbar tiltalende, og kan forstås som en politisk interesse hos forfatterne. Sådanne formodninger indfries imidlertid ikke i undersøgelsen. Undersøgelsen af Borowskis tilværelse bliver en uforpligtende udflugt til socialismen, en flirt med et ret så væsentligt politisk problem (Kildegaard Hansen 1979a:80).

At forskerrolle(n) videnskabeligt er blevet behandlet inden for nabofag er efterhånden klart. Også hos os selv er vi godt i gang. De initiativer må Arnstberg nøjes med at betragte på afstand. For de kræver en stillingtagen og et opgør i form af en politisk bevidsthed, han ikke har og som han heller ikke umiddelbart klarer at skaffe sig. At oparbejde en politisk bevidsthed indebærer kamp og kollektive erfaringer. Det er selve modsætningen til den individuelle regression, og drømmen om at kunne sætte sig ud over den ved egen kraft (Kildegaard Hansen 1979b:70).

Således tages to fremtrædende svenske etnologer (B. Ehn og K.O. Arnstberg) under kærlig behandling af den danske etnolog Bjarne Kildegaard Hansen i de politisk engagerede 70'ere i et tema-nr. af *Nord Nytt*. Under overskriften "Det forsømte tiår? Etnologi og folkloristik siden '68" angribes især en række svenske etnologer for deres manglende politiske radikalitet og med de Barth-inspirerede interaktionismestudier at anvende en teori, der bygger på borgerlig ideologi og således er "mere kapitalistisk end kapitalismen" (Grue-Sørensen 1979). En del af vore dages svenske professorer i etnologi (Daun, Löfgren, Ehn, Arnstberg o.a.) anklagedes dengang for ikke at tage tidens Marx-læsning alvorligt og for at deres arbejder afspejlede middelklasse baggrund, borgerlige idealer og misforståede forsøg på at indtage positioner som neutrale forskere.

Denne episode er ikke trukket frem for at diskutere forskelle mellem dansk og svensk etnologi, men for at illustrere de krav om forskerens politiske engagement på arbejderklassens side mod kapital og middelklasse, der siden er forstummet. Fagkritik og selvrefleksion har søgt andre veje. Forholdet mellem politik og kulturforskning er imidlertid hverken løst eller forsvundet, men er et spørgsmål enhver kulturforsker forholder sig mer eller mindre bevidst til fra 1700-tallets præster til nutidens fag-etnologer. Forholdet kan anskues på flere måder: politik kan ses som kulturforskningens målsætning som i 70'ernes marxistiske fag-kritik, således at kulturstu-

Etnologi og politik

Thomas Højrup

Imellem Kandestøber og Kobbersmed

Etnologi og politik er et særdeles sprængfarligt makkerpar, og har altid været det. Det almindeligt kendte krav om, at etnologisk forskning skal forholde sig objektivt og neutralt til virkeligheden er ofte en reaktion på situationer, hvor enten det politiske sætter etnologiens dagsorden eller det etnologiske sætter politikens dagsorden. Selv den etnologi, der eksplicit forholder sig ikke-politisk til verden fører således en politik i forhold til det politiske.

Europæisk etnologi er en *logi* der beskæftiger sig med de europæiske folks liv, det vil sige et liv, som denne logi selv er en del af. Det betyder, at den europæiske etnologi ikke blot er en del af den virkelighed, som den studerer. Den er også en medvirkende del af denne virkelighed gennem den måde, hvorpå den beskriver virkeligheden. Dermed er etnologien, enten den vil det eller ej, med til at sætte dagsordenen for det politiske. Måden hvorpå verden beskrives er ikke uden betydning for, hvorledes menneskene forholder sig til den, kæmper for at forandre den eller bevare den. Om man betragter sin verden som f.eks. et klassesamfund, et folk eller et postmoderne, multikulturelt samfund er af direkte betydning for, hvorledes man forholder sig politisk til denne verden.

Derfor er det også en gammel sandhed, at enhver etnologisk beskæftigelse er politisk. Som etnolog kan man forholde sig naivt til dette, ved enten at negere det i neutralitetens navn eller at ville diktere hvorledes den gode og rigtige politik skal bedrives. Man kan også forholde sig dialektisk til politikken ved at problematisere den forstands- og forestillingsverden, der er væsentlig for, hvordan politik bedrives og gennem begrebsudvikling bidrage til det politiskes udformning.

Når etnologien har betydning, er det selvfølgelig fordi en væsentlig del af den politiske magt hviler på, at bestemte begreber indforstået fungerer som den korrekte måde at beskrive verden på. Denne indforståethed cementerer både vores opfattelse af, hvordan verden er indrettet, og vore forestillinger om hvad der er godt og skidt, acceptabelt eller kritisabelt.

Denne sammenhæng imellem magt og begreb er naturligvis også på spil i etnologien selv. En væsentlig del af den etnologiske magt hviler på, at bestemte begreber indforstået definerer faget. At kunne styre hvilke indforståede forestillinger, der får lov til at cementere, hvad der er etnologi, og hvad der ikke er etnologi, er det måske stærkeste fagpolitiske redskab til at udskille god fra dårlig etnologisk opførsel, relevant fra irrelevant, det påskønnelsesværdige fra det, der må ekskluderes.

Når hele spørgsmålet om etnologiens forhold til politikken med mellemrum tages op til fornyet overvejelse hænger det sammen med, at denne problematisering af begreberne i etnologisk og politisk praksis rejser spørgsmål af mere grundlæggende karakter end de dagsaktuelle problemstillinger. For hele den nærværende diskussion er det selvfølgelig afgørende, hvad *politik* overhovedet er. Hvorledes ser i virkeligheden det politik-begreb ud, der ligger til grund for alle vore overvejelser? Er der eventuelt flere politik-begreber i brug, er de forenelige med hinanden, er de alle lige bæredygtige? De samme spørgsmål kan man med tilsvarende berettigelse stille til etnologi-begrebet. Spørger vi, hvad etnologiens genstand er, rejser det spørgsmålet, hvad etnologiens *videnskabelige* opgave egentlig er. Og svarene herpå afhænger af, hvad begreberne *videnskabelig praksis* og *politisk praksis* indebærer, og hvorledes disse forholder sig til hinanden.

Med disse forbemærkninger har jeg antydnet, at der ikke kun er tale om et ydre forhold imellem etnologi og politik. De to begreber konstituerer ikke hinanden, men de rummer hinanden således, at hvad vi lærer om det ene, er dybt relevant for forståelsen af det andet og omvendt. Derfor er der også politisk magt, der frygter en etnologisk analyse og etnologisk magt, der frygter en politisk analyse af den. Det er dette, der til daglig gør det spændende at anskue politik etnologisk og at anskue etnologi politisk. For politikere hævder gerne, at de forsvare værdier og argumenterer på grundlag af forudsætninger, der er hævet over en "strid om ord", ligesom etnologiens magthavende omvendt kæmper for at (for)blive toneangivende ved at dyrke metoder og finde emneområder, der hævdes at være hævet over fagpolitiske strategier, institutionsinteresser og magtkamp.

Den etnologiske litteratur om etnologisk magt er ikke omfattende – ja karakteristisk nok måske næsten ikke eksisterende, selvom en forfatter som Pierre Bourdieu har inspireret hertil med sine studier af og ideer om de intellektuelles magtfelt og praktik (Bourdieu 1988). Denne forskning er ikke for folk, der vil gøre karriere i faget, og har aldrig været det.

Langt større bidrag har etnologien ydet til udforskning af den politiske magt udenfor faget, dvs. af politiske processer som en ydre genstand. Samtidig med at tysk etnologi efter anden verdenskrig tog et opgør med den

politisk kompromitterede eller misbrugte Volkskunde, har i Skandinavien først den generative, af Fredrik Barth inspirerede, etnologi og siden den marxistisk og strukturalistisk inspirerede etnologi studeret og problematiseret politiske processer i de skandinaviske lande. Opgaven er ikke her at beskrive denne i litteraturen veldokumenterede indsats, men at benytte den som afsæt til at drøfte det mere grundlæggende spørgsmål den har rejst, nemlig spørgsmålet om hvad politik *er*.

Her tænker jeg ikke kun på politikbegrebet som sådant, men også på det specifikke politikbegreb, etnologer gør brug af, og som er afgørende for etnologiens måde at behandle politik på – som genstand for forskning og som genstand for anvendt etnologi. For etnologiens politikbegreb er naturligvis ikke uskyldigt, det er – som så mange fagtermer – både selektivt og kulturhistorisk betinget, og ikke bare navn på en virkelig ting, hvis konstante væsen etnologien kan, og altid har kunnet identificere i empirien omkring sig. Fra en drøftelse af dette vil kapitlet med lidt større etnologisk ballast vende tilbage til diskussionen om de praktiske og videnskabelige forhold imellem politik og etnologi.

Fra politike koinonia til stat og samfund

Når etnologer stiller sig det spørgsmål, ikke hvad denne eller hin politiske kamp specifikt har drejet sig om, men hvad politiske processer grundlæggende er, så vil det almindeligste svar nok være, at politikken handler om menneskers kamp for deres interesser. Politik er interessekonflikt, og mid-menneskers kamp for deres interesser. Politik er interessekonflikt, og mid-menneskers kamp for deres interesser. Politik er interessekonflikt, og mid-menneskers kamp for deres interesser. Politik er interessekonflikt, og mid-menneskers kamp for deres interesser.

Politikken handler folgelig om "magtfordelingen i et samfund", som Weber formulerer det, og *magt*begrebet henviser til menneskers muligheder for at sætte deres vilje igennem i samfundsmæssige sammenhænge, også selv om andre mennesker i det kollektive liv gør modstand (Weber 1975:53). Klasser, stænder og partier afspejler de forskellige vilkår for kampen om magten, som henholdsvis markedet, den sociale ære og den politiske organisering giver menneskene, de deraf betingede typer af interessegrupper i et samfund og disses forskellige måder at påvirke samfundets magtfordeling på.

Så godt som al moderne samfunds- og kulturteori deler denne opfattelse af politikken. Politik vedrører samfundets interessekonflikter og magtfordeling.

Indenfor dette univers har fagfolk engageret sig i svage samfundsgruppers kamp for at blive delagtige i magtfordelingen, synliggjort oversete befolkningsgrupper, påvist urimelige løsninger på interessekonflikter og beskrevet de processer, hvorigennem mikromagtens kulturteknikker fastholder folk i relationer og situationer, der indfanger alle parter i fastlåste positioner. Fra moderne etnologi har lydt en stille magtkritik, vendt mod staten, hvis magtudøvelse synes at inkarnere al uforstand overfor folks hverdagsliv. En begrebsmæssig dualisme imellem stat og hverdagsliv er nøje knyttet til denne etnologis forhold til det politiske. Det værste man kan gøre under det regime, er næsten at bedrive "politologi" i den forstand, at staten tages op som (positivt) objekt for kulturanalyse.

Sådan har det imidlertid ikke altid været. G.W.F. Hegel udarbejdede i 1820'erne sine *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, der blev vor tids vel til dato mest indflydelsesrige etnologiske værk om subjektivitetens verdenshistorie (Hegel 1837). I dette værk indtager statens og politikens kulturhistorie endnu en lige så central plads i det etnologiske begrebsunivers, som den havde allerede i oldtidens aristoteliske kulturteori. Karakteristisk for den aristoteliske kulturteori, som Hegel stod på skuldrene af, er at staten er kulturens bolig. Kontrasten til dagens kulturteori, der indtil for ganske nylig i vid udstrækning har lukket øjnene for statsbegrebet og dets betydning for forståelsen af kultur og samfund, er markant. Stat og politik blev overladt til politologien og historikerne. I de sidste godt hundrede års faghistorie er der foregået en markant fortrængning af staten i både sociologien og etnologien, med en dramatisk indskrænkning af den etnologiske politik-forståelse til følge. Fra sin centrale plads i klassisk kulturteori er statsbegrebet blevet tabu i moderne etnologi, med kultur og samfund som de tilbageværende termer, der giver mening i fagets forstand.

To erfaringer har givet os blik for denne tabuisering af statsbegrebet og naturalisering af samfundsbegrebet i moderne etnologi.

Den første af disse erfaringer er en direkte følge af de seneste årtiers kultur- og livsformsanalyser i Lund og København. De har begge beskæftiget sig med, hvorledes folkhemmet og velfærdsstaten skabtes i et kulturbygge betinget af det konglomerat af klasser og livsformer, som tog del i samfundsudviklingen fra midten af 1800-årene og frem til i dag. Etnologien er øvet i at beskrive den svenske udvikling i sig selv og den tilsvarende danske. Hver i sær kan de opfattes som et *kulturbygge*, som en samfundskultur i sig selv under stadig omformning (Frykman & Löfgren 1985, Højrup 1983).

Gennemføres denne beskrivelse konsekvent således, at alle forhold søges afledt af livsformernes kulturspecifikke interesser eller klassernes kulturbygge, viser det sig imidlertid, at man får blik for stadig flere træk, der underdrager sig denne form for forklaring. Livsformerne i sig selv forklarer ikke, hvorfor disse på trods af modsigelsesfyldte krav til samfundets institutioner finder sammen i en national konsensus i stedet for at organisere sig på tværs af landegrænser, sådan som både adel, borgerskab og arbejderklasse har taget tilløb til. Nationaliseringen af Sverige lader sig heller ikke udtømmende beskrive som rent internt betinget af folkhemmets klassespecifikke samarbejdsprojekt. Med ideen om at anskue velfærdsstaternes nationalisering af de gamle lande som udtryk for en international grammatik rettes søgelyset fra det selvgroede, indre kulturelle og politiske liv til de ydre eksistensbetingelser i det verdenssystem, hvorunder det nationale kulturbygge finder sted (Højrup 1989b, Löfgren 1989).

Også gennem det samarbejde med det politiske liv, som livsformsanalysen har givet mig anledning til, er jeg stødt på denne udfordring til den hidtidige tænkning. Livsformsbegrebet interesserer politikerne, fordi det på etnologisk vis gør opmærksom på de principielt forskellige krav til lovgivning og de vidt forskellige opfattelser af statens institutioner, som er en nødvendig følge af de forskellige livsformer i befolkningen. Livsformspektivet lærer det politiske liv, at livsformscentrismen spænder ben for mange politiske projekter, fordi man ikke har begreber til at forstå, hvorfor andre livsformer nødvendigvis må slå bak, og derfor heller ikke tager højde for dette i det politiske arbejde med at udforme reformer og lovinitiativer. Politikere genkender det forhold, at livsformernes funktionskrav til samfundets indretning er bestemmende for de initiativer, de tager, og den politik der er mulig i et demokratisk samfund. Når man forsøger at forklare al politik ved hjælp af livsformsbegrebet, bliver det imidlertid tydeligt, at de politiske processer alligevel ikke kun afspejler særlige livsformsinteresser (Højrup 1995). Det er et alment træk, at politiske partier, der fremfører markante livsformsspecifikke krav, skifter rolle i samme øjeblik de bliver statsbærende. Fra at slås for disse krav påtager de sig den opgave at forklare deres bagland og vælgerskare, at der er overordnede hensyn til landets ve og vel, der gør det fornuftigt at moderere netop disse krav eller at opgive dem fuldstændigt.

Denne erfaring viser, at der ud over samfundets forskellige livsformer er en helt anden kilde til politikens udformning. Den kilde har at gøre med de krav, staten må stille til samfundet for at den kan klare sig. Ligesom livsformerne er politikskabende, fordi deres overlevelse kræver det, er staten politikskabende, fordi dens overlevelse som selvstændigt statssubjekt kræver

det. I Danmark er der ingen politiske partier, hvis vælgerskare mener, at landet skal investere i en bro over Øresund. Alligevel er der på Christiansborg bred enighed om, at det er en livsvigtig investering for Danmark. For de folkevalgte politikere er staten Danmarks strategiske interesser i Storebæltsbro og Øresundsbro af større betydning end befolkningsflertallets krav om, at der ikke bruges penge på projekter af den art. Partierne er i denne politiske proces omdannet til statens talerør overfor menigmand og påtager sig den opgave at forklare folk, hvorfor det for landets skyld er fornuftigt at bygge broer istedet for daginstitutioner. Dette lader sig ikke forklare med begrebet *demokratisk samfund*, hvor kun livsformerne er politikens kilde, men kan godt gives en fornuftig forklaring med begrebet *demokratisk stat*, hvor statens nødvendige eksistensbetingelser er mindst lige så vigtig en kilde til politikken som livsformerne er det.

Den anden erfaring, der har givet os blik for den moderne tabuisering af statsbegrebet og naturalisering af samfundsbegrebet er den begrebshistoriske, der hidrører fra arbejdet med at udforske politikbegrebet. Dette arbejde udspringer ikke mindst af de ovennævnte erfaringer med det moderne politikbegrebs utilstrækkelighed.

Spørger vi, hvad der teorihistorisk set er politikbegrebets kilde, ledes vi et par tusinde år tilbage til den græske jernalders *polisbegreb*. I den aristoteliske kulturteori er polis den levende helhed, der muliggør og rummer de menneskelige livsformer. Aristoteles beskriver i de to kulturteoretiske hovedværker *Politikken* og *Den Nicomacæiske Etik*, hvad en *polis* er ved at analysere dens strukturelle *form*, dvs. ved at drøfte hvilke former den må have under forskellige betingelser for at kunne opretholde et funktionsdueligt liv som bystat (Aristoteles 1977 og 1982).

I *Politikken* specificeres polis som en struktureret organisme bestående af oikia, dvs. af "økonomisk" selvreproducerende hushold bestående af mand og kvinde, børn og slaver. Et oikos er en form, der gør det muligt for husherren at frigøre sig fra det daglige arbejde for som borger at tjene polis. I byens falanks er han således borgersoldat, *hoplit*, ligesom han i byens forsamling er politiker, *polites*. I *Den Nicomacæiske Etik* beskrives de former for *dyd* og retfærdighed, som er nødvendige blandt borgerne, for at disse er *duelige* som bystatens substans, dens menneskelige materiale. En specifikt udformet etik er nødvendig for at borgerne kan fungere som *politai* i polis. Økonomisk mådehold (midt imellem laden stå til og griskhed), tapperhed (midt imellem fejhed og dumdristighed) og en lang række andre dyder, der består i at undgå ekstremerne, fordres af mennesker, der skal kunne udgøre et selvforsvarende og selvbestemmende krigerkollektiv af borgere. Et kollektiv, der i fællesskab træffer beslutninger og evner at holde sammen som

en politisk enhed. Evnen til at leve det gode liv som civiliseret bystat er polis' væsen. En polis er derfor også et etisk fællesskab, den er kulturbærer.

Polisbegrebet er med andre ord borgernes (*politai*) fælles deltagelse (*koinonia*) i de politiske institutioner (*politeia*), og af den grund kulturbegrebets bolig. Uden en bestemt kultur (*eticos*) er det ikke muligt at opretholde en politisk enhed, en selvberørende statsorganisme af den art. Mennesket er derfor et politisk eller statsbærende dyr, *zoon politicon*, i den udstrækning det har en kulturel livsform, som er nødvendig for at kunne leve i et politisk fællesskab, et *koinonia politon politeias*, til forskel fra et ikke politisk organiseret, dyrisk form for liv, der alene er bestemt af biologiske behov og medfødte instinkter.

Den aristoteliske kulturteoris differentia specifica er med andre ord, at politik og etik er hinandens *nødvendige forudsætninger*, dvs. at statsbegrebet og kulturbegrebet fordrer hinanden og sammen danner udgangspunkt for specifikation af civiliserede menneskers mulige eksistensmåder.

Polis og oikos udgør de to niveauer i den aristoteliske begrebsstruktur. I dag er vi indforståede med, at et samfund udgøres af såvel et *politisk* niveau som et *økonomisk* niveau. Selv moderne samfunds- og kulturteori står således i dyb gæld til det aristoteliske grundlag. Og alligevel ville det udsagn, at "samfundet rummer økonomi og politik", være uden mening i den aristoteliske teori. Her findes polis og oikos, men der er ikke brug for noget samfundsbegreb. *Samfundet* udvikles langt senere i europæisk kulturhistorie som en term, der trækker begrebsindhold fra såvel polis som oikos til sig og efterlader disse som henholdsvis *stat* og *familie* i nyere tids forstand.

På græsk er polisbegrebet et *politike koinonia*, borgernes fællesskab. I den romerske verden svarer det til *societas civiles*. Men i imperier og fyrstedømmer, hvor borgerne ikke udgør en bestemmende, politisk forsamling, danner *societas civiles* ikke regering og må derfor skelnes fra regeringsmagten, *res publica*. I 1500-årenes italienske renaissance introduceres udtrykket *stato*, der stadfæster denne skelnen. For Machiavelli er staten den regerende magtudøvelse over befolkningen indenfor et territorium, der udspringer af behovet for at kunne forsvare sig imod angreb fra fremmede (Machiavelli 1513). Statsteorien drejer sig derfor om, hvorledes magtudøvelsen sikrer den tilstrækkelige militære forsvarevne. Republikken og fyrstedømmet er statsbegrebets formvarianter. Afgørende er, om forsvaret varetages af statens egne borgere, eller fyrsten køber sig til en hær for de midler, der kan presses ud af befolkningen. Hermed introduceres en kontrast imellem det militære og det civile, imellem magtudøvelse og civilsamfund, hvis udvikling kan følges fra statsbegrebet *politike koinonia* over *societas civiles*, til *civil society* og *Bürgerliche Gesellschaft*, der som "civil-

samfund" står i kontrast til statsbegrebet. Det næste og foreløbig sidste skridt i den moderne tabuisering af staten består i, at staten forsvinder som grundbegreb og kun bliver tilbage som en politisk institution, der findes i nogle typer af samfund, først og fremmest de moderne stater, men nu forstået som et "politisk system" i *samfundet*.

Hvor indforstået, denne sidste forskydning er blevet, kan man forvisse sig om, ved – som forfatteren af nærværende tekst – at forsøge at skrive om f.eks. de antikke samfund, uden at bruge ordet "samfund". Vi har i den grad naturaliseret samfundsbegrebet, at vi tager det for givet, at mennesker lever i *samfund*, og at de forskellige kulturtræk hører hjemme i forskellige typer af samfund. Deraf følger imidlertid også, at staten teoretisk set kan undværes, at den ikke under alle omstændigheder er nødvendig, at der kan tænkes samfund, hvori menneskene "kan selv", dvs. at staten kan være et nødvendigt onde, men kun når samfundet ikke er indrettet, så det kan klare sig uden formynderi, eller har frigjort sig fra statens åg. Liberalismens politiske ideologi har i høj grad suget næring til sin frihedskrig mod den absolutistiske stat – og statsligt formynderi i det hele taget – i denne, moderne samfunds- og kulturteoretiske udgrænsning af statsbegrebet.

Man kan sige, at det grundlæggende spørgsmål, der drøftes frem og tilbage i den naturretsteoretiske diskurs i Europa fra Machiavellis tid til Hegels, drejer sig om statens forhold til civilsamfundet. Staten begrundes ikke længere som hos Machiavelli med den ydre forsvarsopgave, men søges begrundet med menneskenes behov for sikkerhed i samfundets indre, behovet for at individets naturlige rettigheder og partikulære interesser ikke fører til alles krig mod alle, opløsning og borgerkrig, men får udfoldelsesmuligheder gennem almene borgerrettigheder. Derved transformeres kampen for de partikulære interesser fra truende naturtilstand til politisk ordnede interessekonflikter, der finder deres løsning uden, at samfundet går i opløsning. Statens legitimitet består i at være samfundets middel hertil.

De forskellige positioner i den naturretlige diskurs har leveret argument til stik modsatte politiske interesser i europæisk kulturhistorie. Mens T. Hobbes blev enevældens chefidéolog, var J. Locke liberalismens, og J.-J. Rousseau ikke uden betydning for den franske revolution. Med ideen om magtens tre-delning grundlagde Montesquieu politologiens problematik. Som også for Aristoteles' og Machiavellis vedkommende yder naturretsteoretikerne kulturvidenskabelige bidrag, der både implicit og eksplicit behandlede tidens politiske problematik. I lyset heraf er K. Marx', E. Durkheims og M. Webers eksplicite bearbejdning af den teoretiske arv med henblik på at behandle deres tids store politiske spørgsmål i tråd med en lang kulturvidenskabelig tradition.

Om forholdet imellem teoretisk og politisk praksis kan vi heraf lære, at den videnskabelige begrebsudvikling væsentligst finder sted, når den foregår i et miljø, hvor der gøres praktisk brug af de teoretiske begreber. I antikens små bystater, hvor borgernes politiske praksis gjorde brug af argumentation og retorik, finder en kulturvidenskabelig udvikling sted, som slet ikke kendes fra de store imperier baseret på fx. kejserkult og religion. I bystatens politiske miljø bliver de kulturvidenskabelige begreber derimod sat på spil, prøvet af og den teoretiske struktur grundigt udfordret i en anden, livsnødvendig praksis end den rent videnskabelige. Til gengæld står naturvidenskaberne i stampe, fordi bystaternes slavebaserede produktionsmåder ikke involverede nogen hastig teknologisk udvikling, der kunne bruge og udfordre disse videnskabers teoretiske begreber. Det er med andre ord ikke nogen vilkårlighed, at de store skred i den teoretiske udvikling finder sted, hvor begreberne virkelig udfordres af den politiske praksis, fordi der gøres brug af dem, og fordi teoretikerne gør krav på at kunne behandle og kommentere tidens store praktiske spørgsmål.

Spørgsmålet er, om der overhovedet findes troværdige teoriehistoriske eksempler på videnskabelige erkendelsesskred, der ikke er blevet til i situationer, hvor de rene teoretiske begreber er sat på spil, prøvet af og blevet udfordret i andre former for praksis, hvor de har spillet en afgørende rolle for, hvorledes en problemstilling løses. Jeg er ikke sikker. Nok fordrer gedigne videnskabelige fremskridt, at de rene begreber får lov at træde frem i deres nøgne logik, så de indre begrebssammenhænges problematik lader sig diskutere og forandre, men formodentlig er det et fælles vilkår for alle videnskaber, at den rene begrebslogik først for alvor sættes på spil, når den bliver afgørende for, hvordan livsvigtige teknologiske, økonomiske, politiske, militære og andre praktiske spørgsmål overhovedet kan gribes an. I et miljø, hvor man ikke kan undvære den videnskabelige problematik i praktiske sammenhænge, får begrebslogikken et modspil fra de kendsgerninger, den selv udpeger som afgørende, og som derfor sætter dens teoremer og sammenhængskraft på spil.

I lyset af denne erfaring er den politiske praksis ikke kulturvidenskabens fjende, som bør holdes på lang afstand, men tværtimod et væsentligt miljø for den videnskabelige udvikling selv. Afgørende for, at de videnskabelige begreber kan få et *modspil*, er imidlertid, at politikken bruges som et *ydre miljø*, som *en anden* praksis, der nok er udpeget som teoretisk *afgørende* af den teoretiske problematik, men som ikke blot er et passivt spejlbillede af den selv. Et reelt modspil kræver derfor to ting. For det første at den teoretiske praksis ikke ser det som sin opgave blot at legitimere og forsvare en politisk ideologi, men tværtimod giver denne modspil ved at prøve dens

argumenter af og virkelig udfordre dens grundbegreber (Althusser 1976, 1977). For det andet at den politiske ideologi ikke er ren spekulation, men også dybt forankret og engageret i virkelig politisk praksis, politiske processer og afgørelser. Uden denne forankring kan politikken ikke stille de livsvigtige spørgsmål fra den praktiske sammenhæng til begrebslogikken, som denne ikke af sig selv ville have produceret.

Igen møder vi derfor det afgørende spørgsmål, hvad politik er *i sig*, hvad den anskuet fra videnskabens perspektiv er *for sig*. Politikens *differentia specifica*, er afgørende for at den videnskabelige praksis kan gøre brug af den til *sit* formål, nemlig at sætte sin begrebslogik på spil for at blive istand til at *bryde* med sine hidtidige fordomme, hvor disse ikke længere viser sig bæredygtige. I den udstrækning videnskab skrider frem gennem *negation*, gennem bestræbelsen på at overskride sine hidtidige landvindinger, sin gamle horisont, sin herskende problematik, er politikken ikke kun et mål *for sig*, men et afgørende middel for den videnskabelige praksis.

Ved at spørge til politikbegrebets natur har vi nærmet os en bestemmelse af den *videnskabelige* praksis og dens krav til politikken. Måske skulle vi tilsvarende spørge til videnskabens natur for at nærme os en bestemmelse af den *politiske* praksis og dens krav til videnskaben.

Kobbersmedens filosofi

Denne sommer sad jeg en dag på taget af vores nye hus sammen med kobbersmeden og drøftede, hvordan vi skulle lave kobberbeklædningen på "kiggenborgen" i tagryggen, et lille udsigtstårn beregnet til at se ud over havet. Han havde forstand på, hvorledes kobberinddækninger skal udføres for at kunne klare forskellige påvirkninger. Jeg havde snedkereret i tårnet under det sidste blæsevejr og derfor erfaring med, hvor meget tårnet giver sig, når vinden rusker i det. Det bevæger sig, sagde jeg. Han så bestemt på mig og spurgte så: bevæger kiggenborg sig *i sig*, eller bevæger den sig *for sig*? Det var pokkers, tænkte jeg, mon det er Hegels dialektik i praktisk anvendelse, jeg er vidne til – og spurgte, hvad mener du egentlig med det? Og det *var* dialektikkens skelnen, min kobbersmed gjorde brug af. Jeg mener, svarede han, om kiggenborg bevæger sig isoleret set, om dens indre dele bevæger sig i forhold til hinanden, eller om den bevæger sig i forhold til det øvrige tag. Efter denne demonstration af dialektikkens klare skelnen imellem tingsbegrebet *i sig* på den ene side og dets *relation* til det *andet* begreb, taget, på den anden, lod jeg i tråd med tankegangen denne skelnen

vende tilbage, ophævet, fordi det fornuftige svar er, at et tårn på taget kun bevæger sig i sig selv, *fordi* det bevæges i forhold til taget. Der er tale om to komplementære perspektiver på en og samme bevægelse, et der betragter bevægelsen i sig; og dets modsætning, der betragter bevægelsen for sig. Men det første perspektiv forudsætter det andet, og det andet er netop det førstes modsætning. De to måder at bestemme bevægelsen på er både modsatte og identiske, de er to sider af samme bevægelsesbegreb. Det fornuftige svar er derfor, at vores kiggenborg bevæger sig i-og-for-sig.

Hegels pointe med denne skelnen er, at mens *forstanden* ser på begrebet som det er *i sig* og derfor ensidigt opfatter verden som bestående af adskilte ting, der må betragtes og defineres hver i sær, så formår *fornuften* at betragte begrebets relation til andre begreber som en logisk forudsætning for, at begrebet i sig er, som det fremstår for forstanden. Fornuften ser med andre ord begrebet i sig og for sig som to sider af samme sag, der ikke kan undvære hinanden, hvis man vil kende hele sandheden.

Det er videnskabens *differentia specifica*, Hegel får frem med sin skelnen imellem forstand og fornuft. Vi bruger alle vores forstand i det daglige liv, observerer de ting, der omgiver os, giver dem navne og definerer dem ved hjælp af de egenskaber, de besidder for os. Vi klassificerer dem, korrelerer dem og slutter fra deres samvariation til det, vi kalder årsagsrelationer imellem dem, dvs. hvordan de påvirker hinanden. Forstandens filosofi er empirismen, dens byggestene er tingene (bevægelser, genstande, mennesker) som de er i sig, dvs. tingsbegreberne. Dens metode er klassificerende, dens logik er ekstensional, dvs. den spørger, om kiggenborgen "faktisk" bevæger sig isoleret set, ikke om denne bevægelse overhovedet er mulig, uden at tårnet også bevæger sig i forhold til taget. Den spørger, om der har eksisteret samfund uden stater, ikke om det er *logisk muligt* for et samfund at undvære en stat.

Vores praktiske erfaring er struktureret som forstand. Med begreber som *årsag* og *vilje* forklarer forstanden, hvorfor tingene sker, som de gør i den erfarede, den *empiriske virkelighed*. Forstandens forklaringer tager afsæt i hvordan tingene *virker*, og hvad menneskene *vil*. Relationen mellem tingene og mellem menneskene er afledt af deres iboende egenskaber. Magtfordelingen i et samfund er fx. en virkning af de klasser, stænder og partier, der har interesser i magten. Samfundets kultur er en virkning af klassernes kulturbygge eller livsformernes kamp for deres eksistensbetingelser.

Forstanden observerer, definerer, klassificerer og generaliserer som led i den menneskelige praksis og *forudsætter* dennes *skelnen* imellem det handlende subjekt (mennesket, klassen, standen, partiet) og dets omverden. Praksis fordrer, at såvel subjektet selv som den omverden, det håndterer,

betragtes som ting *i sig*. Man kan ikke handle uden vilje, og hvad er *viljen* andet end det, at subjektet har et mål, dvs. vil noget *i sig*. Men at ville noget med tingene fordrer, at disse er manipulerbare, dvs. at de *for sig* er af en sådan beskaffenhed, at de lader sig *påvirke* udefra. *I sig* er de derfor påvirkelige ting, ting som forstanden i praksis giver navne og klassificerer, alt efter hvorledes erfaringen siger os, at de påvirker og lader sig påvirke af hinanden, dvs. træder i ydre relationer til hinanden. Uden en kausal verden *for sig* bestående af ting *i sig*, er målrettet handling ikke mulig.

Fornuftens bedrift er at have opdaget, at årsagsbegrebet *i sig* også forudsætter mål-middel forholdet *for sig*, således at de to begreber *gensidigt* giver hinanden indhold. Denne opdagelse banede vej for det kulturvidenskabelige arbejde med at udforske, hvorledes menneskets vilje *i sig* begrebslogisk forudsætter en kausal verden *for sig*, og omvendt. Selv om vores forstand siger os, at årsager og viljer i virkeligheden er iboende og observerbare egenskaber ved henholdsvis ting og mennesker, så har fornufften lært os, at sådan *kan* det kun se ud i virkeligheden, fordi netop begreberne teleologi og kausalitet indebærer hinanden som to sider af samme begrebsstruktur. Denne begrebsstruktur er det videnskabelige praksisbegreb.

For det weberianske politikbegreb betyder denne skelnen og sammenhæng imellem forstand og fornuft, at kulturvidenskaben ikke stiller sig tilfreds med "*magtfordelingen* i et samfund". At et "samfund" har en "magtfordeling" kunne måske være en forstandig karakteristik af samfundet *i sig*, men giver ingen sikkerhed for at den er det – endsige forklaring på, at netop magtfordeling skulle være det essentielle, sålænge man ikke kender de begrebsrelationer, der gør *samfundet* muligt som et begreb i sig. Dét er den indvending, Hegel retter imod naturretsteoriene (Hegel 1973–74).

Naturretstænkene siger, at vi har et samfund, fordi der er en statsmagt, som ved hjælp af voldsmonopol og almen ret sikrer, at interessekonflikter ikke løber løbsk. Men når de skal forklare, hvorfor vi har en stat, gives kun et forstandigt svar, der henviser til menneskets iboende natur – dets individuelle selvopholdelsesdrift og evne til at ræsonnere – *i sig*. For at undgå alles kamp mod alle affinder menneskene sig med en samfundskontrakt, der overlader denne opgave til en statsmagt. En *relation*, der gør dette logisk muligt, finder forstanden ingen grund til at lede efter, for den har fundet en for sig tilstrækkelig årsag.

At samfundet *i sig* består af klasser, stænder og partier med egne interesser ændrer ikke ved dette. Marx og Weber løste ikke dét problem. Deres stats- og politikbegreb forblev forstandens, nemlig i alt væsentligt et resultat af klasseinteresser og ordnede interessekonflikter, som *forudsætter* en

statsmagt. Det er statsmagtens *egne* relationelle forudsætninger, fornuften søger.

Her er det, at Hegel griber helt ned i kulturvidenskabens klassiske grundlagsproblem ved at spørge, hvad det overhovedet er for relationer *udadtil*, der gør menneskets kulturelle liv i en politisk enhed muligt og nødvendigt. Polybios og Herder giver det ene klassiske svar, nemlig at menneskene for at beskytte sig imod naturkatastrofer slutter sig sammen i flok under ledelse af den stærkeste. Livet i flokken producerer de følelsesmæssige bånd, der skaber et *folk*. Folkene er dernæst grundlaget for de politiske enheder. Platon og Machiavelli giver det andet svar, nemlig at menneskene danner politiske enheder for at kunne forsvare sig imod andre mennesker, der danner politiske enheder af *samme* grund. Arbejdet med forsvarsopgaven er det, der *kan* udvikle et folk af den politiske enhed.

Den begrebslogiske forskel imellem de to svar er en nøgle til politikbegrebets videre udvikling. Det første svar repræsenterer forstandens etnologi, der finder årsagen til floklivet i naturen, dvs. i en ydre ting *i sig*, der ingen indre relation i øvrigt har til menneskenes flokliv.

Det andet svar rummer to fornuftige træk.

For det første er den politiske enhed *i sig* en forsvarsorganisering, der *for sig* er nødvendiggjort af risikoen for angreb fra andre politiske enheder. Den dialektiske pointe er, at svaret vender tilbage, ophævet, fordi de politiske enheder alle er nødvendiggjort af hensynet til at kunne modstå *hinanden*. Deres *form* i sig og deres indbyrdes *relation* er to komplementære perspektiver på et og samme forhold, af Hegel kaldet *anerkendelsesforholdet*. I kampen om anerkendelse smedes selvforsvarende, politiske enheder i form af statssubjekter med egen vilje og egne midler til at forsvare et suverænitetsdomæne. Ved at aftvinge de andre anerkendelse af ens eget suverænitetsdomæne opnår hver enkelt gennem de andre anerkendelse som medlem af statssystemet.

For det andet kan den selvforsvarende, politiske enhed gribe organiseringen af sine midler an på forskellige måder. Mens Platon i sit alderdomsværk *Lovene* entydigt tager som udgangspunkt, at borgerne er forsvarets hoplitsoldater, så diskuterer Machiavelli, hvilke fordele og ulemper fyrsten kan have af enten at købe fremmede lejesoldater eller at lade statens egen befolkning varetage forsvarsopgaven. Fordi landets egne borgere er mere pålidelige end lejesoldater i fremmed sold, anbefaler Machiavelli, at borgerne bærer forsvarsbyrden. Men det kræver *gode love* at få et stærkt forsvaret ud af denne form.

Med denne sidste pointe er Machiavelli ikke kun den kyniske magtteoretiker, som har vagt afsky blandt forstandige mennesker lige siden. Han byg-

ger ud fra en videnskabelig betragtning videre på den klassiske fornuftsbe-
 tragtning blandt polis-teoretikerne, at forfatningen må gøre de, der bærer våben til fuldborgere, *politai*, dvs. være indrettet sådan, at disse kan regere til fælles bedste. Med denne relation imellem forsvarets krav til borgernes militærtjeneste og værnepligtens krav til forfatningen er fornuften ikke kun en Minervas ugle, der flyver i skumringen, når det hele i virkeligheden er overstået, men også en *fornuftens list* der ved at give fyrsterne et videnskabeligt råd om, hvorledes de skaber et stærkt militær, selv er med til at sætte den afgørende politiske dagsorden for det næste halve årtusindes europæisk kulturhistorie.

Når fornuften her virker som historiens "list", er det fordi, det ville være uforeneligt med det mål, enevældige fyrster har i praksis, at foreslå en forfatning, der overlader befolkningen den opgave at udforme statens politiske vilje. Derimod blev det et stadig mere udbredt led i de enevældige staters bestræbelser på at hamle op med hinandens militære evne i Europa at eksperimentere med at inddrage den mandlige befolkning i forsvaret. Og den langsigtede politiske *konsekvens* heraf, der måtte udvikle sig bag om fyrsternes ryg så at sige, var, at befolkningerne gennem enevældens politiske bearbejdning af samfundskulturerne med retsreformer (indførelsen af almen ret), udskrivningsreformer (personlig værnepligt), skolereformer (folkeskole), landboreformer (selvejendom) osv. udvikledes som *kulturnationer*, der fik potentiale til i anerkendelseskampens hede at etablere sig som selvbevidste *folk* ved at gøre staterne til deres egne og sætte sig selv i suverænerens sted.

Der er med andre ord ingen tvivl om at politikken undervejs i denne, vidtrækkende europæiske kulturrevolution har lært noget af den videnskabelige praksis. At arbejdet med de *gode love* og folkenes *kultur* kommer på det europæiske statssystems politiske dagsorden skyldes ikke kun, at de allerede har en plads i den klassiske, kulturvidenskabelige problematik, men også at staterne under vejs gør brug af den videnskabelige praksis til at udvikle deres politiske virkemidler. Som et livsvigtigt redskab for politikken får den teoretiske praksis mulighed for at yde politikken en begrebslogisk *modstand*, som efterhånden transformerer ikke blot politikens midler, men også de politiske mål og politikens egne aktører fuldstændigt. Mens gedigen videnskab direkte kan tage ved lære af andres praktiske anvendelse af dens begrebslogik, så er det snarere gennem fornuftens mere knudrede kulturhistoriske list, at politikken kan blive klogere af den videnskabelige praksis.

Fornuftens list

Fornuftens list betyder med andre ord, at kulturhistorien fører helt andre steder hen, end man skulle tro, når man betragter de virkeliggjorte men partikulære mål, som i praksis sætter de midler i værk, der fostrer den kulturhistoriske udvikling. Inspireret af Hegel kalder Weber dette for den "utilsigtede konsekvens" af folks handlinger, men den er mere end det. For mens forstanden stirrer sig blind på de mål *i sig*, folk i praksis arbejder for, så udforsker fornuften, hvorledes de *midler*, disse mål sætter *for sig*, vender tilbage og ophæver den hidtidige praksis med en helt ny dagsorden af mål og midler. Ikke så snart havde liberalisterne i forrige århundrede sat sig i suveræneres sted med det mål at lade staterne tjene folks partikulære samfundsinteresser i stedet for omvendt, før dette uhyre middel vendte op og ned på politikernes dagsorden med alle de påtrængende opgaver og strategiske mål, som kampen for at forblive et anerkendt statssubjekt med sin egen vilje i verden fordrede af det nye politiske subjekt.

Liberalismen fuldførte enevældens indførelse af almen ret på bekostning af de tilbageværende rester af det feudale oikos og partikulære rettigheder og bidrog derved til at skabe et *samfund*, hvori borgerne fik ansvar for deres egen velfærd. Men de nye *midler* til velfærd, samfundets markedsbaserede produktionsmåder, skabte rigdomsforskelle og klasseinteresser, der i det følgende århundrede var med til at sætte en dagsorden, som fostrerede kulturhistoriens vel hidtil mindst liberalistiske og mest interventionistiske statsform overhovedet.

Behovet for at kunne overskride og berige forstandens snævre horisont er således fælles for politikken og etnologien. De kan samarbejde på forstandens niveau, dvs. ensidigt *kæmpe* for partikulære mål og *beskrive* disse som en empirisk given kultur *i sig*. Men de kan også indgå et fornuftigt samspil, hvori menneskenes, klassernes og staternes partikulære mål begribes og håndteres i lyset af statssystemets og kulturhistoriens *relationelle* sammenhæng.

Ud fra en fornuftsbetragtning er der således god grund til at kritisere fx. naturretten *i sig* for, at den ikke kan frigøre sig fra kun at betragte politikken på forstandens ensidige måde; det er en berettiget kritik, når den betragtes som en teori. Men dette er alligevel ikke hele sandheden om naturretten. Der er også grund til at forstå den *for sig* som en virksom tænkning i de europæiske staters kulturhistorie, der som *forstand* gradvis artikulerer den nye forståelse af de *gode loves* afgørende betydning for statens suverænitetsarbejde, der i løbet af nogle hundrede år udvikler det europæiske statssystems diskursive dagsorden. I såvel politikken som etnologien har forstanden med andre ord også sin, begrænsede, men nødvendige funktion og

berettigelse. Forstand og fornuft er to sider – den tingslige og den relationelle – af samme sag, og de skal begge til for at kende hele sandheden om den menneskelige praksis.

Der er fortsat sprængstof i fornuftsbegrebet. Vi knytter det til oplysnings-tiden og har på forstandens typiske vis lært, at *fornuften* er et udtryk for folkefjendsk universalisme, der heldigvis af Herder og den moderne etnologi blev imødegået med sund kulturrelativisme. Den moderne universitets-etnologi kravlede ind i en lille niche med forstand på de forskellige kulturer *i sig* og ydre relationer imellem dem. For en tid, i hvert fald, undgik man at tage stilling til det store etnologiske projekt, hvormed bl.a. Hegel ophævede den golde dualisme imellem forstand og fornuft, imellem det partikulære og det almene, imellem relativisme og universalisme, imellem folkeliv og statsliv, imellem det at forstå en kultur *i sig*, og det at begribe dens ydre relationer *for sig*. Ved at ophæve hele dette kompleks af golde dualismer blev der skabt et grundlag for en etnologi, som ikke behøver at frygte et samspil med politikken, fordi den hverken har forpligtet sig på ensidigt at forsvare det partikulære, det forskellige eller det almene, men ser alle tre positioner som forskellige perspektiver, det for en videnskabelig etnologi er både muligt og nødvendigt at bevæge sig frit imellem.

Et godt eksempel herpå er ophævelsen af "Den kolde krig" imellem øst og vest, der længe delte Europa på langs med et uhyre kulturelt, politisk, økonomisk og militært jerntæppe. Jerntæppets diskurs hvilede tungt på den herskende forstandsværldens forestillinger om, at den eneste måde at skabe stabilitet imellem blokkene på var at opretholde en militær *styrkebalance* imellem dem baseret på gensidig *afskrækkelse*. På hver side af jerntæppet var den anden sides kulturelle værdier tabu, og de afbrudte kontakter imellem de "østeuropæiske" og de "vesteuropæiske" lande naturaliseredes af landenes arbejde med deres egen kulturelle selvforståelse. NATO-hovedkvarteret og den politiske elite i de små nordiske stater på kanten af sovjetimperiet betragtede befolkningens kulturelle selvbevidsthed som et afgørende bolværk imod kommunismen. De nationale etnologier og museums væsener var en ikke uvæsentlig investering i dette kulturpolitiske rustningskapløb.¹ Intet var bedre til at hæve sig over kommunistisk ensretning end en statsfinansieret, "refleksiv" og "samfundskritisk" etnologi. Forudgående etnolog-generationers arbejde med kulturelementers spredning på kryds og tværs over hele Europa afløstes af en, i etnologiens selvforstå-

¹ Efter Østtysklands kapitulation blev blandt andre den danske etnologi-professor udpeget til den ubehagelige opgave at deltage i det faglige kommandoraid, der blev sendt ind for at nedkæmpe den fjendtlige etnologi i Berlin med en vestlig "evaluerende" for at rydde plads til en statslig satsning på et nyt og stærkt, i vestlig forstand "samfundskritisk" fagmiljø.

else videnskabsinternt begrundet, i vesten overvejende angloamerikansk inspireret, national etnologi. På mange måder var det frugtbart kritisk at analysere sit lands modernisering og nationale samfundskultur *i sig*, men det bidrog ikke til at ophæve den gensidige bedreviden, frygt og isolation imellem øst og vest i Europa, som styrkebalancens umulige kunst holdt ved lige – snarere tværtimod.

Koldkrigens diskurs blev torpederet fra en anden side af den videnskabelige praksis, nemlig arbejdet med at forstå, hvorfor krigen ikke er ensbetydende med, at de stærkeste stater altid udrydder de mindre stærke. Hvis det er sådan, at stater af forskellig art og størrelse formår at afkræve hinanden gensidig anerkendelse, er kulturhistorien *ikke* nødvendigvis een lang samlingsproces, sådan som nogle amerikanske etnologer hævdede (Cohen & Service 1978). Da det på forskningscenteret EUCIS (European Center for International Security) lykkedes at påvise, at forsvarskrig alment og på tværs af kulturhistoriens forskellige krigsformer er en stærkere kampform end angrebskrig, flokkedes diplomater og eksperter fra den sovjetiske og den amerikanske administration samt fra de europæiske atommagter på EUCIS's sociologiske og etnologiske afdelinger i København og München for at finde ud af hvordan dette fornuftsargument lod sig anvende til at torpedere statssystemets koldkrigsdiskurs (Boserup & Neild 1990). Med Gorbatsjov som udfarende kraft bag en byge af ensidige nedrustningsinitiativer, erstattedes dogmet om styrkebalance med den idee, at forsvaret på begge sider skal være modpartens angrebsevne overlegen. I denne idee lå en omkalfatring af hele den herskende problematik fra at tænke i termer af styrkebalance imellem modparter til at tænke i termer af assymetri imellem angreb og forsvar. Det *defensive forsvars* politik, at øge forsvarseven og angreb beskære angrebsevnen, slog igennem som en fornuftens list, hvis utilsigtede konsekvenser på rekordtid satte revolutionære politiske og kulturelle processer fri i øst og skabte en fuldstændig ny politisk og kulturel dagsorden for de nationale velfærdsstater, NATO og den Europæiske Union i vest.

Min pointe er, at på dette præcise punkt blev politikken væsentligt klogere af den videnskabelige praksis; forstandsverdenen tog ved lære af et fornuftsargument. Men det er værd at lægge mærke til, at det, fornuften leverede, var *begrebets anstrengelse*, dvs. en grundlæggende problematisering af diskursens logik. Fornuften ydede med *negativitetens arbejde* den herskende diskurs begrebslogisk modstand og kritik, den bidrog ikke ved at konstruere billedet af en ny og bedre verden, som politikken umiddelbart kunne give sig i kast med at realisere. Omvæltningerne tog udgangspunkt i et fornuftigt diskursivt brud med koldkrigens kulturelle logik, og dette brud har, ligesom de tidligere eksempler viste, karakter af en fornuftens histori-

ske "list", hvis globale, kulturhistoriske konsekvenser ingen kan forudsige, kun forsøge at håndtere så godt som muligt i praksis (Højrup 1989b). Denne proces kaldes i dag "globalisering" og er udtryk for dannelsen af et statssystem, der skaber helt nye dagsordner og mulighedsbetingelser verden over. I den proces forandres også etnologiens problematik og politiske udfordringer.

Ligesom Aristoteles, Machiavelli og Hegel ved at bearbejde den teoretiske arv gjorde det muligt at formulere en etnologisk problematik med politisk relevans langt frem i tiden, befinder også vore generationer sig i en tid, hvor verdens indretning på ny er til diskussion. At være med til at gennemtænke og formulere knasterne i den nye dagsordens problematik vil være i tråd med etnologiens traditioner for at yde et videnskabeligt bidrag til den politiske udvikling.

Litteratur

- Aristoteles 1977: *Politics*. London: William Heineman.
 Aristoteles 1982: *The Nicomachean Ethics*. London: William Heineman.
 Althusser, Louis 1976: *Filosofi från proletär klasståndpunkt*. Sverige: Bodelavfors Bokförlag.
 Althusser, Louis 1977: *Opgør med Stalinismen*. København: Rhodos.
 Boserup, Anders & Neild, Robert 1990: *The Foundations of defensive Defence*. London: Macmillan.
 Bourdieu, Pierre 1988 (1984): *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press.
 Cohen, Ronald & Service, Elman R. 1978: *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
 Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar (red.) 1985: *Modärna Tider*. Lund: Liber.
 Hegel, G.W.F. 1842 (1837): *Historiens Philosophie*. København: Kleins forlag.
 Hegel, G.W.F. 1973–74: *Die Philosophie des Rechts I–IV*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Fromann Holzboog.
 Højrup, Thomas 1983, 1989a: *Det glemte Folk. Livsformer og Centraldirigering*. København: SBI's forlag.
 Højrup, Thomas 1989b: *Lønkapital under Folkestyre. ØD-planernes strukturfejl og deres ophævelse*. København: Rosinante & EUCIS.
 Højrup, Thomas 1995: *Omkring livsformsanalysens Udvikling*. København: Museum Tusculanums Forlag.

Löfgren, Orvar 1989: the Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea* XIX,1.

Machiavelli, Niccoló 1988 (1513): *The Prince*. Cambridge (red. Skinner & Price).

Weber, Max 1975: *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

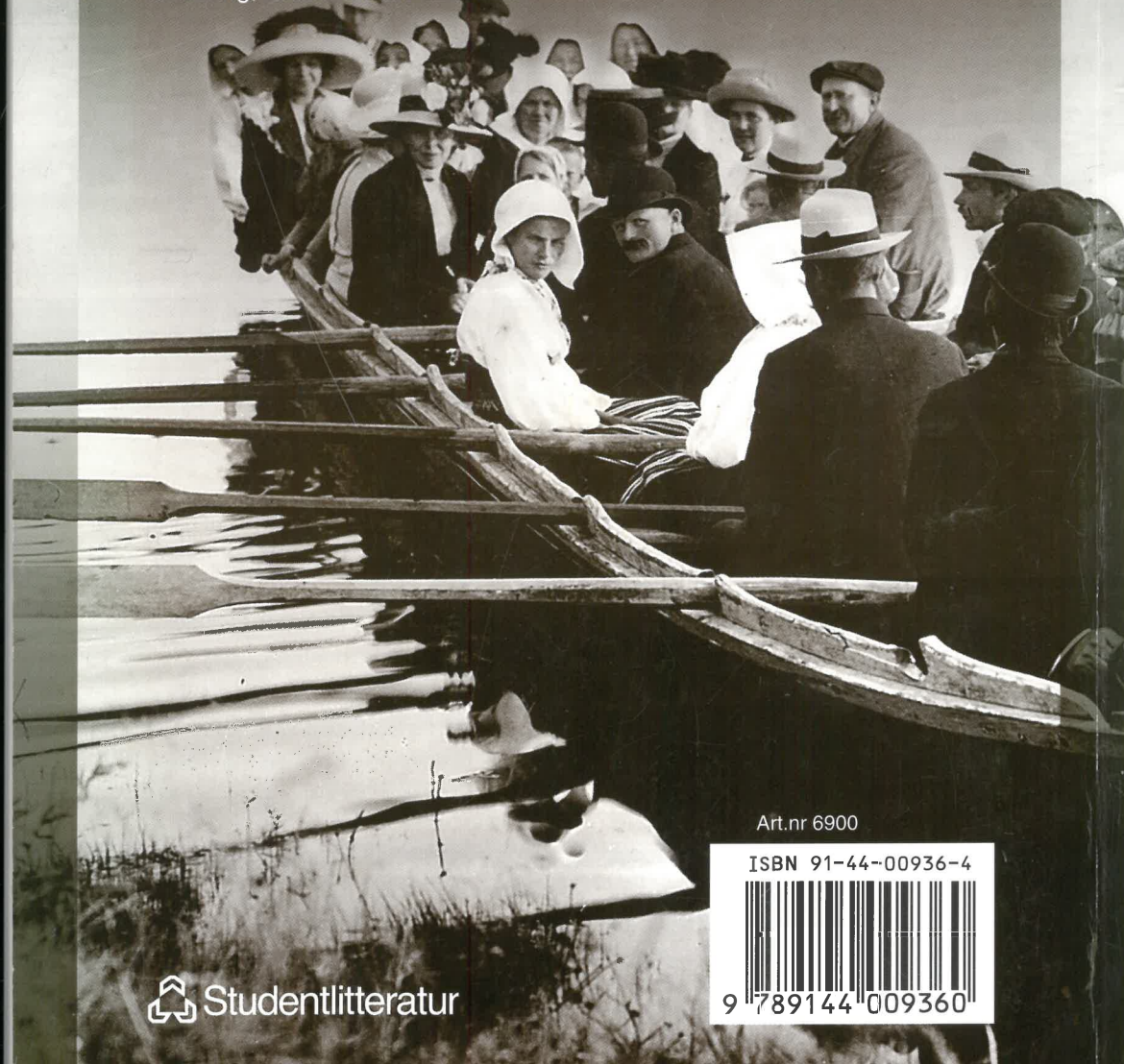
Tine Damsholt Fredrik Nilsson (red.)

Ta fan i båten

Etnologins politiska utmaningar

Den här boken är en inbjudan till diskussion om hur etnologiska analyser av det politiska kan berika inte bara studiet av politiken utan också etnologin. Bokens innehåll är på danska och svenska.

Författarna *Kjell Hansen*, *Fredrik Nilsson* och *Tom O'Dell* är verksamma vid Etnologiska institutionen vid Lunds universitet; *Søren Christensen*, *Tine Damsholt*, *Thomas Højrup* och *Christine Sestoft* vid Institut for Etnologi, Københavns universitet och *Jonas Engman* vid Institutet för folklivsforskning, Stockholms universitet.



Art.nr 6900

ISBN 91-44-00936-4



9 789144 009360



Studentlitteratur