

Kulturoversettelse: Felles praksis og kontekstualisering

Thomas Hylland Eriksen

Norsk Antropologisk Tidsskrift nr. 1, 1993

He says nothing is quite what it seems He says nothing is quite
what it seems I say nothing is nothing -Peter Hammill

Et paradoks i det antropologiske prosjekt er det at denne disiplinen "har valgt mennesket som sitt studieobjekt, men skiller seg fra de øvrige humanvitenskapene ved å forsøke å begripe sitt objekt gjennom et mangfold av svært forskjellige manifestasjoner" (Lévi-Strauss 1983:49). Tanken om at noe fellesmenneskelig finnes, og at antropologiens fremste oppgave består i å avdekke dette, er eksplisitt hos Lévi-Strauss og hos f.eks. Geertz (1973a), men underforstått hos de fleste antropologer. Ikke desto mindre må sosialantropologien forutsette noe fellesmenneskelig; en slik forutsetning er faktisk en nødvendig betingelse for feltarbeid i eksotiske samfunn såvel som for systematisk sammenligning. Dogmet om menneskets psykiske enhet, som var et viktig trekk ved den moderne antropologiens brudd med tidligere teorier om

mennesket, innebærer at sammenligning mellom menneskegrupper er en kvalitativt annen type virksomhet enn sammenligninger mellom f.eks. mennesker og aper.

Det fellesmenneskelige begrepsfestes svært forskjellig hos forskjellige antropologer, men selv de tilsynelatende mest ytterliggående kultur-relativister er tvunget til å anvende komparative analytiske begreper (som imidlertid ofte viser seg å være metaforer) for overhodet å kunne gjøre forhold i et bestemt samfunn begripelige for medlemmer av et annet. Når Sahlins (1976) argumenterer mot et utilitaristisk syn på handling, erstatter han økonomenes og funksjonalistenes allmenne prinsipper om nytte med et like allmennt prinsipp om symbolisering. I den nye emosjonsrelativistiske retningen postuleres likeledes sosialitet som noe fellesmenneskelig og allment (Rosaldo 1984; Lutz 1988; Howell & Willis 1989). Disse forskerne tar avstand fra antagelsen om at "agresjon" eller "motsigelsen mellom følelse og fornuft" skulle være menneskelige universalier, men har likevel ikke gitt avkall på ambisjonen om å belyse samfunn ved å betrakte dem i forhold til hverandre innenfor et språk som er begripelig for andre enn dem som kjenner de angjeldende samfunn. I dette essayet skal jeg derfor uten videre gå ut fra at begreper om det fellesmenneskelige er nødvendige for antropologien, og vil argumentere for at de senere års grunnlagsdebatter følgelig har startet i den gale enden ved å stille spørsmål om noe slikt kan finnes for deretter å forsøke å påvise det gjennom logisk argumentasjon eller "etterprøving" gjennom at hypotesen konfronteres med etnografiske tekster. Jeg skal argumentere for at den antropologiske feltmetode består i en hermeneutisk

fortolkning av felles praksis (her: praksis som også antropologen tar del i), samt teknikker for empirisk og analytisk kontekstualisering av begrepsmessige "brohoder", definerende begreper, som på den ene siden kan lede til en komparativ forståelse av svært ulike samfunn, og som på den annen side kan føre oss nærmere en begripelse av det tidløst allmennmenneskelige. I bestemmelsen av dette allmennmenneskelige skal jeg i første omgang slutte meg til Geertz, som skriver:

Dersom vi vil finne ut hva mennesket er, kan vi bare finne det ved å se på hva mennesker er; og det mennesker er, består først og fremst i at de er forskjellige. Det er ved å forstå dette mangfoldet (...) at vi kan bli i stand til å skape et begrep om den menneskelige natur som (...) både har substans og sannhet (Geertz 1973a:52, min uthevning).

En argumentasjon langs slike linjer, som jeg akter å videreføre ved å påvise forbindelser mellom denne oppfatningen av mennesket og den antropologiske beskrivelse og analyse, har en dobbel slagside. Den er rettet mot "objektivistiske" retninger innen faget såvel som mot filosofer som beskriver menneskelig praksis de ikke har kjennskap til, verken gjennom egen erfaring eller gjennom andres konkrete beskrivelser. Hensikten er å gi et bidrag til en opprydning i den faglige debatten om begrepsdannelse og kunnskapsproduksjon, ved å vise hvordan antropologer rent faktisk arbeider for å gjøre en "kontinuerlig verden" diskontinuerlig (jfr. Ingold 1990), med andre ord hvilke muligheter vi har for å utvikle en gyldig komparativ forståelse av det sosiale liv

i hele sin flertydige meningsfylde. I god antropologisk dekonstruktivistisk tradisjon skal jeg etter hvert forsøke å vise hva antropologer rent faktisk gjør, uaktet hva de selv måtte hevde at de gjør.

En antropologisk lesning av Kuhn

Bakgrunnen for at de skisserte problemene i våre dager kan reises med fornyet aktualitet, er den herværende "postmoderne tilstand" i antropologien (og i det intellektuelle liv forøvrig), som for tiden er en disiplin på jakt etter analytisk perspektiv og metode. Såvel de nedadskuende objektivismene (strukturfunksjonalismer, marxismer og strukturalismer) som de intervjubaserte metodene (ethnoscience og lignende retninger) har tapt troverdighet siden slutten av syttitallet (jfr. Ardener 1985), og generelt er det ingen monolittisk, total teoribygning som herjer hegemonisk for tiden. Eppersom vitenskapshistorikeren Thomas S. Kuhn har vært en sentral bakgrunnsfigur såvel i angrepet på vitenskapen som i forsvaret av vitenskapen innen mange av de disiplinene som har øvet selvkritikk de siste tredve årene - også innen antropologien - er det naturlig å begynne en epistemologisk refleksjon ved å se nok en gang på hans berømte bok om vitenskapelige revolusjoner (Kuhn 1970).

En novise i sosialantropologien som for første gang stifter bekjentskap med Kuhns teori om forandring i vitenskapen, vil lett kunne få en serie déjà vu-opplevelser under lesningen av *The Structure of Scientific Revolutions*. Dette skyldes ikke at Kuhns

teori om normalvitenskap, "gåteløsning" og revolusjonære faser gir en presis beskrivelse av forandringene i antropologien betraktet som vitenskap. For antropologien verken har eller utgjør noe vitenskapelig paradigme i Kuhn'sk forstand, uansett hvilken av de minst 21 betydningene av den Kuhn'ske termen man velger (Masterman 1970:61). Derimot ville det være riktig å si at Kuhns teori konvergerer med grunnlagsdebatter som kontinuerlig føres innen disiplinen på alle nivåer - det er her tale om spørsmålene om begrepenes gyldighet, mulighetene for forståelse av fremmed kultur, kulturoversettelse og systematisk sammenligning. Jeg skal nå nærme meg antropologiens metodeproblem ved å vise hvilken spesielle relevans en antropologisk lesning av paradigmateteorien kan ha for den vitenskapsteoretiske debatt innen denne disiplinen.

Rasjonalitetsdebattens mange ansikter

Den mangeårige debatten om rasjonalitet og irrasjonalitet innen britiske sosialantropologiske og språkfilosofiske miljøer (se først og fremst Wilson 1970, Hollis & Lukes 1982; se også Parkin 1982, Overing 1985) ser først i siste halvdel av 80-tallet ut til enten å ha forsvunnet eller å ha blitt omformulert. Debatten har røtter langt tilbake (og som filosofisk problem kan den selvsagt føres tilbake til antikkens Aten), men den begynte for alvor med Peter Winchs *The Idea of A Social Science and Its Relation to Philosophy* (1958), hvor Winch analyserer E.E. Evans-Pritchards studie av hekseri og heksetro hos azande-folket i Sudan (Evans-Pritchard 1983). Evans-Pritchards bok var et tidlig forsøk på å fortolke og gjengi

meningsstrukturer som var radikalt forskjellige fra hans egne - i Zandeland myldrer det som kjent av hekser - samt å vise hvordan de var innbyrdes konsistente. Imidlertid gir Evans-Pritchard stadig uttrykk for at hekser naturligvis ikke finnes i virkeligheten, og i et tillegg til boken (1983:229; opprinnelig i første kapittel) hevder han at vitenskapelige begreper er epistemologisk privilegerte i forhold til begreper som er basert på magiske oppfatninger eller sunn fornuft (common sense notions). En slik antakelse finner ikke Winch å kunne godta. Med henvisning til den sene Wittgensteins filosofiske undersøkelser (1983), insisterer Winch på at det ikke finnes noe meta-språkspill som kan sammenligne avgrensede språkspill som f.eks. azandenes hekseri-institusjon og den britiske legevitenskap. En moderne vitenskap som sosialantropologien kan derfor ikke sies å ha et mer privilegert forhold til den sosiale virkelighet enn f.eks. de kunnskapene azandene selv besitter, hevder Winch. Det finnes altså, ifølge Winch, ikke gyldige kriterier for å vurdere oppfatningers "sannhet" krysskulturelt. Dermed blir det også vanskelig å spesifisere dimensjoner for krysskulturell sammenligning, ettersom ethvert samfunn utelukkende kan forstås på sine egne premisser. Winchs relativisme ser ved første øyekast ut til å være fundamental. Imidlertid antyder han flere steder, både i boken fra 1958 og i senere artikler, at det finnes menneskelige universalier som kan fungere som broprinsipper i krysskulturell oversettelse - spesielt sverger han til Eliots treenighet "fødsel, kopulasjon, død" som allmennmenneskelige størrelser (Winch 1970:109). - Her kan en empiristisk orientert forsker saktens innvende at enhver operasjonalisering av slike begreper må bli kulturspesifikk og kontekstavhengig og dermed etnosentrisk, men dette spørsmålet skal jeg la ligge et øyeblikk.

Med utgangspunkt i kontroversen mellom Winch og Evans-Pritchard begynte en lang og intrikat debatt om en rekke beslektede emner. Debatten har dreid seg om hvorvidt - eller hvordan - krysskulturell oversettelse og sammenligning er mulig, og er blitt presisert bl.a. i følgende retninger:

(i) Viser språket til en observerbar virkelighet utenfor seg selv, eller skaper språket virkeligheten?

(ii) Er det vitenskapelige språket (evt. engelsk, som er sosialantropologiens morsmål) mer presist enn (ikke nedskrevne) stammespråk, og kan de siste subsummeres under det første uten stort tap av meningsinnhold?

(iii) Kan det finnes en generell, krysskulturelt gyldig definisjon av menneskelig rasjonalitet?

(iv) Hvordan er det mulig å forstå en kultur som bygger på andre kognitive prinsipper enn vår?

(v) Er det meningsfylt å spørre hvorvidt primitive folk har rett eller tar feil? De meget omfattende kontroversene som springer ut av slike spørsmål hører til det antropologiske felleseie, og det er med slike problemstillinger i bakhodet vi nærmer oss Kuhn. Som antropologer er vi orientert mot empirisk forskning og oversettelse av språk og praksis, og derigjennom forplikter vi oss til forsøk på sammenligning av aspekter ved historisk situerte samfunn. Spørsmål som har med menneskelige universalier å gjøre får derfor en akutt karakter i vår daglige virksomhet, for i motsetning til filosofene konfronteres vi daglig med den empiriske verdens

gjenstridighet overfor begrepene. Det presserende problemet er at slike universalier synes å være nødvendige mulighetsbetingelser for antropologisk forskning, men at de likefullt ikke kan operasjonaliseres direkte i den typen empirisk forskning antropologien må bygge sine generaliseringer på. Derfor må disiplinen utvikle prinsipper for sammenligning som kan knyttes til de ikke-kvantifiserbare erfaringer det er mulig for en antropolog å ha i et fremmed samfunn. Antropologen er selv sitt eneste måleinstrument, og han er sin mest autoritative kilde til forståelse av likhet og forskjell mellom de samfunnene han sammenligner. Ettersom begrepene om det sosiale (herunder det anti-sosiale, jfr. f.eks. sosiobiologien) er så ulikt konstituert innen ulike faglige "retninger", tvinges antropologene kontinuerlig til intellektuell selvransakelse fra sine kolleger. Man kan således kanskje si at antropologer er blant de vitenskapsmenn som står Sir Karls ideal om den selvkritiske forsker nærmest, selv om faget ellers har få av de egenskaper Popper ville forbinde med vitenskap (se Johansen 1987).

Kuhn og kulturforståelse

Kuhns lære om vitenskapelig endring handler hovedsaklig om to problemområder. For det første gjør han rede for vitenskapelige fremskritt; for det andre gir han en kunnskapssosiologisk analyse av forskermiljøenes sosiale produksjon av vitenskapelig kunnskap. Et stykke på vei gjør han forskningen til empiri. Sentralt i den sosiologiske delen av Kuhns arbeid står tanken om at definisjonen av data og selve opplevelsen (eller, for å si det konstruktivistisk:

oppfinnelsen) av virkeligheten - persepsjonen - bestemmes av det paradigme man arbeider innenfor. Det er på dette punktet Kuhns relevans for sosialantropologien er størst, og her fremstår han som relativist (skjønt han selv energisk har avvist alle anklager om relativisme). Flere steder alluderer Kuhn til den wittgensteinske duckrabbitt (figuren som både kan se ut som en and og som en kanin, men ikke begge deler samtidig; jfr. Wittgenstein 1983, II:194) og til anomalous playing-cards (røde spardamer og svarte hjerterfemmere er ikke tilgjengelige for vår erfaring: vi mangler innlærte kategorier for fenomenene og er derfor ute av stand til å se dem). Slik beskriver han metaforisk hvordan kulturspesifikke, innlærte måter å sanse på påvirker selve vitenskapsmannens erfaring av de fenomener han står overfor - og hvordan vitenskapsmannens sosialisering dermed begrenser og gir muligheter for hans oppfatninger og profesjonelle virksomhet. Når vi betrakter solen og stjernene i 1992, ser vi noe annet enn middelaldermenneskene så. Parallellen til antropologiske innsikter om kulturelle forskjeller er åpenbar. Fra anvendt forskning vet vi f.eks. at det kan være vanskelig å bruke bilder i voksenopplæring på den afrikanske landsbygda: folk har vanskelig for å se hva bildene - som jo er todimensjonale reduksjoner av tredimensjonale motiver - forestiller (Fuglesang 1984). De mangler en kulturell spesialisering vi har, men på den annen side har afrikanske landsbyfolk en rekke kulturelle spesialiseringer vi mangler. Gis det så kriterier for å vurdere hvilken kultur som er mest velegnet for å forstå den andre og eventuelt sammenligne den med en tredje - hvilken kultur har meta-språket som er nøkkelen til forståelse av alle kulturer? Det kan gis flere svar på dette spørsmålet. Winch mener prinsipielt at det ikke gis slike kriterier ettersom

vitenskapen ikke gir privilegert tilgang til erkjennelse; et beslektet standpunkt har Clifford Geertz, som har antydnet at bare intra-kulturelle sammenligninger kan være gyldige. Tord Larsen (1987) mener derimot at det gis slike kriterier for sammenligning, og at spesialiserte medlemmer av vårt eget samfunn står i en privilegert posisjon til å utføre slike sammenligninger fordi det moderne begrep om individet som "det tomme selvet" og den beslektede analytiske logikk, samt evnen til systematisk selv- og samfunnskritikk, gjør moderne intellektuelle i stand til å utvikle idealer om kontekstfrie begreper. For Larsen gir modernitet den meta-kontekst som er nødvendig for å sammenligne andre kontekster. Relativistiske motargumenter, som presenterer hypotetiske azande- eller trobrianderantropologer som kommer rekende for å analysere europeiske samfunn, kan ellers leses som ufrivillige argumenter for Larsens posisjon. Dette skyldes ikke bare at slike eksempler er så bisarre, lite troverdige og i bunn og grunn latterlige, men kanskje særlig at disse hypotetiske forskerne er antropologer bevæpnet med mange av de samme analytiske kategoriene som andre antropologer - de representerer den samme type individualitet og befinner seg innenfor den samme meta-kontekst som Larsen anfører som spesiell for det moderne.

Kuhns standpunkt er beslektet med Larsens, selv om det er dårligere begrunnet. Jeg skal nå se nærmere på Kuhns perspektiv på "vitenskapelige fremskritt", for å se om det kan kaste ytterligere lys over antropologiens grunnlagsproblemer.

Til tross for sin påvisning av den sosiale forutbestemmelse av selv den implisitte kunnskap, hevder Kuhn at vitenskapen faktisk går

fremover. Hva betyr dette, og hvilke konsekvenser får denne tanken for det antropologiske prosjektet om komparativ kulturforskning?

Kuhn sammenligner selv tilhengere av ulike paradigmer med medlemmer av "forskjellige kulturer"; de representerer forskjellige, prinsipielt usammenlignbare livsverdener eller versjoner av virkeligheten. Likefullt skriver han at nye paradigmer vinner nye tilhengere fordi de bedre kan forklare observerte saksforhold enn det gamle. Dette synes som en selvmotsigelse. For dersom produksjonen av vitenskapelige data og teori er avhengig av en kulturelt konstituert tenkemåte, og disse tenkemåtene står i forskjellige forhold til forskjellige paradigmer (hvilket er tautologisk sant) - og dersom det er riktig at forskjellige vitenskapsmenn dermed kan bruke den samme terminologi uten at betydningene er utvetydig gitt, så kan det vanskelig finnes gode grunner for å skifte perspektiv, for å la seg omvende fra et paradigme til et annet. Sagt på en antropologisk måte: Dersom forskjellige kulturer bare kan forstås i lys av sin interne logikk, så kan de ikke sammenlignes med hverandre. Hvis det ikke finnes et meta-språk, så er det heller ikke mulig å utvikle en matrise for krysskulturell forståelse, eller å sammenligne "anden" med "kaninen", eller å begrunne omvendelse fra lamarckisme til darwinisme for den saks skyld: teoriene eller kulturene er inkommensurable, de er ikke tilgjengelige for vurdering utenfra. Omvendelse synes med andre ord å skje gjennom overtalelse, ikke gjennom overbevisning. Og selv om Larsen har rett i at det moderne samfunn tilbyr en meta-kontekst egnet til dette formål,

gjenstår formidable problemer vedrørende begrepsdannelse og konkret kulturoversettelse i forhold til en bestemt empiri.

Felles praksis: En vei inn i det allmennmenneskelige

På dette punktet har en del språkfilosofer og språkfilosofisk inspirerte antropologer satt sluttstrek i debatten om oversettelse, og de har dermed gitt avkall på prosjektet om systematisk sammenlignende kulturforskning. Forfatterne av en mye sitert nordamerikansk bok om antropologiens legitimitetskrise (Marcus & Fischer 1986), hevder sogar at fagets viktigste rolle bør bestå i å utøve kritikk og selvrefleksjon i forhold til vårt eget samfunn med utgangspunkt i våre ikke-etterprøvbare "etnografiske fiksjoner", det vil si at prosjektet om å etablere gyldig kunnskap om kulturell variasjon bør forlates. Beslektede tanker er vanlige hos frafalne positivistiske antropologer som mistet sin uskyld ettertrykkelig da de ble tvunget ut av et objektivistisk vitenskapsideal de tidligere hadde tatt for gitt, og som skuffet og ikke så lite fandenivoldsk trekker slutningen at alt er lov, gjerne ved å påberope seg Feyerabend (1975) beskrivelse "Anything goes", som de riktignok har misforstått. Interessant er det derfor å se at Kuhn iallfall implisitt går et skritt lenger enn mange antropologer i retning av å etablere et ikke-positivistisk forskningsideal, og at han gir et løsningsforslag som kan minne om den nyeste, hermeneutiske og marxistiske inspirerte samfunnsteoriens løsning på gamle metodeproblemer (se f.eks. Bernstein 1983, Giddens 1983, Ulin 1984). Kuhn skriver nemlig at medlemmene av the scientific community langt på vei lever i den samme livsverden; de har mange felles erfaringer og felles

kulturelle referanser - og de kan derfor nærme seg en felles forståelse på tvers av rivaliserende paradigmer. Tilsvarende har enkelte antropologer (først og fremst Bourdieu 1980; Firth 1985) antydnet at menneskelig intuisjon, eller felles praksis under feltarbeidet, kan betraktes som broprinsipper for krysskulturell forståelse i en relativisert verden. I en bemerkelsesverdig, selvgranskende artikkel skriver Raymond Firth (1985:33) at begripelse må være et viktigere problem for en antropolog enn spørsmålet om "rasjonalitet" (som neppe er et godt komparativt begrep uansett), og forteller hvordan han selv forstod et meget intrikat forløp på Tikopia først og fremst fordi han deltok i det. Med andre ord kan det synes som om det ikke er fordi vi angivelig er profesjonelle kulturforståere, men snarere til tross for at vi er det - det er fordi vi er mennesker - at det er mulig for oss å forstå fremmede kulturer komparativt. Derimot er det på grunn av vår spesialisering (som har gitt oss en bestemt, "analytisk" eller "kritisk" forståelsesform; jfr. Larsen 1987) at vi kan sammenligne dem. Tilsvarende viser Kuhn at det er på grunn av sine felles allmennmenneskelige erfaringer at vitenskapsmenn kan forstå hverandre, selv om den ene virker innen et annet paradigme enn den andre. Kuhn skriver endog at kollektiv "omvendelse" kan skje uten at de involverte individer er klar over at det skjer. Betydningen av paradigmeskifter eller vitenskapelige revolusjoner erkjennes først post factum (Kuhn 1970:198 ff.).

Trekker vi konsekvensene av disse for antropologiens vedkommende bare delvis utarbeidede innsiktene, kan vi slutte oss til at det er det fellesmenneskelige som utgjør det viktigste broprinsippet mellom forståelsesformer, som gjør det mulig å

gradvis kontekstualisere og begripe det som er radikalt annerledes. Med strømmen av samhandling i tid og rom utvides de felles horisontene, og gjennom felles praksis kan anden og kaninen betraktes i forhold til hverandre - og ikke bare diskontinuerlig og hver for seg. Dermed er det ikke sagt at det er illegitimt for en antropolog å gå ut over de innfødtes egen kunnskap i sin analyse. Selvsagt finnes aspekter ved den sosiale realitet, og måter å kodifisere dem på, som bare spesialister kan betjene seg av - verdensøkonomiens og kolonihistoriens konsekvenser for dagliglivet til colombianske kaffearbeidere er et åpenbart eksempel. Enhver antropolog er oppmerksom på dette - å hevde noe annet ville være like maniert som å finne opp trobrianderantropologien i Oxbridge - men her må det tilføyes at det ikke er gitt at den type kunnskap som passer i en monografi er ontologisk mer gyldig enn den type kunnskap menneskene i det studerte samfunn besitter. I første omgang er det tilstrekkelig å slå fast at slik kunnskap tjener våre analytiske interesser.

Kuhns teori er langt fra uproblematisk, heller ikke for oss filosofisk naive antropologer. Fremfor alt sitter han naturligvis fast i Mannheims problem - som forøvrig er en variant av Gorgias' problem; denne sofisten hevdet at det ikke fantes noen allmenngyldig sannhet, og ble fanget i Sokrates' logiske nett. Karl Mannheim (1937) skrev at all kunnskap var sosialt bestemt, men kunne ikke si hvordan hans egen teori var sosialt bestemt. Dette kunnskapssosiologiske dilemmaet er relevant for Kuhn på to måter. For det første kan man betvile hans egen teoris absolutte gyldighet - den er som all teori historisk bestemt. For det andre blir hans bruk av det sentrale begrepet fremskritt problematisk

ettersom såvel data som teori og kulturell forståelsesform forandrer seg historisk. Ettersom selve saksforholdene som skal forklares synes å forandre seg i takt med sanseapparatets (og måleinstrumentenes) dannelseshistorie, er det i siste instans umulig å begrunne at en bestemt teori rent faktisk forklarer saksforhold i verden bedre enn en annen. I beste fall er det nye paradigmet bedre forutsatt at ingen andre forhold i samfunnet forandrer seg (noe som er en umulighet). Som Feyerabend (1975) har vist, er det først i ettertid at Galileos kopernikanske revolusjon fortone seg som rasjonell og fremskrittstro; i hans samtid var motargumentene like logisk overbevisende som Galileos argumenter for det heliosentriske verdensbilde.

Kuhns bemerkelsesverdige løsning på dette problemet - hvor han redder vitenskapens påberopelse av gyldighet ved å søke tilflukt i de ikke-vitenskapelige dagliglivets relevansstrukturer, som altså er praktiske og ikke logisk-diskursive, skal jeg se nærmere på nedenfor. Først skal jeg, før vi mister tråden, nevne paradigmateteorien sine viktigste implikasjoner for det sammenlignende studiet av samfunn.

Antropologiske implikasjoner av paradigmatelæren

(i) Forhold i ett og samme samfunn kan erfares, fortolkes og kontekstualiseres på forskjellige måter. Alle antropologiske beskrivelser er derfor "tykke" beskrivelser. Dermed blir antropologiens ulike perspektiver som Kuhns konkurrerende teorier. Dette er et kritisk poeng i mye antropologisk litteratur som

reflekterer over sin egen begrepsdannelse i forhold til eksotiske samfunn; et ferskt eksempel er Catherine Lutz' (1988) monografi om den samfunnsmessige diskurs om følelser på Ifaluk (Mikronesia). I dette mikronesiske øysamfunnet gis ifølge forfatteren ingen distinksjon mellom følelse og tanke; store deler av den lokale terminologien kan angivelig ikke uten videre oversettes til engelsk. Et annet godt eksempel, som stammer fra en annen faglig tradisjon, er Maurice Blochs (1986) analyse av omskjæringsritualet hos Merina (Madagaskars høylandsfolk), hvor han anvender to ulike teoretiske perspektiver (et kausalt-historisk og et aktørsentrert) på det samme materialet, og oppnår to svært forskjellige forklaringer som likefullt anses som komplementære.

I tillegg forandrer selve den antropologiske diskurs og tenkemåte seg historisk uten at aktørene alltid merker det før etter at det er skjedd (jfr. Crick 1982).

(ii) Den antropologiske teori og innfødt teori kan betraktes som konkurrerende paradigmer, eller konkurrerende versjoner av den sosiale realitet. En slik tanke var bakgrunnen for Winchs angrep på Evans-Pritchard, og det er bare i vitenskaper som konstitueres ved samhandling mellom forskeren og den utforskede som subjekter at dette problemet kan reises slik (jfr. Giddens 1976). Trolig er det mer relevant å beskrive de to (eller mange) versjonene av den sosiale virkelighet som alternativer enn som konkurrenter: de er spesialisert i hver sin retning for å tjene ulike typer interesser (jfr. Barth 1987: kap. 11, om kunnskapsantropologi og "emiske" virkelighetskonstruksjoner).

(iii) Kulturoversettelse er avhengig av en felles horisont som utvikles gjennom felles erfaringer hos den forskende og den utforskede. Dette impliserer at den utforskende, som i sosialantropologien er det eneste måleinstrumentet vi har til rådighet, må være i stand til å sammenholde de erfaringer han eller hun har fått under utforskning av det eksotiske samfunn, med de erfaringer hun eller han bygger sin teoretisering på. Denne typen oversettelse er avgjørende i formidling og analyse, og foreløpig foregår den rent faktisk fullstendig intuitivt etter "sink or swim"-prinsippet: Enten går det, eller så går det ikke, og prosjektet står og faller på vår evne til å være medmennesker når vi arbeider som etnografer - uaktet pretensiøse utlegninger om "nøytral observasjon". Dersom vi er enige om at felles praksis må være et viktig brohode for krysskulturell forståelse, synes det overflødig - og ikke så lite akademisk i betydningen virkelighetsfjernt - å reise spørsmål om rasjonalitet og relativisme. De felles erfaringer kan ikke måles i forhold til logiske konstruksjoner som "rasjonalitet", ettersom slike fellesskap er av praktisk, ikke diskursiv karakter. De er irreversible og flyktige. Viktige deler av vår grunnlagsproblematikk forflyttes følgelig til spørsmål vedrørende gjensidig tilordning av erfaringer, tenkning, beskrivelse og analyse, og mer allment spørsmål vedrørende tekstlig rekonstruksjon av forløp i verden (jfr. Bourdieu 1980:24) og oversettelse i sin alminnelighet. Disse store hermeneutiske spørsmålene skal jeg ikke ta opp i sin helhet her. I stedet skal jeg gi et omriss av die Logik der Forschung, slik den må fortone seg for en antropolog som har erkjent at begrepene hans er kulturelle konstruksjoner, men som likevel jakter på en forståelse av det

allmennmenneskelige, som må være nedfelt i det utforskede samfunn.

Jakten på de rene komparative begreper

Naturvitenskapen er mindre monolittisk enn mange utenforstående tror (se f.eks. Giddens 1979, Bernstein 1983:26). Den har imidlertid et annet samfunnsmessig legitimitetsgrunnlag enn antropologien, og den har også en annen epistemologi for såvidt som den ikke anvender intensjonelle forklaringer. Vi bør derfor ikke falle for fristelsen til å betrakte antropologien som om den skulle være modellert på naturvitenskapen, selv om vi naturligvis kan se de to kunnskapstradisjonene som analoge når det måtte passe og hente tankemodeller fra naturvitenskapen (jfr. Bateson 1972a).

Antropologi og annen fortolkende samfunnsvitenskap skiller seg fra andre kunnskapstradisjoner først og fremst ved å bruke menneskelige subjekter til å utforske andre menneskelige subjekter gjennom felles samhandling. Derfor må dens metodologi ha et selvreflekterende hermeneutisk element. Troen på at en forståelse av den sosiale praksis er nøkkelen til en forståelse av det sant menneskelige, er dessuten et (ofte implisitt) aksiom for all antropologisk forskning - og her skiller den seg fra fagfilosofi såvel som fra psykologi. Antropologiens grunnlagsproblemer handler derfor dypest sett om mulighetene for en begripelse av det generelle gjennom studiet av det spesifikke i sosiale prosesser. I motsetning til filosofien må antropologien - dersom den ikke skal

gi avkall på sin ambisjon om å studere det radikalt annerledes komparativt - være programforpliktet til å gå ut fra at menneskelige universalier finnes. Til gjengjeld er antropologene i en viss forstand fritatt fra å bedrive moralsk propaganda, og forplikter seg heller ikke til å behandle ontologiske spørsmål.

Prinsippet om en antropologisk meta-kontekst som gjør det mulig å sammenligne spesifikke empiriske kontekster (Larsen 1984, 1987) er en nødvendig første mulighetsbetingelse for sammenligning og kulturoversettelse. Jeg har i tillegg argumentert for at felles praksis gjennom feltarbeid er en tilleggsbetingelse som også må oppfylles for at kulturoversettelse (eller kulturreduksjon) skal være noe annet enn en fiksjon. Forståelse av det radikalt annerledes, oversettelse (metaforisk og bokstavelig) og generalisering er tre, beslektede hovedgrupper av grunnlagsproblemer i antropologien, som alle griper direkte inn i den antropologiske praksis. Jeg skal nå antyde hvordan filosofisk naive, men selvkritiske forsøk på analyse kan kaste lys over problemer fagfilosofer reiser uten å la seg konfrontere med den praksis de skriver om. Dette vil jeg gjøre ved å beskrive to typer av begreper om det sosiale, og vil også vise hvordan de kan kobles til samhandling mellom forsker og utforsket i den komparative forskningsprosess.

Den syntagmatiske og den paradigmatiske dimensjon i språk og samfunnsliv

Ethvert "definerende" begrep, enhver abstraksjon som anvendes for å beskrive eller analysere den sosiale realitet, er vår egen oppfinnelse - dette vet vi etter snart førti års grunnlagsdebatt.

Disse begrepene er primært av to slag, som kan kalles paradigmatiske og syntagmatiske (Ardener 1989; jfr. også Wilden 1980). Paradigmatiske begreper (som har en annen, om beslektet, betydning enn det Kuhn'ske "paradigme") omhandler prinsippene for samhandling; syntagmatiske begreper er avledet av selve samhandlingen. De to settene av begreper står abstrakt og analytisk sett til hverandre omtrent slik langue står til parole, som program til output, men også som metafor til metonym, og i en viss forstand slik rasjonalisme står til empirisme. Forskjellen minner også om motsetningen mellom Platons og Aristoteles' respektive syn på begrepene. Lévi-Strauss, som har satt seg fore å påvise bevissthetens aprioriske strukturer, er den mest berømte av de antropologiske "paradigmatiske" teoretikerne. Barth, som i sine klassiske arbeider trekker slutninger om formelle regelmessigheter ved empiriske forløp, synes å være en typisk "syntagmatisk" teoretiker; for ham ligger begrepene immanent i den sosiale prosess, så å si. En slik beskrivelse av "to typer antropologisk teori" er imidlertid overforenkjende, ettersom begge dimensjonene er nødvendige mulighetsbetingelser for sammenlignende empirisk forskning. Dette skal jeg begrunne om et øyeblikk.

Det kan videre umiddelbart synes som om sammenligning mellom samfunn er paradigmatiske, mens sammenligning innen et samfunn er syntagmatisk, og som regulativ idé har en slik tanke absolutt noe for seg. En abstraksjon som kan kalles den paradigmatiske dimensjon gjør det nemlig mulig å gjenfinne identiske formelle elementer ved sosio-kulturelle konfigurasjoner i ethvert samfunn. Slike formelle begreper kan f.eks. være "distinksjonen mellom kultur og natur" (Lévi-Strauss), "kjønn" (feministisk antropologi)

"skismogenese" eller "double-bind" (Bateson), "trangen til å klassifisere" (Durkheim og Mauss) eller også andre varianter av "behovet for å produsere orden i omgivelsene" (som hos f.eks. Turner, Geertz eller Douglas). Slike rene analytiske begreper antas å være kontekstuavhengige broprinsipper for begripelse av svært forskjellige kontekster innen ett analytisk rammeverk. De kan selvsagt også utvikles på lavere generalitetsnivå - man må ikke ha det som prosjekt å kunne "see the world in a grain of sand" (Blake) for å utvikle paradigmatisk begreper. Selve brohodet for kulturforståelse, felles intuitivt begrepet praksis, er vår eneste primære teknikk for å etterprøve gyldigheten av slike begreper i en nominalistisk, altså kontinuerlig, verden.

Syntagmatisk orientert forskning vil derimot arbeide mot en forståelse av indre sammenheng innen et system. Syntagmatiske sammenhenger er historisk kontekstuelle; de må lokaliseres til tid og rom. En syntagme er som en setning; elementene må forstås hermeneutisk eller semiotisk som ledd i en kjede. Postulerte sammenhenger innen et system er syntagmatiske (eller metonymiske); postulerte formelle fellestrekk mellom systemer er paradigmatisk (eller metaforiske). Dersom vi er i stand til å forstå de samme forbindelseslinjene i et gitt samfunn som samfunnets medlemmer forstår, er vi i stand til å gjøre rede for en av flere typer syntagmatiske sammenhenger. Lest på en slik måte kan paradigmatisk begreper forstås som formale, analytiske komparative begreper, mens de syntagmatiske begrepene kan forstås som substansielle, totaliserende komparative begreper.

Imidlertid er det alltid nødvendig å abstrahere såvel en paradigmatiske som en syntagmatisk dimensjon fra ethvert empirisk forløp i forskningen. Begripelse som har med gjenkjennelse å gjøre er paradigmatiske; begripelse som har med forståelse av (kausal eller meningsfylt) sammenheng å gjøre er syntagmatisk. Enhver sosialantropologisk sammenligning må anvende både syntagmatiske og paradigmatiske grep; det som sammenlignes er beskrivelser av forløp i en verden med indre sammenheng, men måten de distinkte forløpene sammenlignes på krysskulturelt, er ved metaforisk tilordning av serier av abstraksjoner. Lévi-Strauss' *Le cru et le cuit* (Lévi-Strauss 1964) og de påfølgende bindene av *Mythologiques* er gode eksempler på denne typen sammenligning. Gjennom nitide studier av økologi, demografi og sosial struktur i flere hundre indianske samfunn har Lévi-Strauss etablert kunnskap om bestemte syntagmatiske sammenhenger innad i samfunnene. På bakgrunn av en slik forståelse kan han forklare variasjoner i mytene og vise hvordan de har en felles myte-genererende struktur (paradigmatisk), og at forskjellene skyldes variasjoner i det syntagmatiske plan. For Lévi-Strauss fremstår de paradigmatiske strukturene mer som kantianske kategorier enn som en grammatikk: de eksisterer bare gjennom sine empiriske former. Kategorier å tenke med må ha noe å tenke på for å bli operative. Tilsvarende kan også Barths komparative begrep transaksjon tolkes som et paradigmatiske begrep i den grad det viser til et fellesmenneskelig mentalt trekk, selv om han synes å trekke slutninger om transaksjonenes universalitet ved å abstrahere postulerte fellestrekk direkte fra syntagmatisk forståtte empiriske forløp. Barths arbeid trekker i syntagmatisk retning, men den er avhengig av en paradigmatiske

dimensjon for å fungere komparativt. Denne dimensjonen lå skjult i Barths opprinnelige fremstilling (Barth 1966), der han lot til å anta at han sammenlignet naturlige fenomener og ikke teoretiske abstraksjoner. Men ettersom vi vet at kunnskap og persepsjon er samfunnsmessig skapt og kulturelt spesifikt, vet vi også at det barthianske transaksjonsbegrep må ha en paradigmatisk dimensjon og at en ren empirisme derfor er umulig: tilbøyeligheten til å foreta transaksjoner er implisitt postulert som et premiss, som en avtrekker (for å bruke en treffende metafor fra kybernetikken) for sosial prosess, som en redegjørelse for de empirisk forekommende transaksjonene. Ellers ville sammenligning ha vært umulig, ettersom det fellesmenneskelige er det eneste vi kan gå ut fra at medlemmer av ulike samfunn har felles - og en slik dimensjon er også vårt eneste aprioriske analytiske brohode for forståelse og dermed en forutsetning for at feltarbeid overhodet kan finne sted. I denne forstand befinner etnografen seg i to verdener: den praktiske, som han forsøker å dele med samfunnsmedlemmene, og den diskursive, hvor han forsøker å tilordne den felles praksis til et bestemt begrepsapparat. Differences which make a difference (Batesons [1972b:453] uttrykk) forutsetter en komparativ dimensjon som innebærer likhet, altså et paradigme. På den annen side er paradigmet, som logisk sett går forut for syntagmene, bare tilgjengelig for forskeren som har begrepsfestet det, ved at han går inn i den sosiale prosess. Derfor er det ingen kvalitativ forskjell mellom "syntagmatisk" og "paradigmatisk" forskning, skjønt det kan være viktige gradsforskjeller som kan skape gjensidige misforståelser mellom ulike begrepsfestinger av det sosiale. Derfor er det også tøv å hevde at etnografiske beskrivelser er fiksjoner (Leachs [1989] påstand om

at det forholder seg slik, må forøvrig kunne betraktes som en ren provokasjon). Erkjennelsen av at positivistiske idealer må forkastes, at verden er flertydig og at det ikke er aktuelt å si alt om alt, bør ikke forlede noen til å tro at feltarbeid og sammenligning er prinsipielt umulig.

Kontekstualisering

La meg nå skissere et eksempel på hvordan den paradigmatisk og den syntagmatiske dimensjon kan abstraheres fra konkrete forløp i fortolkning av og sammenligning mellom samfunn. La oss si at vi har grundig kjennskap til to avgrensbare samfunn som vi ønsker å sammenligne med henblikk på et visst antall variabler. De to samfunnene er i dette tilfellet Trinidad og Mauritius. De har en rekke historiske og demografiske fellestrekk. Vi har postulert etnisitet som en komparativ dimensjon, og har definert det som et paradigmatisk element som blir operativt i en mengde (syntagmatiske) samhandlingssituasjoner. Etnisitet operasjonaliseres - tilordnes det syntagmatiske plan - som den sosiale produksjonen og reproduksjonen av standardiserte klassifikatoriske forskjeller mellom mennesker. Vår oppgave er å utforske hvordan og hvorfor en slik kulturell matrise gjøres mer og mindre relevant i ulike kontekster. Derfor må vi identifisere elementet etnisitet i en mengde vidt forskjellige kontekster. Vi oppdager det i baren i Port-Louis (Mauritius), der indere og kreoler ikke sitter ved samme bord; vi oppdager det i politikken på Trinidad, hvor indere og afrikanere ikke stemmer på samme parti; vi mener å kunne identifisere det i karrierestrukturen i mauritiske

bymiljøer hvor arbeidsdelingen er etnisk korrelert, og så videre. Vi finner også fler-etniske kontekster hvor etnisitet ikke gjøres sosialt relevant, hvor dimensjonen finnes, men ikke får påtagelig praktisk betydning. Eksempler på slike kontekster er ekteskap og vennskap på tvers av etniske grenser, arbeidsplasser hvor det er formell bakgrunn og ikke etnisk medlemskap som kvalifiserer til ansettelse, og så videre. Derfor blir vi nødt til å utforske kontekstene for etnisitet for å forstå variasjonene i relevans. Følgelig viser det seg kanskje at de arbeidsplassene som ikke ansetter folk på etnisk grunnlag er aksjeselskaper eller offentlig eide, at de har over femti ansatte, at de befinner seg i bestemte deler av landet osv. Disse kontekstene må også forfølges videre og utforskes. Muligens har kontekstene hvor etnisitet er irrelevant visse formelle fellestrekk, som vi igjen forsøker å gjenfinne i andre kontekster, både innen det ene samfunnet og (paradigmatisk) i det andre. Produksjonen av de klassifikatoriske forskjellene som kalles etniske må imidlertid kunne gjenfinnes i samtlige kontekster som gjøres aktuelle, og det må gjøres rede for deres varierende praktiske betydning. Til slutt vil det vise seg at vi har sammenlignet syntagmatiske kjeder ved hjelp av et paradigmatisk broprinsipp (etnisitet som formell fellesnevner) og deretter ved å arbeide oss gjennom de konkrete, historisk situerte syntagmatiske kjedene for å utvikle nye hypoteser om paradigmatisk broprinsipper. Prinsippene som genererer en bestemt sosio-kulturell konfigurasjon (altså det paradigmatisk plan) kan vi bare oppdage ved å studere de praktisk konstituerte forløpene i samfunnet (det syntagmatiske plan), og kanskje er de immanent i syntagmene. Trolig vil vi erkjenne at vekslingen mellom paradigmatisk elementer og syntagmatiske prosesser er

prinsipielt endeløs: vi når aldri et punkt hvor vi kan sette to streker under svaret.

Her ligger det unike ved den kvalitative samfunnsforskningen. Mye har vært skrevet om deltakelsesdilemmaer og oversettelsesproblemer - etiske og erkjennelsesteoretiske spørsmål, med andre ord - men vårt mest alvorlige grunnlagsproblem har å gjøre med adekvat kontekstualisering, gyldig sammenligning og følgelig gode slutninger om forholdet mellom det syntagmatiske og det paradigmatisk plan i samfunn. Dersom vi først og fremst ønsker å snakke om historisk situerte samfunn, er det de syntagmatiske kjedene som interesserer oss mest. Dersom vi derimot leter etter det tidløse og uforanderlige som genererer historisk situerte samfunn, er det de paradigmatisk elementene som opptar oss. Vi må utforske begge plan, uansett hvilke interesser vi har; som nevnt er begripelse knyttet til gjenkjennelse paradigmatisk, mens begripelse knyttet til forståelse av sammenheng syntagmatisk. Og ettersom vi etter Kuhn, Winch og de påfølgende debattene må være programmatisk nominalister, må vi også være åpne for muligheten av å skifte ut våre postulerte paradigmatisk dimensjoner - og for å omtolke, eller rekontekstualisere, den abstraksjonen vi kaller den syntagmatiske dimensjon, som altså er avledet direkte av vår forståelse av de konkrete samfunnsmessige prosesser, en forståelse som begynner og vender tilbake til felles praksis med de utforskede, men som ikke nødvendigvis må ende på et så lavt abstraksjonsnivå. Ingen analyse er objektivt endegyldig. Det finnes alltid enn alternativ horisont eller kontekst.

Konkluderende bemerkninger

La de følgende punktene stå som en foreløpig konklusjon til denne diskusjonen, som er ment som et diskusjonsbidrag til vårt kollektive forsøk på å gi en bestemt retning til den kvalitative samfunnsvitenskapens søken etter en vitenskapsteori og metodologi.

- Det er to vektige grunner til at samfunnet ikke kan leses som en tekst. (i) Det kvalitative studiet av samfunnslivet konstitueres ved et møte mellom subjekter (forskeren og den utforskede), som er avgjørende forskjellig fra møtet mellom en leser og en tekst. (ii) Den samfunnsmessige integrasjon er forskjellig fra integrasjonen i en tekst. Et stort antall aktører med ulike motivasjoner er involvert i samfunnets tegnproduksjon, og må kontinuerlig forholde seg til hindringer av sosio-materiell og normativ karakter; hindringer som sjelden virker slik de er planlagt. Verken samfunn eller kultur er produsert av et subjekt - i motsetning til tekster.

- Antropologiens metode må likevel være hermeneutisk, og dens hermeneutikk består i kontekstualisering av praksis og av analytiske kategorier som kan knyttes relevant til praksis, samt sammenligning av kontekster innen og mellom samfunn (syntagmatisk-metonymisk og paradigmatisk-metaforisk sammenligning).

- Forskeren er selv sitt eneste måleinstrument, og felles praksis med de utforskede systemene av menneskelig handling og symbolisering, er hans eneste førstehånds kildemateriale. Derfor må etnografen situere seg historisk i forhold til det utforskede

samfunn, og analysen må inkorporere kritisk selvrefleksjon. Mennesker er de mest presise måleinstrumenter i utforskningen av andre menneskers menneskelighet.

- Det menneskelige liv kan ikke forstås eller forklares ved ensidig bruk av årsakskategorien. Intensjonelle forklaringer er legitime forutsatt at de kontekstualiseres. Det finnes mange mulige (i prinsippet, om ikke i praksis, et uendelig antall) kontekstualiseringer av ethvert intensjonelt samhandlingsforløp; samfunnslivet er mangetydig.

- Antropologiens prinsipper for sammenligning må være forbundet med de erfaringer - i vid forstand - det er mulig for en antropolog å ha i et fremmed samfunn. Dette gjør antropologien empirisk, men ikke nødvendigvis empiristisk.

- Sammenligning skjer gjennom dannelsen av analytiske paradigmer hvis indre forhold til syntagmatiske sammenhenger i de sammenlignede samfunn kan påvises. · Den vitenskapelige forståelse av samfunnet forandrer seg historisk, og står i en vekselvirkning med forandringene i samfunnet forøvrig. Utviklingen av denne fluktuerende intersubjektiviteten kan selv studeres hermeneutisk gjennom kontekstualisering.

Referanser

Ardener, Edwin (1985) "Social anthropology and the decline of Modernism." I Joanna Overing, ed., *Reason and Morality*. ASA Monographs 24, s. 47-70. London: Tavistock

Ardener, Edwin (1989) "Some Outstanding Problems in the Analysis of Events." I Edwin Ardener: *The Voice of Prophecy and Other Essays*, red. Malcolm Chapman, s. 86-104. Oxford: Blackwell

Barth, Fredrik (1966) *Models of Social Organization*. London: RAI Occasional Paper no. 23

Barth, Fredrik (1987) *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press

Bateson, Gregory (1972a [1941]) "Experiments in Thinking About Observed Ethnological Material." I Gregory Bateson: *Steps To An Ecology of Mind*, s. 73-87. New York: Ballantine

Bateson, Gregory (1972b) "Form, Substance, and Difference." I Gregory Bateson: *Steps To An Ecology of Mind*, s. 448-464. New York: Ballantine

Bateson, Gregory (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow: Fontana

Bernstein, Richard J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Blackwell

Bourdieu, Pierre (1980) *Le Sens Pratique*. Paris: Minuit

Crick, Malcolm (1982) "Anthropology of Knowledge." *Annual Review of Anthropology*, 11. årg., s. 287-313

Eriksen, Thomas Hylland (1991) "Ethnicity and Two Nationalisms. Social Classification and the Power of Ideology in Trinidad and Mauritius." Upublisert dr. polit.-avhandling, Institutt og museum for antropologi, Universitetet i Oslo

Eriksen, Thomas Hylland (n.d.) *Us and Them in Modern Societies. Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond.* Oslo: Norwegian University Press (under utgivelse)

Evans-Pritchard, E.E. (1983 [1937]) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* Utg. Eva Gillies. Oxford: Oxford University Press

Feyerabend, Paul K. (1975) *Against Method.* London: Verso

Feyerabend, Paul K. (1978) *Science in a Free Society.* London: Verso

Firth, Raymond (1985) "Degrees of intelligibility." I Joanna Overing, red.: *Reason and Morality*, s. 29-46. ASA monographs 24. London: Tavistock

Fuglesang, Andreas (1984) *About Understanding.* Uppsala: Dag Hammarskiöld Foundation

Geertz, Clifford (1973a) "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man." I Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 55-83. New York: Basic Books

Geertz, Clifford (1973b) "Ritual and Social Change: A Javanese Example." I Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 142-169. New York: Basic Books

Giddens, Anthony (1976) *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson

Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan

Giddens, Anthony (1983) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity

Godelier, Maurice (1978) "Infrastructures, Societies and History." *Current Anthropology*, 19. årg. (4): 763-768.

Hollis, Martin & Steven Lukes, red. (1982) *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell

Howell, Signe & Roy Willis (1989) "Introduction." I Signe Howell & Roy Willis, red.: *Societies at Peace*, s. 1-30. London: Routledge

Ingold, Tim (1990) *The Art of Translation in a Continuous World*. Foredrag ved det 14. nordiske etnografmøte, Reykjavik 9-11. juni 1990.

Johansen, Stein E. (1987) "Sannhet og sosial virkelighet." Stensil, Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Trondheim

Kuhn, Thomas (1970 [1962]) *The Structure of Scientific Revolutions* (2nd edition). Chicago: University of Chicago Press

Larsen, Tord (1984) "Action, Morality and Cultural Translation. Upublisert manuskript" (fullstendig versjon av Larsen 1987)

Larsen, Tord (1987) "Action, Morality, and Cultural Translation." *Journal of Anthropological Research*, 43. årg. (1): 1-28

Lévi-Strauss, Claude (1964) *Le cru et le cuit*. Paris: Plon

Lévi-Strauss, Claude (1983) *Le regard éloigné*. Paris: Plon

Lutz, Catherine (1988) *Unnatural Emotions*. Chicago: Chicago University Press

Mannheim, Karl (1937) *Ideology and Utopia*. London: Routledge

and Kegan Paul Marcus, George E. & Michael J. Fischer (1986) *Anthropology as a Cultural Critique*. Chicago: Chicago University Press.

Masterman, Margaret (1970) "The Nature of a Paradigm." I Imre Lakatos & Alan Musgrave, red.: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press

Næss, Arne (1980) *Anklagene mot vitenskapen*. Oslo: Universitetsforlaget

Næss, Arne (1982) *Hvilken verden er den virkelige?* 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget

Overing, Joanna, red. (1985) *Reason and Morality*. ASA monographs 24. London: Tavistock

Parkin, David, red. (1982) *Semantic Anthropology*. ASA monographs 22. London: Academic Press

Rosaldo, Michelle Z. (1984) "Toward an anthropology of self and feeling." I Richard A. Shweder & Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, s. 137-156. Cambridge: Cambridge University Press

Sahlins, Marshall D. (1976) *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press

Ulin, Robert C. (1984) *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Austin: University of Texas Press

Wilden, Anthony (1980) "Metaphor and Metonymy: Freud's Semiotic Model of Condensation and Displacement." I A. Wilden, *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, 2nd edition, s. 31-62. London: Tavistock.

Wilson, Bryan, red. (1970) *Rationality*. Oxford: Blackwell

Winch, Peter (1958) *The Idea of A Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Tavistock

Winch, Peter (1970) "Understanding a Primitive Society." I Bryan Wilson, red.: *Rationality*. Oxford: Blackwell

Wittgenstein, Ludwig (1983 [1953]) *Philosophical Investigations, overs. E. Anscombe*. Oxford: Blackwell