

# Primitivitetens forvandlinger

Tord Larsen

Sosialantropologisk institutt  
Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet  
tord.larsen@svt.ntnu.no

## Abstract

From Hobbes and Descartes to Habermas and Derrida, primitive man has been present in European reflection on sociality, political legitimacy, human nature and language. The paper gives an overview of shifting notions of primitivity since the discovery of “The New World” and shows how native Americans played a role in the scientific revolution and the demise of the great chain of being, helped bring about a revision of natural law and inspired early forms of constructivism. The paper follows the original dichotomies that defined primitivity to see how they multiplied through the centuries and were transformed into the dominant conceptual pairs of the industrial revolution (organic/mechanic, authentic/alienated, use value/exchange value). It is held that the tropes of primitivity persist in contemporary anthropology despite efforts to eradicate them. Efforts to subjectify and de-objectify the non-European are attributed to decolonization, which may continue to redress the conceptual asymmetries that still inform anthropological and historical discourse.

Keywords:  
*History of primitivity,*  
*Postcolonialism,*  
*Rhetoric of anthropology*

Helt siden de store oppdagelsene, og hos filosofer fra Hobbes og Descartes til Habermas og Derrida, har ”den primitive” vært til stede i europeisk refleksjon over sosialitet, politisk legitimitet, menneskenatur og språk. Den primitive er delvis resultatet av et tankeeksperiment, en teoretisk fiksjon som postuleres når vi trenger en idé om et utgangspunkt, et fundament, noe som ”kommer først” (historisk, logisk eller psykologisk). Men han identifiseres også med faktisk eksisterende mennesker, og filosofene bruker evidens fra slike samfunn

når de danner begreper om ”naturtilstand”, ”oppriinnelse” og lignende.

Denne dobbelte identifikasjon av den primitive (som teoretisk fiksjon og som empirisk foreliggende realitet) fastfryser den primitive eller ikke-europeeren som en kontrast til europeeren: Den primitive lever innenfor en mytisk horisont, uttrykker seg metaforisk og går i ett med sin sosiale identitet. Mange postkoloniale tenkere avviser en slik beskrivelse av ikke-europeeren og sier at den fungerer ”orientalistisk” – det vil si at den etablerer en asymmetri mellom

”Vesten og Resten”, en asymmetri som baner veien for kolonisering og ”sivilisering” (se for eksempel Loomba, 1998, om postkoloniale teoretikere).

Men ideen om den primitive inngår også i dannelsen av politiske og etiske tankesystemer som den tidligere koloniserte må hente intellektuelle ressurser fra når han skal forsøke å frigjøre seg fra det koloniale språket han er blitt fiksert i. Den tidligere koloniserte som krever kulturell autonomi, respekt for menneskerettigheter og rett til selvbestemmelse, er henvist til å hente ammunisjon fra de samme tankesystemene som han har avvist som orientalistiske. Dette er en av kildene til dilemmaer og paradokser i postkolonial tenkning, og i diskusjoner om multikulturalisme, identitets- og representasjonspolitik. Vi kan kaste lys over slike paradokser ved å vinne innsikt i ”den primitives” begrephistorie, og denne artikkelen er del av et prosjekt som skal bidra til en slik historie.<sup>1</sup>

### Representasjonskrisen

I multikulturalistisk filosofi og i forskjellige gruppers identitetspolitikk har det vært rettet angrep mot epistemiske regimer som disiplinerer og assimilerer annetheten, og det har vært gjort forsøk på å utarbeide vitemåter og erkjennelsesmidler som ikke samtidig virker som dominansinstrumenter og sivilisatoriske redskaper. Slike initiativ har vært en utfordring for antropologien, for faget har vært utpekt som eksempel på en kunnskapspraksis som fikserer sin gjenstand (i første rekke ikke-europeeren, og – prototypisk – ”den primitive”) i essensialiserte kategorier. Ved å grunnlegge seg på en kontrast mellom den primitive og den siviliserte, fremsto antropologien som et redskap for europeiske identitetsprosjekter. Faget ble følgelig skyteskive for den postko-

loniale kritikken, og dette angrepet var en av de tre hovedkildene til det som på 1980-tallet ble beskrevet som antropologiens representasjonskrise. Faget ble tvunget til å undersøke de ideologiske antagelser som lå til grunn for dets eksistens.

Forløperne til den postkoloniale masse-mønstring mot Vestens måte å beskrive ”primitive” eller ”tradisjonelle” kulturer på, var Frantz Fanon og Aimé Césaire, som på 1950-tallet og senere mobiliserte Hegels herre-trell-dialektikk og Lacans semiotisering av freudianske teorier om subjektdannelse i sine forsøk på å destabilisere Vestens beskrivelser av den tredje verden. Edward Saids *Orientalisme* fra 1978 inngår i denne tradisjonen, men må likevel regnes som en selvstendig kilde til representasjonskrisen, siden den etter manges mening så grundig dokumenterte at vitenskapen om ”orientaleren” var et redskap for kolonialisme.

Den tredje kilden til representasjonskrisen – og den filosofisk mest radikale – var Derridas lesning av Rousseau og Levi-Strauss som eksempler på den ”nærværsmetafysikk” han mente har preget europeisk tenkning siden Platon. Denne metafysikken forutsetter en virkelighet av et autentisk slag som det er filosofiens (og antropologiens) oppgave å skaffe oss adgang til. Autentisiteten og umiddelbarheten er assosiert med *talen* (i motsetning til skriften) hos Rousseau, Saussure og Levi-Strauss, (Derrida, 1974). De tre mener, ifølge Derrida, at skriften av-autentiserer dette nærværet og at skrift representerer en form for syndefall fra den autentiske eksistensen som talen representerer. Han finner dette paradigmatisk uttrykt i Rousseaus beskrivelse av naturtilstanden – en autentisitet som degenererer gjennom sosiale konvensjoner – og hos Levi-Strauss som begråter tapet av en eksistensiell egentlighet som finner sted nettopp ved innføringen av

skriftspråket og hierarkiet som følger av at ikke alle behersker skrivekunsten. Derrida, derimot, argumenterer for at også "muntlige" samfunn har et distansert og mediert forhold til virkeligheten, en fremmedgjørelse som skriftspråket ofte får "skylden" eller "æren" for. Dermed avviser han det skarpe skillet mellom samfunn med og uten skriftspråk som har vært med på å definere forskjellen mellom siviliserte og primitive samfunn siden Robert Wood utarbeidet den moderne versjonen av kontrasten på slutten av 1700-tallet (se Bauman og Briggs, 2003:17 om Wood).

Derridas argumentasjon var en utfordring til den evolusjonære antropologien og til bruken av begrepspar som autentisk/fremmedgjort eller tradisjonell/moderne som antropologien og beslektede fag la til grunn for sin eksistens. Det var lingvistikken og antropologien som var hovedmålet for Derridas kritikk i *Of Grammatology*, men den treffer også andre disipliner som er blitt "antropologisert" i den forstand at identitet og forskjell inngår i deres grunnbegreper: Statsvitenskap (se Neumann, 1999), litteraturvitenskap (se Schlaeger, 1996), psykologi og psykoanalyse i forlengelsen av Lacan (se Kristeva, 1991) og forskjellige former for feminisme (se Irigaray, 1991).

I antropologien og nabodisiplinene kan man grovt snakke om tre "utveier" fra representasjonskrisen. For det første har det skjedd en dreining fra representasjonstenkning til performativitet – som i Judith Butlers generalisering av Austins talehandlingsteori og hennes adaptasjon av Freuds/Althussers tese om interpellasjonens rolle i subjektdannelsen (se f.eks. Butler, 1997). For det andre har det vært lansert et "embodiment-paradigme" som finner sin hovedteoretiker i Merleau-Ponty og en av sine programerklæringer i Csordas (1994).

For det tredje finner vi forskjellige former for dialogisme eller polyfone skrivemåter som henter sine selvbegrunnelser fra Bakhtin (se f.eks. Crapanzano, 1990). Både performativitet, kroppsliggjøring av erkjennelsen og polyfoni er egnet til å ta oppmerksomheten vekk fra ideen om representasjon – forstått som en adekvat gjengivelse av en pre-eksisterende realitet. Når representasjonsepistemet blir svekket på den måten, gir det mindre mening å anklage noen for å komme med "feilaktig representasjon" av et stykke virkelighet, og vi kan puste ut: Representasjonskrisen er over, rett og slett fordi det var et mistak å se på våre beskrivelser som re-presentasjoner.

I tillegg til disse "utveiene" har det vært eksperimentert med skrivemåter og begrepsutvikling innenfor det feltet som grovt kan kalles postkolonial teori. Der har ambisjonen vært å utvikle begreper og skrivemåter som søker å unngå: a) å essensialisere ikke-europeeren ved å plassere ham i en originær, mytisk posisjon, b) å benytte seg av en binær form for kontrasttenkning med en implisitt teleologi som ser den koloniserte som et potensielt medlem av en vestlig form for universalitet, c) å beskrive den koloniserte som styrt av en antatt universell handlingslogikk (f.eks. former for "economic man", en vestlig konstruksjon).

Men de postkoloniale veiene ut av representasjonskrisen har havnet i en serie med paradokser som kommer til syne i uttrykk som "alternative universaliteter" og "strategisk essensialisme". Man kan prøve å komme unna slike problemer med logisk argumentasjon, men den kan ikke erstatte begrepshistorien som kan avdekke premisene for vanskelighetene, og det er et stykke av den veien vi skal forsøke å gå her.<sup>9</sup>

### Den primitive blir til

En serie sentrale filosofiske tekster henviser den primitive til det som er blitt kalt "the waiting room of history" der han venter på europeisk opplysning og sivilisering (se f.eks. Chakrabarty, 2000). Begrepsfestingen av den primitive som fornuftens kontrast begynner for alvor med de store oppdagelsene, men vi finner nærmest en oppskrift på hvordan det skal gjøres allerede i Platons dialog *Staten*. Platon har hatt stor betydning for beskrivelsen av "the great divide" – den store avgrunnen – mellom "det mytiske og det logiske", ikke minst gjennom Havelock's *A Preface to Plato*, som kom i 1963. Den dannede modell for en serie arbeider om den bruddflate i tenkingen som Platon representerer og som knyttes til oppfinnelsen av det fonetiske skriftspråket (f.eks. Ong, 1982, Goody, 1986).<sup>3</sup>

Det er avstanden til det vi ville kalle "det primitive" som ligger til grunn for Platons utopi i *Staten*, skriver Stanley Diamond (1974). Kontrasten som fremstilles er dels mellom den idealiserte bystaten og orientalske despotier, dels mellom bystaten og barbarene som Herodot beskriver. Grekerne kjente sin arkaiske fortid og var omgitt av barbarer i nord, og det var disse samfunnstypene den utopiske staten måtte distansere seg fra for å kunne bli realisert.

Denne distanseringen skjer for det første ved at den ideale staten avskaffer slektskap som organisasjonsprinsipp. Det er byen som skal oppdra barna, og dermed brytes slektsbåndene mellom generasjonene. Dernest skal bystaten ha en klar arbeidsdeling med en utvetydig rollefordeling – en person skal ha en entydig status – som vokter, forsvarer eller produsent. Produsentene er ikke i stand til å styre seg selv, og kan leve sitt liv på den gamle familiemåten. I dag ville vi kalle denne klassen

"interne andre", siden de ikke deltar i bystatens fornuft, så å si.

Det neste staten må gjøre, er å jage ut tragedieforfatterne og dikterne. Dikterne fremstiller gudene som magikere/ tryllekunstnere – de kan forandre seg, gjennomgå metamorfoser, transformasjoner. Men gudene er ikke tvetydige, de er ikke onde, ikke emosjonelle, ifølge Platon. Platons avvisning av poetenes gudfremstillinger avslører hans antagonisme mot "tricksterne", den sentrale skapelsesfiguren i primitive myter, sier Diamond. (jf. Odin og den androgyne Loke som ustanselig forandret karakter og var tvetydige og dermed skapende (se Larsen, 2002)). Denne figuren må forvises fra staten fordi identitet i staten er ren, bestandig og uten tvetydige former.

I beskrivelsen av kontrasten mellom den ideelle staten og tidligere samfunnsformasjoner, etablerer Platon distinksjonene mellom det universelle og det partikulære (stat vs slektskap), mellom det abstrakte og det konkrete, mellom det intellektuelle og det emosjonelle (filosofi vs tragedie). Disse binaritetene har fulgt oss helt inn i vår tid. Det har vært hevdet at den primitive ikke er i stand til abstraksjon og universalitet, og nettopp derfor er han henvist til "historiens venterom". En av antropologiens grunnleggere, Edward Tylor, skrev om de primitive at de ikke skiller mellom gjenstanden og begrepet eller ordet for gjenstanden, noe som viser at de ikke er i stand til å skille mellom tegn og betegnet. Og over et halvt århundre senere karakteriserte Claude Lévi-Strauss den primitive ved sin idé om "den konkrete tanke", en mytisk forståelsesform som betjener seg av sansbare elementer i sin modellering av verden. Dette er dikotomier som har vært med oss i helt fram til Derridas kritikk av slike "voldelige hierarkier". I sin kritikk av "logosentrismen" setter Derrida et spørsmålstegn ved en slik oppo-

sisjon mellom det konkrete og det abstrakte, det sansbare og det åndelige, det materielle og det transcendentale. Det transcendentale må være inkarnert i det materielle for å kunne erfares, mener han. Det vil si at transcendentalfilosofien – og den antropologien som hviler på den – forutsetter nettopp det den vil avgrense seg mot: ”den rene ånd” forutsetter materialitet.<sup>4</sup>

Platon først, altså, men kontrastbeskrivelsene kommer for alvor med den vitenskapelige revolusjon, reformasjonen og de store oppdagelsene. Oppdagelsen av Amerika førte til at troen på autoritative tekster fikk seg en knekk fordi Amerika hverken er nevnt i Bibelen eller hos Aristoteles. Det var virkelig ”den nye verden”. Oppdagelsene kommer dermed til å danne en del av grunnlaget for den form for skeptisisme som Montaigne representerer, og for den metodiske tvil som Descartes innfører. Amerika viser at overlevte tekster ikke er til å stole på, og vi må begynne på nytt ved å tvile på alt.

Som resultat av en slik radikal nytenking får vi den nye naturretten og avvísningen av teorien om medfødte ideer – to vendinger som henger nøye sammen. Naturretten, slik den tidligere ble forstått, hadde sin opprinnelse hos Gud, og den styrte relasjoner mellom folk via våre medfødte ideer som setter oss i stand til å danne korrekte forestillinger om moral og natur. Den tradisjonelle naturretten hvilte på arven fra Aquinas (Gud har risset naturretten inn i våre hjerter) og Aristoteles (vi har en naturlig tilbøyelighet til å slutte oss sammen i samfunn). Men ”amerikanerne” (indianerne) oppførte seg ikke slik denne naturretten foreskrev. Forskjellene mellom dem og oss er så store at vi ikke kan snakke om medfødte moralske prinsipper, sier Locke og lanserer ideen om at vårt sinn i utgangspunktet er som et blankt ark eller et

tomt skap. I utgangspunktet har vi ingen innsikter av kognitiv eller moralsk art.

Før Locke hadde Hobbes funnet det nye fundamentet for en moralsk orden i noe han mener er felles for alle mennesker: Frykten for døden. Dermed relokaliserer han naturrettens kilde fra Gud til hvert enkelt individ og grunnlegger det vi i vår tid kaller ”biopolitikk”:

The Right of Nature, which Writers commonly call Ius Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, he shall conceive to the aptest means thereunto (Hobbes, 1976 :87 (1651))

Frykten for å bli drept gjør at vi slår oss sammen i samfunn, og samfunnsdannelsen blir derfor forstått som en ren instrumentalitet, ikke resultatet av noe Gud har risset inn i våre hjerter eller som følge av vår ”natur”. Tvert imot: Samfunnet står i opposisjon til vår ”natur” som kommer til uttrykk i ”naturtilstanden”. Hobbes, Locke og Rousseau bruker ”amerikanere” som evidens for eksistensen av en slik tilstand (selv om i alle fall Rousseau kaller naturtilstanden et tankeeksperiment). Gjennom slike resonnementer blir den primitive beskrevet som pre-politisk og pre-refleksiv, og det tar noen hundre år før han begynner å ta til motmæle.

Kort sagt: Indianerne er med på a) å underminere eksisterende kosmologier. De er utydelige i forhold til kategoriene i værenshierarkiet, og bidrar til at det forsvinner ut av historien (se Hodgen, 1964); b) å gi støtet til en revisjon av teorier om samfunnets kilde (heretter er samfunnet et

produkt av strategiske viljer) og bidrar dermed til en ny forståelse av naturretten; c) å danne grunnlaget for en tidlig form for konstruktivisme: Ideen om at samfunnet er konstruert av individer i naturtilstanden blir generalisert til en ny erkjennelseslære som går ut på at vi bare har kunnskap om det vi selv konstruerer (Hobbes, Descartes, Vico).

### Kunst og litteratur

Fikseringen av den primitive finner sted ikke bare i filosofien og vitenskapen, men også i skjønnlitteraturen og kunsten. En klassisk skjønnlitterær beskrivelse av primitivitet finner vi i Shakespeares *Stormen* (1610–11), som primært handler om forholdet mellom hertugen av Milano, Prospero og Caliban (som betyr både kariiber og kannibal). I en scene har Prospero og Caliban røket uklar, og Prospero sier (i Henrik Rytters oversettelse):

Eg tykte synd på deg  
 sleit med å gje deg tale, lærde deg  
 kvar stundi eitkvart nytt.  
 Når, villmann, du  
 ei visste sjølv di mening, kakla du  
 plent lik eit dyr; då gav eg tanken din  
 ordi som kynte han

(*Skodespel*, Bd X,  
 Det norske samlaget, 1933.)

Caliban kunne ikke artikulere sin egen ”meining”, sin egen tanke, før Prospero hadde gitt ham et språk å uttrykke seg i. Prospero blir dermed Calibans skaper, og før denne skaperakten – som samtidig er en erobring – er Caliban hverken synlig for seg selv eller oss. Prospero forstår Caliban ved å inkorporere ham i sin europeiske tradisjon, og Caliban gjør seg forstått ved å snakke Prosperos språk. Forutsetningen for at kariiberen skal kunne tenke og artikulere seg, er at han blir europeer.

*Oppdagelsen av Amerika  
 allegorisk fremstilt av Jan  
 van der Straet til America  
 decima pars av Jean-  
 Théodore de Brye  
 (Oppenheim 1619).  
 Public domain.*



Shakespeare er grovt sett samtidig med den vitenskapelige revolusjon som etablerer en skarp binaritet mellom kultur og natur, subjekt og objekt. Det er tendens til at indianeren havnet på natursida i denne todelingen, og det samme gjør kvinnen. Naturen består av kvantifiserbare og ensartede elementer (som indianerne i naturtilstanden), den er gjenstand for transformasjon (vi skal foredle naturen som vi skal sivilisere indianerne), og både naturen, indianerne og kvinnen er passive gjenstander for den maskuline europeerens ambisjoner som erobrere. Denne identifikasjonen mellom natur, kvinnelighet og den nye verden er komprimert til det fullkomne i maleriet *Oppdagelsen av Amerika* av Jan van der Straet (1575). På bildet ser vi Amerigo Vespucci, antrukket i aristokratiske klær, som kikker på den nakne damen (Amerika) i hengekøyen. Det er tydelig at Vespucci vekker henne. Hennes nakenhet viser at hun er uferdig, i naturtilstanden, i Edens have, lykkelig uvitende om syndefallet. Hun våkner under Vespuccis blikk, akkurat som Caliban kommer til selvbevissthet gjennom språket som Prospero forærer ham – som Fredag får sitt navn av Robinson Crusoe, en navngiving som innlemmer ham i menneskeheten.

Identifikasjonen mellom (ennå) uberørte kontinenter og (ennå) uberørte elskerinner er helt eksplisitt i John Donnes dikt *To his Mistress Going to Bed (Elegy XX)*. Elskeren ligger i senga og venter på elskeren som holder på å kle av seg. Han snakker om seg selv som en oppdagelsesreisende som ber om kongelig patent til å utforske henne, kaller henne "O, my America, my Newfoundland" og sammenligner henne med "precious stones, my empery". Elskeren vil oppdage nytt land, utforske dets rikdommer, erobre det, etablere seg som monark over det, bringe det under sivil myndighet.<sup>5</sup>

I dette og flere av Donne's dikt kommer et nytt tema til syne: analogien mellom erkjennelse og makt, som vi kjenner fra Francis Bacon via Nietzsche, Adorno og Horkheimer til Michel Foucault. Erkjennelsesrelasjonen er samtidig en dominansrelasjon – og det er nettopp Edward Saids hovedankepunkt mot vestlig historievitenskap og antropologi i *Orientalismen*.

### Binaritet og subjektivitet

I den vitenskapelige revolusjonens kontrast mellom det aktive, menneskelige subjekt og den passive, inerte natur blir altså den primitive i første omgang liggende på natursida. Den primitive i naturtilstanden er å ligne med atomer i bevegelse, uten hierarki og kompleksitet, og kompleksiteten er konsekvensen av disse menneskelige atomenes sammenslutning via den samfunnsstiftende kontrakten. Det er en homologi mellom den nye naturvitenskapens beskrivelse av den atomære natur og de nye humanvitenskapenes beskrivelser av den primitive: både naturen og den primitive er gjenstander for bearbeidelse, transformasjon og sivilisering (flere har påpekt homologien mellom vitenskapelig utforskning og kolonial ekspansjon på denne tida, bl.a. Albanese, 1996).

Dussell (1995) og andre hevder at det er den asymmetriske relasjonen mellom europeer og indianer – conquistador og kolonisert – som danner modell for den vitenskapelige revolusjons radikalisering av forholdet mellom subjekt og objekt – en binær tankefigur som avløser middelalderens og renessansens værenshierarki. Todelingen faller sammen med det kartesianske skillet mellom sjel og legeme, en dikotomi som danner grunnlaget for den representasjonsfilosofi som ble skyteskive for postkolonial tenkning.

Først i opplysningstida blir todelingen mellom europeer og primitiv myket opp, selv om han også tidligere var regnet som mottagelig for det kristne budskapet. På 1700-tallet innser man for alvor at den primitive og den siviliserte kan utgjøre gjenstander for de samme disipliner (som f.eks. moralfilosofi, se Fox, Porter og Wokler, 1995). Den primitive blir dermed innlemmet i menneskeheten, men representerer dens barndom. Opplysningstida er derfor både inkluderende (eller assimilerende) og ekskluderende (eller alteriserende): Den primitive er potensielt medlem av menneskeheten (en utviklingstanke som senere blir til evolusjonisme), men er samtidig det opplyste menneskets kontrast. Det vil si at den primitive må ha de motsatte egenskapene av dem opplysningstida forstår seg selv ved. Det opplyste menneske er refleksivt (ikke mytisk eller overtroisk); det lar fornuften undersøke alle sine forutsetninger, og tematiserer sine grunnantagelser; det planlegger en rasjonell fremtid ved hjelp av en instrumentell vitenskap; det anvender en analytisk metode som bryter ned komplekser i sine enkeltbestanddeler og studerer hvordan de føyes sammen igjen i en additiv tankefigur. Til disse oppgavene trenger den opplyste tenkeren et språk som er renset for metaforer og andre troper som skygger for innsikten og tilskriver naturen antropomorfe egenskaper.

En slik selvbeskrivelse og et slikt fremskrittsnarrativ produserer et sett undersøkelsesgjenstander (en type samfunn) som får sin enhet ved at de er denne selvbeskrivelsens kontrast (de mytiske, pre-refleksive, ikke-instrumentelle). Derved beredes også grunnen for en serie disipliner som har disse gjenstandene (samfunnene, menneskene) som sine objekter. For at ideen om fremskritt og opplysning skal kunne formuleres i det hele tatt, kreves ideen om et

utgangspunkt – et origo – som gjennom en serie kvantitative transformasjoner blir til nåtida og projiseres teleologisk inn i framtida. Den primitive inntar plassen som dette origo, og blir dermed mulighetsbetingelsen for at fremskrittssnarrativet skal kunne formuleres.

I rollen som dette origo er den primitive en teoretisk fiksjon som må postuleres for at et bestemt narrativ skal kunne fortelles og moderniteten grunnlegges. Men samtidig er det empirisk eksisterende samfunn som furerer filosofene med evidens for den kontrast som gir profil til nåtida, og det er disse samfunnene som nå blir gjenstand for en ny (eller nyformulert) vitenskap: antropologien. Siden vi også finner den primitive i vår egen historie, og kanskje også rester av primitivitet hos våre ”interne andre” (bønder og etniske minoriteter), har vi samtidig lagt grunnlaget for folkloristikken som handler om oss selv før vi ble opplyste. Nå er vi opplyste og kan trekke en linje, et riss, rundt en forestillingsverden som vi kan kalle overtro og gjøre til gjenstand for den nye disiplin – folkloristikk – som nå blir muligjort.

Dannelsen av en enhetlig klasse studie-gjenstander med tilhørende fag gir også de nye fagenes utøvere retningslinjer for en *identifikasjonspraksis*. Det betyr at det utmyntes regler (skrevne eller uskrevne) for hvordan vi skal avgjøre om fenomener vi støter på tilhører klassen av gjenstander 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 (se Amundsen 1999 og Bendix, 1997). Slike differensieringer gjør noen studieobjekter til privilegerte gjenstander for nye disipliner og er en forutsetning for fremskrittssnarrativet. Ser vi på antropologiens identifikasjonspraksis, finner vi at privile-



gerte gjenstander for den etnografiske oppmerksomhet nettopp er slike fenomener som vi ifølge fremskrittshistorien har lagt bak oss: Værenshierarkiet, forhold mellom mikrokosmos og makrokosmos, magi.

Siden den primitive er del av et betydningsknippe som har med utgangspunkt å gjøre – origo, logisk primat, psykologiske fundamenter, historisk opprinnelighet, autentisitet – blir han uunnværlig i diskurser som tuftes på ideer om det originære. Den primitive er med i all moderne historieskrivning (Hegel, Marx, Weber, Löwith, Habermas); han er med i teorier om det logisk primære eller det psykologisk basale (Freud, Lacan, og metaforisk til stede i f.eks. Hempels vitenskapsfilosofi); og han er som nevnt høyst til stede i den dikotomi mellom samfunn og natur – og subjekt/objekt, mythos/logos – som danner modell for serier av binariteter som senere hefter seg på den.

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.

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,
- *kjønnet*: kvinner har nærhetsetikk, menn har rettferdighetsnormer,
- *etnifisert*: urfolk tenker metaforisk, konkret og syklisk – hvite tenker bokstavelig, abstrakt og lineært, og
- *utopisert*: nåtida er fordervet ved motsigelser, revolusjonen opphever dem i en forsonet fremtid.

Det vil si: den primitive dukker opp nær sagt overalt, som våre fortellingens *mytiske struktur*.

### Identitetsdannelsens idiom

Fra 1800-tallets begynnelse fører den industrielle revolusjon til at ett av dikotomiparene blir det dominerende: Kontrasten mellom det organisk rurale og det mekanisk urbane. En industriell utopi produseres sammen med nostalgi etter det organiske (Webers meningstap), 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 blir dominante etter 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. 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/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.

Denne forestillingen om alternative rasjonaliteter blir for alvor gitt form av Herder og Humboldt, og i samme øyeblikk blir meningstilskrivning et filosofisk tema. Hver *Volksgeist* frembringer en verden ved å ”ytre seg” eller objektivere seg, og de forskjellige objektiveringene – verdensanskuelsene – er ikke sammenlignbare. Denne ideen om alternative rasjonaliteter blir fanget opp i identitetspolitikken til minoriteter og koloniserte i det 20. århundre, og sammen med ideen om at ”vi er organiske, dere er mekaniske” er den det vanligste innslaget i dagens formulering av egenart.

Det ser ut til at slike kontraster som delvis er skapt ved den konservative reaksjon mot opplysningstida og romantikernes reaksjon på industrialismen, er blitt selve hovedidiomet for beskrivelse av forskjeller. En lang serie identitetspolitiske prosjekter betjener seg av det samme vokabularet, som når mellomkrigstidens tyskere beskrev seg selv som autentiske og organiske, mens jødene var fremmedgjorte kosmopolitter (se Hoffmann, 2001) eller dagens kanadiske indianere beskriver sin verdensanskuelse som ”metaforisk” i motsetning til eurokanadiernes mekaniske verdensbilde, eller når samer hevder at de ser på naturen som beåndet, i motsetning til nordmenn som har avsjølet den.

Vi finner igjen de samme kontrastene hos Elias når han beskriver sivilisasjonsprosessen, hos Bakhtin som beskriver borgerskapets distansering fra det karnevaleske og i beskrivelser av vitenskapens utdifferensiering fra overtro eller litteratur. Den gruppe

eller den diskurs man skal løsrive seg fra og markere distanse til assosieres med natur og organismer (hvis man holder seg til fremskrittsnarrativet) eller med mekanisme og homogenisering (hvis man bruker det nostalgiske narrativet). Begge disse mulighetene er skapt av industrialismen i forskjellige faser, men dikotomiene den åpner for blir ikke skapt *ex nihilo*, men føyer seg til de mer opprinnelige dikotomiene som lå til grunn for ideen om den primitive.

### Kant og Hegel

I deler av denne perioden er det Kant og Hegel som er de store filosofene, og begge reflekterer over det sosiale ved hjelp av tankefiguren primitivitet. I sin *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (1796/67) – som Michel Foucault disputerte på – beskriver Kant forskjeller mellom kjønn, folk og raser. Raser er forskjellige med hensyn til talent og temperament, sier Kant. I tropene er folk mindre energiske og flittige fordi det ikke er så mange grunner til å være i aktivitet der. Dermed er forholdene lagt dårlig til rette for fremskritt. I sin *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (1795) forklarer han at det er en sosial antagonisme som er motoren i utviklingen av menneskelige evner og ferdigheter. Uten asosiale egenskaper ville vi leve i en Edens have – Arcadia – selvforsynt, i gjensidig kjærlighet, harmoni. Men da ville menneskets talenter forbli uutviklet, og naturens mål er ikke menneskelig lykke, men menneskelig utvikling, sier han.

Og i en anmeldelse av Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, (publisert i 4 bind i perioden 1784–1791) spør Kant: Mener Herder at innbyggerne på Tahiti skulle leve i sin lykkelige passivitet? Da ville det kanskje være like greit om øya var befolket av lykkelige

sauer, mener Kant. Herder var Kants elev, en romantiker som reagerte på universaliserende trekk ved Opplysningstida, og en av grunnleggerne av den moderne kulturrelativisme. Kant var derimot både fremskrittssmann og kosmopolitt – i opplysningstidsstil – og han mener det er vår plikt å fremme et lovstyrt sivilt samfunn, et moralsk samfunn med frihet. Dette samfunnet vil ikke komme som resultatet av en historisk dialektikk eller en dialogisk justering av forskjeller, men gjennom spredning av vestlig sivilisasjon.

Kant opererer altså med et hierarki av samfunnstyper (til og med rasetyper) med forskjellig anlegg for kultur og sivilisasjon, og – som Thomas McCarthy peker på – er det ikke enkelt å forene et slikt hierarki med den kantianske idé om en universell moral. Kant fordømmer kolonisering ut fra moralske betraktninger, men det ser ut til at hans teleologi forutsetter at Europa koloniserer verden av hensyn til menneskehetens utvikling. McCarthy formulerer denne dobbeltheten slik:

What appears to teleological judgment as a crucial evolutionary vehicle may well stand condemned by morality and justice. The two standpoints are in tension (McCarthy, 2004:22-23).

Ved sin død var Foucault opptatt av å relatere Kants *Antropologi fra en pragmatisk synsvinkel* til Kants tre kritikker. Jeg vet ikke om noe ble publisert fra dette prosjektet, men det ligger i alle fall et potensial for en kobling mellom kritikkene og *antropologien* i den kantianske erkjennelsesteoriens sondring mellom sanselighet/sansning på den ene siden og anskuelsesformene og forstandskategoriene på den annen. Her ligger det en affinitet til gjengse primitivistiske troper som skiller mellom det umiddelbare

og det intelligible og som gjør primitivitet identisk med ”umiddelbarhet”. Den primitive er et ”råstoff” som transformeres av et intellekt som kommer utenfra.

Det går an å hevde at distinksjonen mellom det sanselige og det forstandsmessige er modellert på en kolonial relasjon, og det skulle ikke forundre meg om noen har hevdet det.<sup>6</sup> Varianter av denne distinksjonen er eldre – vi kjenner den igjen i både det greske og kristne skillet mellom det sansbare og det intelligible. Men slike distinksjoner tar farge av tiden de formuleres i, og det er i alle fall mulig å lansere en hypotese om at distinksjonen i Kants og Hegels tid hadde koloniale konnotasjoner. Det som eventuelt ville ligge i en slik påstand, er at det ligger et dominansforhold til grunn for erkjennelsesteorien, og at den koloniale asymmetrien er bakt inn i selve termene vi tenker med (jf. Dussel ovenfor).

Hegel er sentral i dannelsen av vår idé om primitivitet, både fordi han legger mange av premissene for 1800-tallets tenkning om evolusjon (ikke minst for Marx), og fordi hans tenkning ligger til grunn for viktige sosialfilosofiske bidrag i det 20. århundre. Dessuten er hans herre-trell-dialektikk grunnleggende for mye postkolonial teoretisering, og som anerkjennelsens tenker fremfor noen danner han et uomgjengelig referansepunkt for anerkjennelsesfilosofi i det 20. århundre.

Hegel holdt sine forelesninger om historiefilosofien i 1830–31. Han ser på historien som en historie om økende frihet og bevissthet om frihet. Og det er minst frihet i Afrika, som er ikke berørt av ånd. Det er barndommens land og ligger forut for selvbevissthetens dag, omhyllert av natt. Det afrikanske menneske er mennesket i sin vilde tilstand, og bare en ytre kraft kan integrere den egalitet og mangel på hierarki

som hemmer samfunnsdannelsen i verdensdelen. Afrikanerne behandler hverandre som rene objekter, og i likhet med slaven synker afrikaneren ned til en ren ting. Afrika er fremdeles ren natur, og kontinentet utgjør ikke en del av den historiske verden fordi det ikke er i besittelse av bevegelse og utvikling. Det som finnes av historisk bevegelse i Afrika stammer fra den asiatiske eller europeiske verden, mener Hegel (1956:91 og 99).

I orienten er både lov og moral definert som noe ytre. Individuell samvittighet mangler, og det gir ikke mening å si at individer danner sine egne meninger om rett og galt. Selv om grekerne hadde en indre motivasjon til å følge bystatens skikker, utviklet heller ikke de en moderne samvittighet – de fulgte skikkene og de konsulterte oraklene (en ytre kilde til handlingsvalg). Først med reformasjonen brytes båndet mellom åndeligheten og den materielle verden som ånden er bundet til i katolisismens fetisjer. Reformasjonen bryter med ytre autoriteter, den individuelle samvittighet blir etablert som en indre dømmende instans, og religionen blir uavhengig av ytre ritualer og magiske gjenstander.

Med Hegel er vi kommet til historisismen: "De andre" befinner seg i historiens venterom inntil de blir innhentet av sivilisasjonens fremmarsj. Dette finner vi igjen hos Marx, og i modernisert form hos Habermas når han overtar Kohlbergs idé om det prekonvensjonelle, det konvensjonelle og det postkonvensjonelle stadiet i individets og samfunnets moralforståelse. Det er denne teleologien (i løs betydning som "retning") som de postkoloniale teoretikerne opponerer mot.

Postkoloniale teoretikere innså tidlig at man ved å omfavne disse dikotomiene som både Rousseau, Kant og Hegel opererer med ("vi lever i pakt med naturen, tenker meta-

forisk, er kollektive fremfor individualistiske"), innskriver seg i de koloniale dikotomiene som hadde holdt den primitive fast som gjenstand for opplysning og kolonisering. Ved å beskrive seg selv ved hjelp av disse motsetningsparene godtar man en teleologi som har det moderne Europa og dets avleggere som sitt evolusjonære mål (verden går fra det mytiske til det rasjonelle).

Like ille er det å hoppe på den romantiske idé om "alternative rasjonaliteter", siden dette innebærer en "othering" – en alterisering som ekskluderer den tidligere koloniserte. En slik alterisering kan implisere at afrikaneren eller asiaten ikke er tilgjengelig for kommunikasjon, fordi de befinner seg i et mentalt univers som europeeren ikke har adgang til. Ideen om "alternative rasjonaliteter" er derfor like uakseptabel som de dikotomiserende strategiene som sier at de koloniserte er mytiske, vi er historiske; de har "community", vi har stat; de har "custom", vi har jus.

Men når man skal holde seg ren fra alle slike strategier som kan knytte en til noe europeisk og kolonialt (som når australske aboriginer-poeter nekter å skrive metrisk, fordi det er inautentisk og kolonialt), blir det nesten ikke noe man kan akseptere som en legitim selvbeskrivelse. Man må rense seg fra alt, og den asketiske øvelsen er kanskje den mest europeiske av dem alle. Dermed ser det ut til at den postkoloniale fornuft har nådd en vegg som den ikke kan forsere uten å revurdere sine forutsetninger.

### **Antropologiens retorikk**

Også moderne antropologi har ambisjoner om å frigjøre seg fra dikotomiserende og essensialiserende skrivemåter som objektiviserer og ekskluderer "den andre". Tidligere var det slik at det som telte som etnografiske forskjeller ble formulert langs de dikotomis-

ke aksene vi har vært inne på: Etnografer studerer magi og overtro (men ikke vitenskap), folk som lever i et beåndet univers og som ikke har avsjelet naturen, 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 fremdeles er virksom i antropologisk identifikasjonspraksis og at det fremdeles er dikotomiene som definerer den etnografiske avstand, og jeg skal bare antyde et par av dem. For det første er det fenomenet "etnografisk degradering" (Geertz, 1994). En antropolog kom for en tid tilbake slukøret 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 var virksom som en størrelse som fremdeles former etnografisk retorisk praksis og ligger til grunn for antropologiske fortellinger, ville en slik historie ikke gi noen 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 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 "hjemme" blir anbefalt en serie defamiliariseringsteknikker. Hvis vi ser på resultatet av slike teknikker, ser vi at de innebærer en re-primitivisering av moderne institusjoner. Overraskelsesmomentet 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.

Det vil si: Vi gjenfinner det "vi" opprinnelig drev ut av verden ved det eksorsistiske ritualet som gjorde oss moderne (men det har vi altså aldri vært, som en av våre helter sier). Det er forbundet med retorisk heroisme å gjenfinne slike "arkaiske" trekk i moderniteten, og det viser (til tross for alle våre protester) 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.

Det må være noen grunner til at tankefiguren "den primitive" ser ut til å være uttryddelig, hvorfor forsøk på å utrydde den ender med uløselige paradokser i postkolonial tenkning, bekreftelse av det man ønsker å benekte i identitetspolitiske prosjekter og performative selvmotsigelser i "anthropology at home". Noen har forsøkt å besvare dette spørsmålet ved å *naturalisere* denne måten å danne forskjeller på. Enkelte psykologer mener at konstruksjonen av en demonisert annethet er betingelsen for en stabil jeg-følelse og subjektdannelse: Barnet projiserer sine egne truende drifter på en ytre gjenstand, "the bad

object”, som blir stående overfor jeg’et som det avviste kontrast, og dermed bidrar til gensesettingen mellom subjektet og den ytre verden (f.eks. Gilman, 1985).

Det er et bare et lite skritt fra en slik teori om selvdifferensiering til å si at denne prosessen ligger til grunn for identifikasjon av fiendegrupper (de andre) som vi-ets kontrast og eksistensbetingelse. Barbara Johnson sier det slik

Could it not be that governments imprison dissidents for the same reasons that the rational, controlling ego attempts to banish unwanted impulses from itself? That is, could it not be that the rigidity involved in casting out or denial of anxiety-inducing otherness both from the polis and from the self, would arise out of a similar attempt to become selfsame, unified, without internal difference? (Johnson, 1993).

### Identitetspolitikken

En slik naturalisering gjør ethvert opprør mot asymmetriene fåfengt. Jeg er skeptisk til slike naturaliseringer, men verre for den postkoloniale kritikken er det at det virker vanskelig å komme unna forskjellsbeskrivelser som ikke betjener seg av de asymmetriene som de postkoloniale vil avskaffe. Det ser ut til å være vanskelig å beskrive endring uten å gjøre det i weberske termer. Og Weber skrev like ”teleologisk” som sine forjengere. Det vil si at den europeiske idéhistorien legger føringer på lokale konstruksjoner av egenart.

Jeg har sett dette i to forskjellige feltarbeid (et langt et blant Micmac-indianere i Canada i første halvdel av 1970-tallet og to korte på New Ireland i Papua New Guinea i siste halvdel av 1990-tallet). Feltarbeidet hos Micmac-indianerne i Canada fant sted

i begynnelsen av 1970-tallet, da den nye, kulturelle renessansen så vidt begynte å gjøre seg gjeldende på kanadiske reservater. Sett med tradisjonelle kriterier var Micmac’ene ”akkulturert” og ”assimilert”, og det etnopolitiske prosjektet tok form av å identifisere emblemer som kunne tjene som distinksjonsmidler og samtidig identifisere dem som indianere. Ved å vise fram disse tegnene på etnisk identitet (f.eks. beherskelse av kulturelle ferdigheter,) gjorde de krav på ytelser som de mente den kanadiske staten skyldte dem.

Men de emblemene som ble utvalgt som kontrasterende var nettopp dem som lar seg klassifisere på den ”organiske” polen i min beskrivelse av den dominerende dikotomien etter den industrielle revolusjon: Vi er metaforiske, kollektivistiske og lever i pakt med naturen. I sine selvbeskrivelser overtok de storsamfunnets dikotomier, som er ”voldelige” nettopp i den forstand at den ene polen er overordnet den annen (f.eks. er individualitet overordnet kollektiv i den hegemoniske ideologi; industriproduksjon er en mer avansert produksjonsmåte enn førmoderne jordbruk osv.). Det å identifisere seg med den ”organiske” polen er samtidig å innskrive seg i en utviklingsfilosofi som sier at utviklingen går fra den ene polen til den andre (se Goody, 2006, for en kritikk av en slik tankegang, som vi først finner i historiefaget/antropologien og som så blir overtatt av de tidlige koloniserte).

Situasjonen på Papua New Guinea er en helt annen, idet landet ikke er blitt befolket fra Europa som USA, Canada og Australia er blitt det, og de identitetspolitiske strategiene tar derfor en annen form. Stikkordsmessig antar moderniseringen på Papua New Guinea følgende former:

- transformasjonen av kulturelle premisser (som slektskapssystemer og rituelle prak-

siser) til aktiva eller passiva i et regnskap (det stilles nå spørsmål om matrilinearitet eller patrilinearitet er best egnet som middel til økonomisk utvikling);

- rettssystemets isolasjon av handlinger fra deres større sosiale sammenheng til dekontekstualiserte handlinger som kan gjøres til gjenstand for straffereaksjon i et formaljuridisk system (og som bidrar til å gjøre handlinger rent pragmatiske, løsrevet fra rituelle og slektskapsmessige sammenhenger);
- rettssystemets individualisering av ansvar (som reduserer større sosiale enheters betydning);
- monetarisering og kvantifisering av rituell verdi (rituelle gjenstander omregnes i penger);
- individualisering og inderliggjørelse av religion i karismatiske bevegelser.

Samtidig som disse "weberske" moderniseringsprosessene finner sted, skjer en nasjonsbygging på sentralt hold som låner sitt vokabular fra vestlig "temporal" nasjonsbygging og fra det romantiske kulturbegrepet. Dette innebærer en historisering av kulturen, en omdanning av kulturyringer til "tradisjon" og "heritage" og en samtidig transformasjon av de samme ytringene til nasjonale simulakra i kulturelle "performances" (dans, kunst). Samtidig som ytringene historiseres og omdannes til emblemer, brukes de instrumentelt i identitetspolitikk med sikte på nasjonal integrasjon, og de kommersialiseres i form av økoturisme og kulturturisme.

Vi er med andre ord vitne til to faser i moderniseringen her: På den ene siden endringer som både "informanter" og antropologer beskriver i weberske kategorier og som er assosiert med opplysningstidas modernitet; på den annen side en nasjonsbygging som instrumentaliserer/estetiserer

kultur og bruker den – med utgangspunkt i det romantiske kulturbegrepet – til å konstruere kulturell egenart og autenticitet. Både dette og det kanadisk-indianske prosjektet er imidlertid formet av de europeiske primitivitetsteoriene som utvikler seg fra 1500-tallet og framover, og de er dermed bundet til en diskurs de ønsker å frigjøre seg fra. De bekrefter de teleologiske tankefigurene de ville avskaffe.

### Subjektiveringen

Bortsett fra de postkoloniale teoretikerne, er det vel i første rekke Adorno, Derrida og Levinas som har forsøkt å legge det filosofiske grunnlag for en beskrivelse av annethet som ikke reduserer "det andre" til "det samme". Levinas (1969) angriper den filosofiske tradisjon som ifølge ham assimilerer det andre og gjør det likt med seg selv. Det andre, den andre, må avkle seg sin annethet for å kunne tre inn i sfæren for det erkjennbare. Det er denne ontologiske xenofobi som ligger til grunn for Vestens sosiale og politiske xenofobier (se Smith, 2005:31). Men denne tenkningen forblir gjerne på det programmatisk planet. Vi venter fremdeles på antropologiske monografier som skrives uten denne "xenofobien". I den grad de allerede finnes, er de nok resultatet av at forholdet mellom kolonist og kolonisert har endret seg de siste 100 årene.

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. Omtrent fra midten av 1900-tallet 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 primitive, 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. Overgangen

fra objektivert gjenstand til subjektivert agent avspeiler en endring i den politiske relasjon mellom den antropologiske viter og hans gjenstand, og først når den koloniale relasjonen mellom de to eventuelt er brakt til ende, vil asymmetriske forskjellsbeskrivelser ha mistet sin funksjon

## Noter

1. Andre deler av dette prosjektet finnes i Larsen, 1998, 1999, 2002, 2005 og 2006. Takk til John Ødemark og to anonyme konsulenter for kommentarer til artikkelen.
2. De viktigste verkene for prosjektet er: Hobbes: *Leviathan*; Locke: *The Second Treatise of Civil Government*; Rousseau: *Om ulikheten mellom menneskene – dens opprinnelse og grunnlag*; Kant: *Hva er mennesket? Antropologi i pragmatisk perspektiv*; Hegel: *Forelesninger over historiefilosofien*; Nietzsche: *Moralens genealogi*; Freud: *Totem og tabu* og *Ubehaget i kulturen*; Habermas: *Communication and the Evolution of Society*; Derrida: *Of Grammatology* og *Writing and Difference*.
3. I gjennomgangen av Platon støtter jeg meg mye til Diamond, 1974.
4. Derrida gjennomfører dette resonnementet i forbindelse med en gjennomgang av grunnleggelsen av geometrien hos Husserl (Derrida, 1974).
5. Shakespeares skuespill *Stormen*, John Donnes diktning og maleriet til Jan van der Straet er omtalt i mye av litteraturen om den nye verden i kunsten. Derfor hører eksemplene hjemme i en oversiktsartikkel som denne.
6. Se Buck-Morss, 2000, for en beslektet kobling mellom Hegel og kolonialisme.

## Referanser

- Albanese, Denise 1996. *New Science, New World*. Duke University Press, Durham NC.
- Amundsen, Arne Bugge 1999. Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730-1930. I: Siv Bente Grongstad m.fl. (red). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Spartacus, Oslo.
- Bendix, Regina 1997. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore*



- Studies*. University of Wisconsin Press, Madison, WI.
- Bauman, Richard og Briggs, Charles L. 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Buck-Morss, Susan 2000. "Hegel and Haiti". *Critical Inquiry*.
- Butler, Judith 1997. *The Psychic Life of Power*. Stanford University Press, Stanford, CA.
- Chakrabarty, Dipesh 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Crapanzano, Vincent 1990. "On Self-Characterization". I: James Stigler, Richard Shweder and Gilbert Herdt (eds.): *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Csordas, Thomas 1994. *Embodiment and Experience. The existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida, Jacques 1974. *Of Grammatology*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.
- Derrida, Jacques 1989. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Diamond, Stanley 1974. *In Search of the Primitive*. Transaction Books, New Brunswick, NJ.
- Dussell, Enrique 1995. *The Invention of the Americas*. The Continuum Publishing Company.
- Fox, Christopher, Roy Porter, Robert Wokler (eds.) 1995. *Inventing Human Science. Eighteenth Century Domains*. University of California Press, Berkeley, CA.
- Geertz, Clifford 1994. "The Uses of Diversity". I: Borofsky, Robert (ed.): *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill Inc., New York.
- Gilman, Sander 1985. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Goody, Jack 1986. *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goody, Jack 2006. *The Theft of History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, Georg W. F. 1956. *The Philosophy of History*. Dover Publications.
- Hobbes, Thomas 1976. *Leviathan*. Ed. Francis B. Randall. Washington Square Press.
- Hodgen, Margaret 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Hoffmann, Christhard 2001. "'The New' as a (Jewish) Threat: Anti-modernism and Antisemitism in Germany". I: Ytrehus, Line (red.): *Forestillinger om "Den Andre"*. Kristiansand S., Høy-skoleforlaget.
- Irigaray, Luce 1991. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. Columbia University Press, New York.
- Johnson, Barbara (ed.) 1993. *Freedom and Interpretation, The Oxford Amnesty Lectures 1992*. Basic Books, New York.
- Kristeva, Julia 1991. *Strangers to Ourselves*. Columbia University Press, New York.
- Larsen, Tord 1998. "I begynnelsen var Amerika. Den amerikanske indianer, kontraktteorien og den vitenskapelige revolusjon". I: Sverre Bagge (red): *Det europeiske menneske. Individoppfatninger fra middelalderen til i dag*. Ad Notam Gyldendal, Oslo.

- Larsen, Tord 1999. "Den globale samtalen – modernisering, representasjon og subjektkonstruksjon". I: Thomas Hylland Eriksen og Oscar Hemer (red.): *Ambivalens og fundamentalisme*. Spartacus, Oslo.
- Larsen, Tord 2002. "Synd og tilblivelse". I: Randi Gressgård og Siri Meyer (red.): *Fanden går i kloster. Elleve tekster om det andre*. Spartacus, Oslo.
- Larsen, Tord 2005. "Om historisering av forskjeller". *Norsk Antropologisk Tidsskrift*.
- Larsen, Tord 2006. "Melankoli og retorisk heroisme. Om former for antropologisk gjenstandsdannelse". *Rhetorica Scandinavica*.
- Levinas, Emmanuel 1969. *Totality and Infinity*. Duquesne University Press, Pittsburgh, PA.
- McCarthy, Thomas 2004. "Purity and Impurity in Ethics: Kant on Race and Development". Upublisert manuskript.
- Neumann, Iver B. 1999. *Uses of the Other*. University of Minnesota Press, Minneapolis, MI.
- Ong, Walter 1982. *Orality and Literacy*. Routledge, London.
- Said, Edward 1978. *Orientalism*. Vintage Books, New York.
- Schlaeger, Jürgen (ed) 1996. *The Anthropological Turn in Literary Studies*. Gunter Narr Verlag, Tübingen.
- Smith, James K. A. 2005. *Jacques Derrida*. Continuum.