

Intervjuer, refleksivitet og senmoderne identiteter¹

Åse Strandbu

Norsk institutt for oppvekst, velferd og aldring (NOVA)

asa.strandbu@nova.no

Abstract

This article discusses the relevance of Giddens' notion of identities as self-reflexive, and methodological challenges in empirical work inspired by this notion of identity. The argument is that a strict reading of Giddens' notion of self-identity with its cognitive emphasis is restrictive for youth research. The conclusion is that even if interviews might produce reflexivity and hence reproduce notions of identities as self-reflexive, interviews can also be used to show limits of reflexivity.

Keywords: Interviews, reflexivity, late-modern identities, youth.

Introduksjon og avgrensing

Refleksivitet og identitet har vært sentrale temaer i sosiologien de siste ti til femten årene. Denne artikkelen tar for seg noen metodologiske utfordringer for sosiologer som i empiriske arbeider forholder seg til tesen om at identiteter i senmoderne samfunn er langt mer refleksive enn tidligere. Refleksivitet handler om mer enn identitet, men denne artikkelen har identitet som tema. Derfor trengs en innledende redegjøring for identitetsbegreper og spesielt senmoderne refleksive identiteter. De sentrale bidragene om emnet kommer fra Giddens, Beck og Bauman: Selv om det er nyanseforskjeller mellom dem, har de nokså like forståelser av identiteter i sen-moderne samfunn (Krange 2004). Denne artikkelen tar utgangspunkt i den boka om emnet som har vært mest anvendt i ungdomsforskningen som jeg kommer fra – nemlig *Modernity and*

Self-Identity (1991) av Anthony Giddens. Boka er hyppig referert – ofte som en dokumentasjon på at senmoderne identiteter er refleksive.

Utgangspunktet mitt er at ungdomsforskningen trenger et identitetsbegrep² fordi ungdomsfasen er en tid for sonderinger rundt spørsmål om hvem man er. Erikson skrev klassikeren på feltet – og vies derfor litt plass. Inspirert av Erikson leverer Giddens en ny identitetsforståelse. Spørsmålet er hvor gangbart dette nye identitetsbegrepet til Giddens er. Videre vil jeg diskutere noen metodiske utfordringer knyttet til diskusjon av sen-moderne identiteter som refleksive. Her berøres noen generelle metodiske utfordringer knyttet til å studere refleksivitet som har relevans også utover identitetsfeltet.

Identitet

En fellesnevner for sosiologiens identitetsbegrep er at det viser til opplevelsen av å være den samme over tid og en opplevelse av likhet med og tilhørighet til noen og forskjell fra andre. Identitet handler på samme tid om posisjon i et sosialt landskap og om opplevelse av seg selv (se f.eks. Jenkins 2004). Det er gjennom posisjoner i et sosialt og kulturelt landskap at en kjenner seg selv. For identiteten er alltid relasjonelt frambrakt. Det er gjennom samhandling en får bekreftet sin identitet. Identiteter ”drøftes fram gjennom dialog, dels åpen, dels internalisert, med andre” (Taylor 1998). I stedet for å gå inn i seg selv for å finne seg selv, finner en det i dialog med andre, hevder Taylor. Og denne dialogen er ikke bare verbal, men inkluderer alle former for tilbakemelding fra andre.

Termen kommer fra psykologien og brukes i dag i en rekke fagmiljøer, for eksempel i diskusjoner om nasjonal identitet og ungdomskulturell identitet. Klassikeren er boka *Childhood and society* fra 1950 av den psykoanalytisk inspirerte psykologen Erik Erikson, som også var opptatt av samfunnsforhold og ulike sosialiseringsmønstre (Erikson 1968). I boka beskriver Erikson psykologisk utvikling som en serie av faser. Hver fase er karakterisert av en særegen type krise, og ved overgangen til en ny fase må et bestemt utviklingsmål være nådd. Krisen i spedbarnsalderen handler om å etablere fundamental tillit (*basic trust*) og bekjempe mistillit. Puberteten – som er den femte fasen – er dominert av en spenning mellom *identitet* og *identity diffusion*, eller rolleforvirring som det heter i den norske oversettelsen fra 1968. Erikson så identitetskrisene som forbigående problemer knyttet til normal personlighetsutvikling i ung-

domsfasen. Raske kroppslige og statusmessige endringer og nye valgsituasjoner gjorde at identitetskrisene oppsto i ungdomstida. En viss identitetsforvirring og famling hører den vanlige, og sunne ungdomstida til, slik Erikson ser det. Utfordringen er å etablere en sammenhengende identitet. Identitet er altså

den oppsamlede tilliten til at den indre enheten og sammenhengen som er forberedt i årenes løp svarer til den enheten og den sammenhengen en har i andres øyne (Erikson 1968:229).

Det er to viktige poenger å merke seg her. Det første er at identitet er enhet og sammenheng (følelsen av at jeg er en og den samme). Det andre poenget er at det skal være et visst samsvar mellom hvordan en oppfattes av andre og oppfatter seg selv. En kan med andre ord ikke bestemme seg for en identitet, men er avhengig av de andres anerkjennelse av denne identiteten. Dette innebærer at identiteten er dialogisk hos Erikson.

I andre passasjer av boka kommer det fram at identifiseringen er historisk situert: "Enhver historisk epoke vil bare by på et begrenset antall meningsfylte modeller" (Erikson 1968:211).

For Erikson er identitet både sosialt og individuelt, både refleksivt og ikke-refleksivt. For Erikson handler det ikke-refleksive nivået først og fremst om intra-psykiske konflikter. Slik jeg leser Erikson, er identitet ment å være et genererende prinsipp for handling, og erfaringsbasert – ikke bare noe en tenker seg fram til (se for eksempel s. 374). Videre er identiteter i Eriksons tapning situerte. De er frambrakt i særegne samfunnsmessige kontekster.

Sen-moderne, refleksive identiteter

Eriksons identitetsteori er ment å være universell, men er kritisert for å være etnosentrisk og knyttet til en særegen historisk og sosial kontekst (Kroger 1996). Boka er mer enn femti år gammel. Kanskje er det mulig at identitet er noe helt annet i et sen-moderne samfunn? Mangfoldet av muligheter gjør det nærliggende å spørre om identiteter har forandret seg radikalt. Sosiologene Furlong og Cartmel (1997) utlegger for eksempel livsløp før og nå som en forskjell mellom å reise med tog og reise med bil. I tradisjonelle samfunn er livsløpene som en togreise. I skolesystemet for eksempel setter de unge seg på et tog med en bestemt endestasjon. Og hvilket tog en havnet på, var bestemt

av klasse, kjønn og andre bakgrunnskjennetegn. I det sen-moderne er livsløpene mer som bilreiser. Ved hvert veikryss kan en velge annerledes. En tvinges til valg. Denne tvangen til valg er sentral for Giddens.

Rundt 1990 formulerte Giddens sin modernitetsteori. Mens boka *The Consequences of Modernity* (1990) først og fremst kretset rundt institusjonelle endringer, handler *Modernity and Self-Identity* fra året etter om selvets refleksivitet. Tema for boka er framveksten av nye selvidentitetsmekanismer, som er formet av – men også former – modernitetens institusjoner (Giddens 1991: 2). Modernitet blir dermed et annet tema. For Giddens er modernitet institusjonsformer og handlingsformer som vokste fram i Europa fra 1600-tallet. Han legger som andre sosiologer vekt på industrialisering, kapitalisme, sekularisering og nasjonalstatens framvekst. Men han vil beskrive moderniteten med egne begreper og velger da tre grunntrekk som skiller moderne samfunn fra tradisjonelle: *tid-rom-separasjon*, *utleiringsmekanismer* (*disembedding mechanisms*) og *refleksivitet*. Høymodernitet eller sen-modernitet er benevnelsene Giddens bruker på sin samtid. Giddens presenterer ikke noe brudd mellom modernitet og sen-modernitet. Sen-moderniteten er heller en intensivering av det moderne.

Ambisjonen til Giddens er å vise hvordan disse endringene i samfunnsinstitusjoner fører til og er sammenvevd med endringer også på et individuelt plan. Jeg vil kort skissere noen beskrivelser av hvordan endringer på et institusjonelt nivå skal føre til radikal refleksivitet på individuelt nivå.

Tid-rom-separasjon innebærer at forholdet til stedet endres: Med moderne kommunikasjonsmidler, migrasjonsmønstre og reising er ikke sosiale relasjoner lenger begrenset av avstand. En kan, som en av de voksne kvinnene jeg intervjuet i doktorgradsprosjektet mitt (Strandbu 2006), bo i Oslo og ha sin mest fortrolige i søstra som ble igjen i Marokko. Grensene stedbundenhet satte i før-moderne tid er ikke der lenger på samme måte og gjør relasjoner mer valgbare enn før. Et annet punkt innunder tid-rom-separasjon er at massemedier sprer medierte erfaringer som har innvirkning også på de mest intime sider ved våre identitetsprosjekter.

Til utleiringsmekanismer hører at lokal og førstehåndserfart kunnskap langt på vei erstattes av abstrakt ekspertkunnskap. Ekspertsystemer er benevnelsen på profesjonalisering av stadig nye områder – fra barneoppdragelse, familieterapi, personlighetsutvikling – til moderne teknologi og medisin og økonomi. Folk blir mer avhengig av en type kompetanse de ikke har direkte tilgang til i sine nære relasjoner. Ekspertkunnskapen blir stadig mer differen-

siert, og skaper også nye former for risiko: Gjennom ekspertkunnskapen blir en vant til å tenke i risikobaner. Et spørsmål som står sentralt for Giddens er hvordan moderne mennesker kan leve med den risiko moderniteten fører med seg. For Giddens er svaret tillit. En forutsetning for å leve i den moderne verden blir tillit til at ekspertsystemene virker som de skal. På en vanlig formiddag befinner det seg flere tusen mennesker i luftrommet over Europa. Å sette seg i et fly er basert på tillit til at flyveren og de andre involverte kan sine ting. Det samme gjelder maten vi spiser. Vi kjenner ikke bonden som har fødd opp grisen. Vi kjenner ikke slakteren heller. Vi kan ikke vite, men er avhengig av å ha tillit til at maten er produsert på en forsvarlig måte. Selv om tillit er svaret, mener Giddens at modernitetens iboende risikoer gjør at folk blir mer vant til å tenke i risikoanalyser – også i nære relasjoner: Hvis jeg ikke leser mye for mitt barn, blir det en skoletaper – ”lesning gir forsprang” heter det i bokklubbens reklamemateriell. Hvis jeg ikke pleier parforholdet i tråd med samlivsekspertisen – så går det dårlig. Risiko er med på å forme det moderne menneskets livsanskuelser.

Refleksivitet er det tredje hovedtrekket i beskrivelsen av overgangen til det sen-moderne. En presisering av ordet refleksivitet er nødvendig først: I fremmedordboka er refleksiv forklart som ”tilbakevirkende, tilbakevisende”. Reflektere betyr ”kaste tilbake, gjenspeile, stråle tilbake” – (hentet fra fysikken), men reflektere oppgis også å bety ”tenke over, overveie, spekulere på”. Slik refleksivitet benyttes i sosiologien – og hos Giddens er det i en kombinasjon av disse betydningene. For Giddens er refleksivitet et kjennetegn ved all menneskelig handling. ”All human beings routinely keep in touch with the grounds of what they do as an integral element of doing it” (Giddens 1992:36). Men med moderniteten radikaliseres refleksiviteten. På institusjonelt nivå innebærer refleksivitet stadig revisjon og endring på bakgrunn av ny kunnskap (s.32). Her spiller samfunnsfagene en viktig rolle. Samfunnsfagene leverer ny kunnskap som bidrar til å endre institusjoner. Samfunnsfagene er derfor en del av en samfunnsmessig refleksivitet. ”Modernity is itself deeply and intrinsically sociological” (Giddens 1990:43).

Ambisjonen i *Modernity and Self-Identity* er å vise at disse endringene i samfunnsinstitusjoner fører til og er sammenvevd med endringer også på et individuelt plan. Resultatet er at identiteten må skapes refleksivt. En kan ikke lenger lene seg til tradisjoner og selvfølgelig posisjoner. Det spesifikt sen-moderne er at identiteter må skapes i et forvirrende virvar av muligheter og tilbud (s.11). Sitater som dette kan illustrere:

In the post-traditional order of modernity, and against the backdrop of new forms of mediated experience, self-identity becomes a reflexively organized endeavour. The reflexive project of the self, which consist of the sustaining of coherent, yet continuously revised, biographical narratives, takes place in the context of multiple choice as filtered through abstract systems (Giddens 1991:5).

Vi hører ekkøet fra Erikson – å opprettholde enhet er det viktige. Men vi ser også noe som er annerledes – denne sammenhengen skapes gjennom biografiske fortellinger.³ Identiteten er noe en skaper gjennom å lage seg en fortelling om seg selv.

The reflexivity of the self is continuous, as well as all-pervasive. At each moment, or at least at regular intervals, the individual is asked to conduct a self-interrogation in terms of what is happening. Beginning as a series of consciously asked questions, the individual becomes accustomed to asking, 'how can I use this moment to change' (Giddens 1991:76).

Vi ser altså konturene av et individ som velger seg sin identitet – som er involvert i en gjennomgripende fundering over hvem hun er, og hvem hun skal bli – nesten hele tiden. "Self-identity (...) is something that has to be routinely created and sustained in the reflexive activities of the individual. (Giddens 1991:52). Det er dette som er det spesifikt nye med Giddens identitetsbegrep. Identitet frambringes gjennom at en er i stand til å lage en egen fortelling om hvem en er. Gjennom hele tiden å "tenke over, overveie og spekulere på" hvem en vil være.

To presiseringer

To presiseringer av refleksivitetsbegrepet er nødvendig før metodediskussionen. Det første spørsmålet er om Giddens utlegning av refleksiv identitet eller selvidentitet bare handler om den refleksive delen av selvet – eller er ment som en generell identitetsteori. Giddens definerer selv-identitet som: "*the self as reflexively understood by the persons in terms of her or his biography*" (Giddens 1991:53). Denne avgrensingen av selv-identitet utelukker ikke at det i tillegg finnes sider ved identitet som ikke har denne refleksive kapasiteten. Giddens avviser med andre ord ikke i definisjonen tanken om at selvet har en kjerne utenom det refleksive (se Krange 2004, Giddens 1991:52).

Giddens gir en slik ikke-refleksiv side ved selvet liten oppmerksomhet i *Modernity and Self-Identity*. Det forholder seg nokså annerledes i hans tidligere

forfatterskap, der Giddens presenterer en stratifisert subjektforståelse som skiller mellom diskursiv bevissthet og praktisk bevissthet som er den kunnskapen vi ikke umiddelbart kan sette ord på (Giddens 1984). Det tredje laget i subjektet er det ubevisste som rommer grunnleggende erfaring fra barndommen og fortrenge motiver, men som ifølge Giddens sjelden har direkte innvirkning på handling.

Med denne subjektforståelsen er det rimelig, som f.eks Sennett (1998) gjør, å si at Giddens er en sosiolog som mer enn noen har vektlagt vanenes betydning i sosialt liv. Denne karakteristikken er dekkende for Giddens for strukturasteori (1984), men praktisk bevissthet har ingen tydelig plass i *Modernity and Self-identity*. Det er lite ikke-refleksivt i denne boka. Unntaket er betoninga av fundamental tillit – *basic trust* – som spedbarnet etablerer i relasjon til den viktigste omsorgspersonen. *Basic trust* er et nødvendig fundament for identitetsbygging. Men slik jeg forstår det, er *basic trust* å regne som en forutsetning for at en skal bli et trygt individ. En mulig lesning her er at Giddens mener det er særlig viktig å være i besittelse av tillit i sen-moderne samfunn fordi så få andre strukturer er på plass. Individet kan ikke stole på kontekstene og kan bare lene seg mot seg selv. Denne situasjonen krever ontologisk sikkerhet – ”a sense of continuity and order in events” (1991:243). *Basic trust* er en nødvendig, men ikke tilstrekkelig forutsetning for reproduksjon av ontologisk sikkerhet. Til den stadige reproduksjonen av ontologisk sikkerhet inngår refleksivitet. Gjennom refleksiv aktivitet blir virkeligheten ordnet og gjort forståelig. Dette foregår gjennom anvendelsen av regler og kunnskap som abstrakte systemer eller sosiale konvensjoner tilbyr.

I og med at Giddens, med unntak av passasjer i bokas andre kapittel, vier de prerefleksive sidene ved selvet liten oppmerksomhet, etterlates inntrykk av at selvet i et sen-moderne samfunn først og fremst er refleksivt. Dersom det hadde vært ment som bare en del av identiteten, ville heller ikke perspektivet vært radikalt nytt – noe det presenteres som i innledningen. Derfor må en kunne lese boka dit hen at det karakteristiske ved identiteter i sen-moderne samfunn er at det har skjedd en dramatisk forskyvning fra det praktiske/ubevisste nivået til det refleksive.

En annen avklaring må til før vi går videre. Det er litt uklart hva som er refleksivitetens objekt for Giddens. Hva er det en reflekterer over? En tolkning er at objektet for refleksiviteten er selvet og dets handlinger. En annen tolkning er at det er selvet og forutsetninger for selvet. Denne siste tolkning ville innebære at alle er hverdagssosiologer og tenker over mulige situerte be-

grensninger og forutsetninger for hvorfor en ble som en ble. Jeg er litt usikker her. I strukturasjonsteorien fra Giddens tidligere arbeider (1984) er folk nærmest slike hverdagssosiologer. De kan redegjøre for sin praktiske bevissthet om de må. Noen passasjer i *Modernity and Self-Identity* henviser til aktørmodellen fra tidligere arbeider (s. 35–36), og det gis inntrykk av at bakgrunn og situerthet inkluderes. Men i og med at Giddens selv vier slike situerte forhold liten oppmerksomhet utover i boka mener jeg den første tolkningen er den rimelige: Selvet er objektet for refleksiviteten. Dette er også Lash & Urrys lesning av Giddens i boka *Economies of Signs and Space* (1994).⁴ De foreslår at dersom refleksiviteten har et subjekt og et objekt, vil dette hos Giddens kunne beskrives som at det strategisk-kognitive egoet er subjektet, og selvet er objektet – det refleksiviteten er rettet mot (Lash & Urry 1994:46). I dette skjemaet er selvet kognitivt dominert: ego overvåker selvet og dessuten også kroppen, i sin reproduksjon av ontologisk sikkerhet.⁵ Giddens konsentrerer seg for entydig om refleksivitet som noe kognitivt, ifølge Lash & Urry. Lash og Urrys forslag er at refleksivitetens subjekt inkluderer både kognitive egenskaper og den sansende og erfarende kroppen og refleksivitetens objekt er *estetiske klassifikasjoner* eller vurderinger i hverdagserfaringer.

At estetiske erfaringer får denne posisjonen, henger sammen med samfunnsteorien til Lash og Urry, der formidlede erfaringer og symbolsk orientering har en sentral plass. De er del av den retningen som framhever estetisering av hverdagslivet som et karakteristisk trekk ved sen-moderne velstående samfunn. Jeg savner normativ og materiell situerthet. Enkelt formulert kunne dette være spørsmål som: Hva med arbeid som kilde til identitet? Hva med familieforpliktelser og venns-kapsrelasjoner som kilde til identiteter? Kanskje passer Lash og Urry godt når ungdom i sen-moderne samfunn er tema. Ungdom har ikke arbeid som sin sentrale identifikasjonsmarkør. Omfattende familieforpliktelser har de heller ikke. Men heller ikke for ungdom i sen-moderne samfunn kan dette estetiske nivået være uttømmende. Selv om Lash og Urry nok tenker det estetiske nivået som langt mer omfattende enn bare hvilken musikk en liker og hva slags klær en går med, er likevel den estetiske slagsiden begrensende.

Et annet ankepunkt mot Lash og Urry er at begrepet om refleksivitet blir omfattende og upresist når også sansende og erfarende kroppslig praksis sies å være refleksiv. Når så mye forskjellig innlemmes i refleksivitetsbegrepet, blir det nesten meningsløst. Påminnelsen om at slike erfaringer er viktige i identitetsdanning er god å ta med seg – vi behøver bare ikke kalle dem refleksive.

Lash og Urry peker på noen problemer med den radikale forskyvningen i retning av kognitivt-refleksive kapasiteter i Giddens' forståelse av selv- og selv-identitet. De får fram at folk lærer seg selv å kjenne gjennom handling og erfaring. Dette er viktig når en studerer ungdom. Det er ikke tilstrekkelig å konsentrere seg om hvordan ungdom forstår seg selv rent kognitivt, men en må også se på hvordan de skaper seg selv gjennom aktiviteter på en rekke arenaer.⁶

Dette er en teoretisk fundert kritikk. Spørsmålet videre er hvordan en kan forholde seg til Giddens teser empirisk.

Hvordan kan selvrefleksivitetsteorien gi retning til empiriske undersøkelser?

Hvordan kan dette gi retning til og konfronteres med empirisk samfunnsforskning? Det første en må spørre om, er om begrepene er ment for empirisk utprøving. Begreper og teorier har ulike status og ulike abstraksjonsnivåer. For eksempel er strukturasjonsteorien til Giddens ment som en abstrakt sosialteori som det ikke er meningsfullt å operasjonalisere i vanlig sosiologisk forstand (Giddens 1984:xx). Modernitetsteorien er på et annet nivå. Det presiseres riktignok innledningsvis at tesene i boka er ment å være idealtypiske, men Giddens gir selv konkrete, empiriske eksempler som utgangspunkt for sin fremstilling av endringer i det moderne selvet (1991:74-80). En form for empirisk utprøving av selv-identitetsbegrepet burde derfor være i tråd med det Giddens selv gjør.

Hvordan kan det gjøres? En retning slik utprøving har tatt, er å undersøke om ulike sosiale bakgrunnsforhold som klasse og kjønn har mistet betydningen for identitetsprosjekter. Dette var prosjektet for en britisk bok om ungdom og individualisering av Furlong og Cartmel (1997). Etter en gjennomgang av en mengde samfunnsforskning om ungdommers tilpasning på ulike områder – blant annet utdanning, arbeidsmarked, fritid, helse og politisk deltakelse, konkluderer de med at:

... although the collective foundations of social life have become more obscure, they continue to provide powerful frameworks which constrain young people's experience and life chances (Furlong & Cartmel 1997:108).

Furlong og Cartmel kaller dette sen-modernitetens paradoks. Til tross for en pågående institusjonell individualisering (her er de langt på vei enige med Giddens), er konklusjonen at kjønn og sosial klasse fremdeles har betydning. Derimot har subjektive erfaringer av disse kildene til ulikhet forvitret. Denne diskrepansen mellom objektive livssjanser og subjektive erfaringer av livssjanser kaller Furlong og Cartmel et *epistemological fallacy* (erkjennelsesfeilslutning).

Dette er en måte å kommentere teorien om identitet som refleksivt prosjekt på, som er fulgt i mange arbeider (Skogen 1999, Krangle 2004). En viser at det fremdeles finner sted reproduksjon av sosial ulikhet, og at for eksempel folks fritidsmønstre og identiteter er koblet til sosial bakgrunn og konkluderer med at dermed er ikke identiteter så selv-refleksive som Giddens forfekter.⁷

Furlong og Cartmel viser med sin gjennomgang at det er lite hold i en side ved Giddens individualiseringsteori – de viser at identiteter og praksis fremdeles er knyttet til kjønn og klasse. Spørsmålet er om denne framgangsmåten er egnet til å undersøke om identiteter er refleksive eller ikke. En bondesønn kan være like refleksiv om han selv blir bonde enn om han hadde blitt flyver. Han kan ha vurdert alternativene og sin identitetsmessige forankring og ønsker på en helt annen måte enn far hans gjorde da han overtok gården. Han kan med andre ord ha vært langt mer refleksiv enn faren. Ifølge Giddens er mye tilsynelatende tradisjonell handling i en moderne kontekst av et helt annet kaliber enn tradisjonelle handlinger i en tradisjonell kontekst: "justified tradition is tradition in sham clothing and receives its identity only from the reflexivity of the modern" (Giddens 1990:38). Det er grunn til å tro at refleksivitetsteoriene befinner seg på et annet nivå enn det observerte handlingsnivået Furlong og Cartmel henter sin dokumentasjon fra. Giddens snakker først og fremst om et meningsnivå – om forskjellen mellom mer vanemessig handling og valghandling. Det kreves med andre ord andre empiriske belegg enn observerte sammenhenger mellom kategorier. Det kreves empiri på et meningsnivå.

Rene observasjonsstudier ville havne i de samme problemene – det som ser ut som tradisjonelle handlinger, kan være refleksive. Konklusjonen er at det er best å snakke med folk når en vil ha tilgang til meningsaspekter – enten som del av feltarbeid eller gjennom intervjuer.

Lakmustesten er i hvor stor grad identiteter er noe en er seg kognitivt bevisst og som er gjenstand for bevisste vurderinger og kalkuleringer, og i hvor stor grad identiteter er tatt for gitt og vanemessig basert. Spørsmålet er om

identiteter gir retning til handling gjennom fornemmelser for hva som passer for meg, eller om identiteter gir retning til handling gjennom at en kognitiv vurderer at nå må jeg gjøre sånn og sånn for det er min identitet – eller hvordan jeg ønsker å være. Det sier seg selv at det ikke er noen enkel sak å trekke klare skillelinjer mellom disse to identitetsvariantene, men om en skal forholde seg empirisk til tesen om refleksive identiteter er det noe sånt en må prøve på. Og da må vi få folk i tale.

Intervjuer kritiseres ofte, bl.a. av antropologer (se for eksempel Eriksen 2003; Frøystad 2003) for at de ikke gir et godt grep om det implisitte og non-verbale, og det som ikke er refleksivt. De fleste med erfaring fra intervjuer vil ikke si seg enig i dette. Informanter kan sjelden riste ut av seg ferdige fortellinger. Det de forteller i intervjuene er sjelden ferdig gjennomtenkt på forhånd. Ingen samtaler er slik. Det er mye famling, leting etter ord, ubehag ved det en forteller, og glede ved at en får uttrykt noe på nye måter. Disse måtene folk forholder seg til spørsmålene på, gir informasjon langt utover akkurat formuleringene (Se for eksempel Fangen 2004).

Videre kan intervjuer gi tilgang til informantenes vaner, gjøremål og forståelser av disse. Disse vanene er ofte ikke-refleksive. Intervjumaterialene som er brukt i boka *Trøtthetens tid* er et godt eksempel på dette (Lilleaas og Widerberg 2001). Dessuten gir intervjuene ofte informasjon av typen: Sånn er jeg, eller sånn er vi i familien min eller i gjengen vår. Slike tatt for gitt-heter harmonerer ikke med Giddens teorier.

Det ligger også informasjon i hva folk ikke vil svare på. Bjerrum Nielsen og Rudberg (2006), beskriver fra sin tre generasjoners studie av kvinner at både russejenter og mødrene deres kunne svare på spørsmålene om samliv og seksualitet. Når mormødrene fikk de samme spørsmålene spratt de som oftest opp fra sofaen og hentet mer kaffe. De var ikke klar for Rosa Prosa. Eksempelet viser at det er mulig å få tilgang også til nokså umiddelbare responser i intervjuene som går ut over det rent refleksive.

Noen intervjuer kan forløpe som det Bourdieu i intervjustudien om sosial marginalisering (Bourdieu 1999), kaller *deltakende objektivisering*. *Deltakende objektivisering* innebærer her⁸ at intervjueren deltar i den intervjuedes leting etter sosiale determinanter for holdninger og praksis. Målet er at intervjuene skal være en egenanalyse framprovosert i intervjuet der intervjueren hjelper og støtter den intervjuede.

Et formål med mye intervjuforskning er å vise at informanten har verdighet og kontroll over eget liv. Bourdieu søker derimot å gi mennesker verdig-

het gjennom å lette det individuelle ansvar ved å fokusere på den samfunnsmessige bakgrunnen for deres livssituasjon. Denne forskningsstrategien leter med andre ord eksplisitt etter situasjon eller betingelser for identiteter.

To eksempler

For å illustrere forholdet mellom det som sies i intervjuene og sosiologens tolkning i lys av den forutgående diskusjonen skal jeg vise en intervjusekvens fra mitt doktorgradsarbeid om minoritetsjenter og idrett (Strandbu 2006) og hvordan jeg tolker denne. Jeg spurte 19 år gamle Nisram om hvorfor hun liker best å trene sammen med andre kvinner: Hun trente på Aerobic for innvandrerkvinner – et kjønnssegregert treningstilbud tilpasset muslimske kvinner.

Nisram: Jeg foretrekker egentlig at det er bare kvinner. Da føler du deg mer fri egentlig. Du slipper å tenke på at han ser på meg og han ...

I: Ja?

Nisram: Vi er kvinner alle sammen, hvis du dummer deg ut så OK. Det er egentlig mest det, men også på grunn av religion da. Jeg trener med tettsittende klær og da syns både det ene og det andre når du skal strekke ut og ... (ler) Jeg syns det er veldig greit at det er bare kvinner (...).

I: Du syns det er ubehagelig at menn ser på når du trener?

Nisram: Jo jeg tror det er det og. Jo det er det. Jeg vet ikke riktig hvorfor. Når jeg tenker så tror jeg det er mest religionen. (...)

I: Det er noen påbud i religionen at du ikke skal drive ... ?

Nisram: Nei, det er ikke sånn helt klart at du skal ikke trene foran gutter, det er ikke sånn liksom. Men det er hvordan du tolker ... Du skal liksom ikke. Når du trener, så må du for eksempel legge deg ned på kne og da har du baken i været og det er jo gutter der, ikke sant. Jeg vet ikke. Du kan si at det er både religiøst og kulturelt betinget. Men det er helt greit, jeg har ikke noe imot at noen trener på SATS. Men det er ikke noe for meg.

Nisram famler litt. Det er ikke så rart. Dette er vanskelig å forklare. Men selv om begrunnelsen og forklaringen er vinglete, framstår hennes fornemmelse av at kjønnsblandet trening ”det er ikke noe for meg” som nokså klar. Jeg mener dette viser til noe dysposialisert, som ikke er valgt. Det er religiøst og kulturelt betinget, sier hun selv. Venninnen hennes har andre grenser. Hun kunne nok trent på SATS iført hijab, sier hun. Men hun har en formening om at hun da ville følt seg beglodd, og at det ville vært ubehagelig.

Salma: Ja, jeg føler det at hvis jeg skulle gå på SATS. Jeg føler at de ville ha sett rart på meg. Og det er jo ikke noe godt, og du kan jo ikke trene noe godt da. Du følger bare med på hva folka ser på.

Salma og Nisram formidler i intervjuene, slik jeg tolker dem, at valg av kjønns-segregerte treningsarenaer og hijab ikke bare er en preferanse på et estetisk nivå, eller noe som enkelt kan velges bort. Uttalelsene viser til noe dypere. De viser til kjønnsidentiteter som innebærer fornemmelser for hva som passer for dem. At de kan fortelle om dette, innebærer i og for seg en type refleksivitet – men det uttalelsene viser til, er ikke refleksivt. Det handler om hvem de er på en måte som ikke er valgt. Det er fornemmelser for hva som passer for dem, og det er beskrivelser av ubehag knyttet til å bryte med det som passer for dem – og slike fornemmelser og diffuse ubehagsfølelser er det selvsagt ikke bare muslimske kvinner som har.

Det neste eksempelet er hentet fra en studie av rekruttering til miljøbevegelsen (Strandbu 2000). Jeg intervjuet noen medlemmer i Natur og Ungdom (NU) og noen arbeiderklasseungdommer fra en fritidsklubb der friluftsliv og naturspørsmål var sentralt. Disse østkantguttene var interessert i natur og miljøvern. Likevel var det helt uaktuelt for dem å bli med i NU. Gjennom intervjuene ble jeg oppmerksom på noen identitetsmessige forskjeller mellom NU-ungdommene og fritidsklubbguttene med tydelige klassekulturelle forankringer. I et intervju spurte jeg arbeiderklassegutten Albert, som bodde i et gentrifisert strøk av byen, om forskjeller blant ungdom på skolen hans:

Int: Det er kanskje noen diskusjoner [om miljøproblemer som vi hadde vært innom tidligere] på skolen din? Det er vel en del litt radikale som går der ...

Albert: Det skal jeg love deg. Du må ikke komme her og komme her. Gikk et par i klassen min. Hun ene var jeg og seila med (...). Hun begynte å snakke om at når hun var deprimert så gikk a ut i skogen og bada naken på et tjern aleine og gikk masse på tur i skogen aleine og sånt. Jeg satt der med den bakoversveisen og bare «hallo». Hvis jeg er deprimert, så bare leier jeg meg en kul film, ser på den eller bare holder meg inne eller hva som helst eller la det gå ut over andre. Jeg går ikke ut i skogen og bader naken i et tjern. Alle takler jo det på sin måte. Hun er veldig voksen av seg, veslevoksen, veldig "ansvarlig".

Albert sier ikke at han har en identitet som er sånn eller sånn. Men gjennom fortellingene formidler han en klar erfaring av at han vet hva som passer for ham. I studien tolket jeg dette som en klassekulturell motsetning der også

kjønnsidentiteter farges av klassekultur. Gjennom en klar avstandtagen til det som ikke passer for ham, formidler han hvem han selv er.

Verdsettingene og ideene om hva som passer for disse guttene skilte seg klart fra identitetene til de middelklasseungdommene jeg intervjuet som var med i NU. NU-ungdommene formulerte seg litt motstridende om dette: "vi har tenkt på at det er et problem at NU kanskje er en organisasjon for flinkinger", "vi burde være en organisasjon for flere" – samtidig som følelsen av at "de kom hjem" i NU var viktig for dem. I NU fant de et rom der de både kunne bruke sitt politiske engasjement, og der de fant likesinnede de kunne identifisere seg med – i motsetningen til sossene på vestkantskolene de gikk på (Strandbu and Krange 2003).

Gjennom kontrasten i svarene til Albert og vennene versus NU-ungdommene kan en beskrive identitetsmessige forskjeller – også noen sider ved identiteter som går ut over det gjennomreflekterte nivået. Slike forskjeller mellom folks identiteter kan frambringes gjennom intervjuer.

Konklusjonen fra begge disse arbeidene er at en kommer et stykke på vei i ambisjonen om å vise grenser for refleksivitet med intervjuer som datamateriale. Gjennom intervjuer kan en vise at identiteter er sosialt situerte, og at det finnes handlingsstyrende sider ved identiteter som ikke er rent refleksive.

Men kritikerne av intervjuer har rett i én ting: Selv om det ikke bare er refleksive sider ved identiteter en kan få tak i gjennom intervjuer, kan en likevel si at intervjuer frambringer refleksivitet hos den som intervjues.⁹ Folk inviteres til å reflektere i intervjuer. Ofte løftes implisitte og ikke-refleksive sider ved identiteter fram og blir til noe erkjent gjennom intervjuene. Gjennom intervjuene blir folk mer refleksive. Dette er nok en av grunnene til at folk ofte liker godt å bli intervjuet – i tillegg til at de liker å snakke om seg selv.

Konklusjonen i diverse intervjuundersøkelser kan derfor bli "ungdommene jeg intervjuet kunne snakke godt om sine forbruksvaner – derfor har de et svært refleksivt forhold til forbruk", eller "se her hvor mye de hadde å si om utdanningsvalg ... ungdom har et mye mer refleksivt forhold til utdanningsvalg nå enn før". Intervjuer er en metode som produserer refleksivitet, og derigjennom kan intervjubasert sosiologi bidra til å reproducere forestillingen om at identiteter er refleksive. Men: intervjuer behøver ikke gjøre det – det avhenger av måten det gjøres på, hva en spør om. En kan spørre om oppdragelse, om hvordan en gjør ting i din familie, eller i din gjeng. En kan spørre om hendelser.

Intervjuer er en av de hyppigst brukte metodene blant sosiologer i dag. Som en del av en faglig selvrefleksivitet bør en tenke over disse poengene.

Dette er viktig av i alle fall to grunner. Som Skilbrei (2003) har påpekt, er det ofte ikke tilfeldig hvem man intervjuer og hvem man observerer. Underordnede observeres ofte, mens overordnede intervjues og får anledning til å framstå som refleksive. Valg av metode har betydning for hvordan informantene framtrer.

Og som Bugge (2002) påpeker i en artikkel om identitet og makt, kan en reproduksjon av ideen om identiteter som refleksive fungere ideologisk ved at de "skjuler de sosiale betingelsene" individene er underlagt og "tilskriver individene det hele og fulle ansvar for sin skjebne". Intervjubasert sosiologi kan ende i en slik posisjon.

Avslutning

Ungdomsforskningen trenger et identitetsbegrep fordi ungdomstiden er en fase for aktiv manøvrering og famling blant sosiale og kulturelle orienteringer. Det er mye nytt som skal håndteres; utdanningsløp og utdanningsvalg, kjæresteri og seksualitet, rusmidler, ungdomskulturell orientering: Dette gjør spørsmål som "hvem er jeg?" og "hva er det som passer for meg?" til viktige spørsmål for ungdom. Disse spørsmålene bearbeides både på et kognitivt plan og på et mer følelsesmessig plan – og ikke minst – de utforskes gjennom aktiviteter. Er Giddens' forståelse av identitet et godt redskap for å forstå unge folks identitet i dag?

Om en leser *Modernity and Self-Identity* litt uforpliktende, som at det har vært en viss forskyvning i retning av at identiteter er mer refleksive nå til dags, er det lett å være enig. Valgmulighetene er åpenbart større. Nielsen og Rudbergs tregenerasjonsstudie viser for eksempel hvordan utdanningsvalg og andre sider ved kvinners livsløp er dramatisk endret over tre generasjoner. Unge jenter i dag har flere muligheter og må forholde seg refleksivt til mangt tidligere generasjoner kunne og måtte ta for gitt. Det er når en leser Giddens strengt, og det mener jeg han selv inviterer til med sin ensidige betoning av de refleksive kapasitetene, at problemene oppstår. At folk velger sin identitet, er selvfølgelig riktig på ett nivå, men de gjør det ikke under betingelser de selv har valgt, og de velger bare i begrenset grad hvordan de selv også ikke-refleksivt formes av oppvekstvilkår og situerhet. Det bør være en oppgave for sosiologer å formidle både de refleksivt valgte sidene ved identiteter og de ikke-refleksive. Og en bør få fram at identiteter alltid er situerte.

Noter

1. Artikkelen er en omskrevet versjon av prøveforelesningen til dr.politgraden "Identitet som refleksivt prosjekt i et senmoderne samfunn" holdt 9. juni 2006. Takk for kommentarer underveis fra Karin Widerberg, May-Len Skilbrei, Olve Krange og Kari Steen-Johnsen – og ungdomsforskere fra NOVA. Takk også for kommentarer fra anonyme fagfeller i *Sosiologi i dag*.
2. Brubaker og Cooper (2000) mener begrepet er så mangetydig og brukes i så mange sammenhenger at det har mistet sin betydning. Jeg heller mer mot at en bør presisere i hvilken betydning en bruker begrepet.
3. Giddens baserer seg på Erikson, og er særlig inspirert av de tre første fasene i Eriksons skjema. Giddens er derimot ikke enig med Eriksons bekrivelse av ungdomsfasen og ego-identitetsbegrepet fordi det favner for bredt og er upresist (1984:59).
4. Ideen om å trekke inn Lash og Urry kom fra Steen Johnsen (2000).
5. Lash og Urry forenkler noe her og nevner ikke at det også er en eksistensialistisk dimensjon i selvidentitetsteorien – og en tydelig arv fra psykoanalysen (se Groarke 2002).
6. Her må det føyes til at denne måten å forstå identitet på (som både rommer identitet som noe refleksivt og som noe før-refleksivt) er i tråd med Erikson, men i motsetning til noen andre bidrag på feltet. Annick Prieur foreslår blant annet i en artikkel (2002) å reservere identitetsbegrepet til de refleksive sidene ved subjektet og habitus til de ikke-refleksive. Jeg mener denne inndelingen er uheldig. Innsikter fra Bourdieus habitusforståelse bør heller trekkes inn i identitetsbegrepet slik at identitet rommer både det refleksive og det ikke-refleksive.
7. Det må tilføyes at både Krange og Skogen også problematiserer grunnlaget for å trekke slike konklusjoner ut fra surveymaterialer.
8. I *Den kritiske ettertanke* (1993) bruker Bourdieu begrepet *deltagende objektivisering* om noe helt annet – om sosiologens selvrefleksjon over sin egen posisjon som en nødvendig del av sosiologisk forskning.
9. Poenget er hentet fra Karin Widerberg (1991).

Litteraturliste

- Bourdieu, P. (1999). *The Weight of the World. Social suffering in contemporary society*. Cambridge, Polity Press
- Brubaker, R. and F. Cooper (2000). "Beyond 'identity'." *Theory and Society* (1): 1–47
- Bugge, L. (2002). "Identitet og makt." *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*, (3/4): 134–162
- Eriksen, T.H. (2003). *Hva er sosialantropologi?* Oslo, Universitetsforlaget
- Erikson, E.H. (1968). *Barndommen og samfunnet*. Oslo, Gyldendal
- Fangen (2004)
- Frøystad, K. (2003). Forestillingen om det "ordentlige" feltarbeid og dets

- umulighet i Norge. *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. M. Rugkåsa and K.T. Thorsen. Oslo, Gyldendal akademisk: 32–61
- Furlong, A. og F. Cartmel (1997). *Young people and social change. Individualization and risk in late modernity*. Buckingham, Open University Press.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*. Cambridge, Polity Press
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Cambridge, Polity Press
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity*. Cambridge Polity Press
- Groarke, S. (2002). "Psychoanalysis and structuration theory: The social logic of identity." *Sociology: The Journal of the British Sociological Association* (3): 559–576
- Jenkins (2004)
- Krange, O. (2004). *Grenser for individualisering. Ungdom mellom ny og gammel modernitet*. Oslo, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo : Nova
- Kroger, J. (1996). *Identity in adolescence: The balance between self and other*. London, Routledge
- Lash, S. og J. Urry (1994). *Economies of signs and space*. London, Sage
- Lilleaas, U.-B. og K. Widerberg (2001). *Trøtthetens tid*. Oslo, Pax
- Nielsen, H.B. og M. Rudberg (2006). *Moderne jenter : tre generasjoner på vei*. Oslo, Universitetsforlaget
- Prieur, A. (2002). "Frihet til å forme seg selv? En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn." Kontur(6)
- Sennett, R. (1998). *The corrosion of character : the personal consequences of work in the new capitalism*. New York, W.W. Norton
- Skilbrei, M.-L. (2003). "Dette er jo bare en husmorjobb": ufaglærte kvinner i arbeidslivet. Oslo, Nova
- Skogen, K. (1999). *Cultures and natures. Cultural patterns, environmental orientations and outdoorrecreation practices among Norwegian youth*. Oslo, Norsk institutt for forskning om velferd, oppvekst og aldring
- Steen-Johnsen, K. (2000). *De siste års utvikling av norsk idrett i lys av begrepe selv-refleksivitet, risiko og tillit*. Upublisert notat. Oslo, Norges idrettshøgskole
- Strandbu, Å. (2000). *Storbyungdom og natur. En undersøkelse av Osloungdoms forhold til friluftsliv og miljøproblemer*. Oslo, Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring

- Strandbu, Å. (2006). *Idrett, kjønn, kropp og kultur : minoritetsjenters møte med norsk idrett*. Oslo, Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring
- Strandbu, Å. og O. Krange (2003). "Youth and the environmental movement – symbolic inclusions and exclusions." *The sociological review* (2): 177–198
- Taylor, C. (1998). *Autensitetens etikk*. Oslo. Cappelen Akademisk forlag
- Widerberg, Karin (2001). *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt. En alternativ lærebok*. Oslo. Universitetsforlaget

Sammendrag

Denne artikkelen diskuterer relevansen av Giddens' forståelse av sen-moderne identiteter for ungdomsforskningen, og metodologiske utfordringer i empiriske arbeider som er inspirert av denne identitetsforståelsen. Det argumenteres for at en streng lesning av Giddens identitetsbegrep med sin kognitive slagside vil være begrensende for ungdomsforskningen. Konklusjonen er at på tross av at intervjuer kan sies å produsere refleksivitet, og slik fungere som reproduserende på ideen om sen-moderne identiteter som refleksive, kan også intervjuer bruke til å vise grenser for refleksivitet.