



Kulturbegrepet og representasjonskrisen

The Concept of Culture and the Crisis of Representation

Emil A. Røyrvik

Professor, Institutt for sosiologi og statsvitenskap, NTNU

emil.royrvik@ntnu.no

Emil André Røyrvik er utdannet sosialantropolog og professor i arbeids- og organisasjonssosiologi ved Institutt for sosiologi og statsvitenskap, NTNU. Han har særlig arbeidet med tema knyttet til samtidens former for kapitalisme (finansialisering), kunnskapsarbeid, organisasjon og ledelse. Blant hans siste publikasjoner er *Trangen til å telle. Objektivisering, måling og standardisering som samfunnspraksis* (med Tord Larsen, 2017). Takk til to anonyme fagfeller for konstruktive tilbakemeldinger.

SAMMENDRAG

Artikkelen plasserer seg i den intense debatten om det antropologiske kulturbegrepet som oppstod i forbindelse med «representasjonskrisen» i faget fra 1980-tallet. Artikkelen argumenterer for at den pragmatiske løsningen på problemene som hefter ved kulturbegrepet, som mange antropologer i ettertid har benyttet seg av – altså det å slutte å skrive om kultur i entall og som substantiv, men heller skrive om «det kulturelle» som adjektiv – ikke er en epistemologisk (eller politisk) tilfredsstillende håndtering av problemet. Artikkelen diskuterer muligheten for å forme et fruktbart kulturbegrep som kan overskride begrepets mange sentrale dilemma og problemer, ved å forankre det i teorier om klassifikasjon, kunnskap og kognisjon.

Nøkkelord

Kulturbegrepet, Kunnskap, Klassifikasjon, Kognisjon

ABSTRACT

The article positions its arguments in the intense debate around the anthropological concept of culture that emerged in relation to «the crisis of representation» in the discipline from the 1980s. It argues that the pragmatic «solution» adopted by many anthropologists to the myriad problems attached to the concept of culture – to stop writing about culture as a noun and in the singular, and rather write about «the cultural» – is not an epistemologically (or politically) satisfying solution to the problem. By revisiting the critical debate about the concept of culture, the article discusses the possibilities of forming a fruitful concept of culture that is capable of transcending many of its problems and dilemmas, by way of founding it in theories of classification, knowledge and cognition.

Keywords

Concept of Culture, Knowledge, Classification, Cognition

«The concept of culture is something of an obsession with anthropologists», skriver Tim Ingold (1993: 210). Påkallelse av «kultur» har fått alle tenkelige (og utenkelige) menneskelige praksiser til å framstå i et forklart lys. I 1963 fant Kroeber og Gluckhohn (1963) over 150 definisjoner av begrepet, og det har hvertfall ikke blitt færre siden den gang. I takt med representasjonskrisen i faget har begrepet de siste tredve årene blitt kritisert fra de fleste hold og perspektiver, og svært mange har ment at kulturbegrepet er overmodent for historiens skraphaug. Til tross for sine mange fiender, store mengder motbør og kraftfulle forsøk på å bli skutt ned, lever – relativt hardt såret og haltende – likevel begrepet videre i faget. Denne artikkelen går til kjernen av diskusjonen om kulturbegrepets innhold og berettigelse, undersøker den massive kritikken mot kulturbegrepet og diskuterer forutsetninger for at begrepet fortsatt er med oss og har analytisk relevans.

Diskusjonen posisjonerer seg i den opphetede debatten om kulturbegrepet som oppstod i forbindelse med representasjonskrisen i faget fra 1980-tallet og som preger det til i dag. Det som gjerne kalles «representasjonskrisen» har vært avgjørende for selvrefleksjon både knyttet til kulturbegrepet og i faget generelt, og henviser grovt sett til to ulike diskusjoner, men som i faget likevel ofte er sammenkoblet. Den første dreier seg mer generelt om kritikken av «representasjons-epistemene» slik den kom til uttrykk i fransk post-moderne filosofi fra 1960-tallet og fremover. Denne debatten fikk sine fremste avtrykk i antropologien i bøkene «Writing culture» (Clifford & Marcus, 1986) og «Anthropology as a cultural critique» (Marcus & Fischer, 1986). Den andre diskusjonen om representasjonskrise stammer fra avkoloniseringsdebatten og kritikken av antropologiens konstruksjon av «de andre», ikke minst eksemplifisert i orientalisme-debatten, med sentrale bidragsytere som Edward Said (1979) og Homi Bhabha (1994). Dette danner grunnlaget for den nyere og intense kritikken av det antropologiske kulturbegrepet. Meget generelt og forenklet sagt handlet/handler representasjonskrise(e) i faget om kritikk av en romantisk konstruksjon av mer eller mindre enhetlige og geografisk diskret avgrensede «kulturer» med sine unike meningsunivers og karakteristikk, og antropologiens mulighet til, rolle i, og implikasjoner knyttet til å skulle kunne penetrere disse «fremmede kulturene», forstå «dem» på «sine egne premisser», og «representere» «dem» i et språk som «vi» bruker og kan forstå.¹ Kritikken av «det tradisjonelle» feltarbeidets bidrag til konstruksjonen av et slikt begrep om kultur og de representasjonsproblemene det inngår i, er også en del av bildet (Gupta & Ferguson, 1997).

Selv om det går an å hevde at høydepunktet i den nyere debatten om kulturbegrepet foregikk på 1990-tallet, er dette epistemologiske (og politiske) problemer som faget ikke har løst (og trolig aldri vil løse fullt og helt) – det er evige grunnlagstema i faget. Artikkelen er dermed en form for gjensitt til de avgjørende årene hvor de hardeste slagene om kulturbegrepet sto. Diskusjonen er fortsatt svært relevant. Enkelte vil endog kunne hevde at med enkelte nyere retninger og «vendinger» i faget – som for eksempel den «ontologiske vendingen», som blant annet kan karakteriseres som å være et fullblods forsøk på å overkomme problemene som representasjonskrisen virvlet opp og som er eksplisitt kritisk til kulturrelativismen – så har mange av problemene som er knyttet til kulturbegrepets relati-

1. For gode oversikter og diskusjoner på norsk om antropologisk og flerfaglig kulturteori, se Larsen (2009), Schackt (2009) og Gerrard, Melby og Repstad (Red.) (1999).

visering av «de andre» blitt forankret på et enda dypere «ontologisk» nivå (Graeber, 2015).² Det er derfor all grunn til å holde den kritiske diskusjonen om kulturbegrepet i hevd.

Første del av artikkelen vil bestå av en kort gjennomgang av den mest sentrale kritikken mot kulturbegrepet. Holdbarheten i kritikken vil deretter kritiseres for til dels å skyte over mål; både fordi den i store trekk ikke er spesielt ny og fordi den kan kritiseres for en god del av det samme som den forsøker å kritisere. Når det gjelder kjernen i argumentet om innholdet i kulturbegrepet argumentere jeg for at kulturbegrepet kan ha livets rett om det greier å overskride en del helt sentrale dilemma og problemer som vedhefter begrepet. Ett sentralt poeng er at begreper om kultur er tjent med å gå fra enten-eller til både-og konseptualiseringer, og jeg argumenterer at for å gjøre et slikt både-ogbegrep om kultur analytisk holdbart og fruktbart, må det modelleres utifra innsikter om klassifikasjon, kunnskapsantropologi og kognitiv teori. Heretter blir «kultur» av bekvemmelighetshensyn brukt uten hermetegn.

KRITIKKEN AV KULTURBEGREPET

Den kritiske debatten om kulturbegrepet skjøt virkelig fart i løpet av de sene 1980- og tidlige 1990-årene, og det er i forhold til den sentrale diskusjonen som foregikk da, denne artikkelen posisjonerer seg. «What, then, is wrong with culture in the 1990s?» spør Brightman (1995: 511). Kritikken mot kulturbegrepet er en spredt, lite helhetlig og ikke spesielt sammenhengende kritikk, men en del tilbakevendende tema kan likevel identifiseres. På oppramsende form blir kulturbegrepet hvertfall kritisert for følgende: holisme, lokalisme, totalisering, koherens, homogenitet, primordialisme, idealisme, ahistorisme, objektivisme, «foundationalism», å konstruere adskilte enheter og for sin splittende virkning (Brightman, 1995: 512). Kritikken er formulert på en rekke ulike og mangefasetterte måter og kan fortone seg rimelig kaotisk. Et bilde på mangfoldet av perspektiver synliggjøres når det figurerer så ulike konsekvenser av kritikken, som for eksempel Rosaldo (1989) som vil redefinere kulturbegrepet, Rabinow (1988) som snakker om at det er en tilbakegang i bruken av begrepet, Kahn (1989) om å legge begrepet dødt og Abu-Lughod (1991) om å «skrive mot» kultur.

Den mest utbredte kritikken mot kulturbegrepet i dag er trolig holismen, men dette omfatter flere ulike ting: at kultur ignorerer intrakulturell variasjon (homogenisering), at kultur glatter over kontradiksjoner og elementer i konflikt (overbetoning av koherens), og postulatet om at kultur består av diskrete, adskilte enheter (Brightman, 1995). Rosaldo skriver blant annet at «human cultures are neither necessarily coherent nor always homogeneous» (1989: 207). Borofsky er på linje med Rosaldo når han skriver at: «it is now clearer than ever [...] that cultures are not homogeneous, stable units – tending to be in equilibrium, tending to endure in the same form through time, and/or tending to involve people with mostly shared understandings» (1994: 9). Hovedspørsmålet rundt problemet med homogenitet er hva Romney et al. (1986) kaller «the division of labor in who knows what»,

2. Enkelte andre såkalte «vendinger», så som nyere perspektiver på performativitet, materialitet og kulturens kroppslige sider, kan også forstås som respons på kritikken av kulturbegrepet og kan bidra til å gjøre deler av problemstillingene knyttet til begrepet *mindre* vanskelige (Schackt 2009).

distribusjonen av kunnskap blant ulike individer og grupper med ulike posisjoner i det sosiale feltet – hva Rosaldo skriver om når han refererer til viktigheten av posisjonerte subjekt:

«In contrast with the classic view, which posits culture as a self-contained whole made up of coherent patterns, culture can arguably be conceived as a more porous array of intersections where distinct processes crisscross from within and beyond its borders. Such heterogeneous processes often derive from differences of age, gender, class, race, and sexual orientation» (1989: 20).³

Poenget i kritikken er at kulturbegrepet tilskriver koherens til sosiale erfaringsfelt som er inkoherente, eller hvertfall mindre koherente enn det som er antatt, og videre at kultur ikke bare er intravariabel, men også uordnet, motstridende og av og til bestridbar.

Hovedproblemet med holismen er kanskje spørsmålet om kulturgrenser. Kulturbegrepet postulerer objektive, diskrete grenser, hevder kritikerne, og for å undersøke samhandling og likhet mellom kulturer. «Cultural groups do not necessarily possess clear distinct borders» (Borofsky, 1994: 248). De går i spissen for at kriteriene for avgrensning heller er multiple, inkongruente og overlappende. Problemet er altså ikke at det ikke eksisterer noen grenser, men at det eksisterer en overflod av dem, og hvor ingen av disse avgrenser det sosiale eller kulturelle feltet på nøyaktig den samme måten.

Kultur som delt mening, som man via kritikk av Geertz kan hevde danner et viktig bakteppe for den nyere debatten, er naturlig nok kritisert. Abu-Lughod foreslår å bytte ut kultur med Foucaults «diskurs» fordi hun hevder dette vil hindre skillet mellom idé og praksis eller tekst og verden, som kulturbegrepet oppmuntrer til (1991: 147).

Kulturbegrepets «legalistiske» slagside blir tatt opp blant annet av Bourdieu (1977). Han har argumentert for at kultur blant annet impliserer «the construction of a notion of conduct as execution» (1977: 24-25). Abu-Lughod (1991) kan også representere en slik form for kritikk, når hun for eksempel skriver at antropologers kulturbegrep bidrar til uheldige generaliserende perspektiver som fastslår at grupper («communities») er karakterisert av spesielle institusjoner, regler eller «måter å gjøre ting på». Dette kan bidra til å fremme en slags idé om at individuelle handlinger følger kulturelle «scripts» på en mer eller mindre automatisk måte. Spørsmålet i denne sammenhengen blir hvordan man inkorporerer størrelser som improvisasjon, kontradiksjon, interesser og strategi i kulturteorien.

Auraen av objektivitet som kulturbegrepet tilskrives, blir hyppig kritisert. Individet har kommet mer i fokus og bildet av kultur som et autonomt system er forkastet. Kultur sees i større og større grad på som konstruert, produsert og transformert av agenter gjennom bevisste eller ubevisste forestillinger og praksiser. Det aktørsentrerte fokuset er selvfølgelig ikke noe nytt i antropologien (Barth, 1966; Leach, 1954) – det nye, som blant annet Rosaldo fremmer (1989), er avstandtagen fra metodologisk individualisme, og insisteringen på at kultur består av aktørens handlinger og strategier i tillegg til å være deres kontekst og begrensning.

Dette er knyttet til reifiserings-problematikken som et aspekt ved debatten, hvor Bourdieu (1977) er en sentral stemme som kritiserer det han kaller «objectivist anthropology» for å tingliggjøre/objektivere kulturelle fenomen gjennom å reifisere informantenes abstrak-

3. Se også Abu-Lughod (1991: 154) og Clifford (1988: 232).

sjoner. Abu-Lughod har karakterisert kulturbegrepet som bare å referere til typifiseringer og abstraksjoner og skriver: «[...] the most problematic connotations of culture: homogeneity, coherence, and timelessness» (1991: 154). Dette mener hun går på bekostning av personer, parikulære hendelser og personers subjektive erfaring av dem. Keesing skriver at «[...] our concept of culture almost irresistibly leads us into reification and essentialism» (1994: 302).

«Lokalisme» er en kritikk som går på at kulturer oppfattes både som adskilte territorielle enheter og som isolerte fra ekstern samhandling. Resultatet av antropologiens lokaliserende strategier blir, som Appadurai hevder, en representasjonell «fengsling» av ikke-vestlige mennesker i tid og rom (1988: 38-39). Wolf skriver at det ikke finnes noen «self-contained societies and cultures» (1982: 388). Konklusjonen på dette er ifølge Appadurai at vi må tilstrebe «[...] a new sort of ethnography that is not so resolutely localizing» (Appadurai, 1991: 199).

Kulturbegrepets ahistoritet er en kritikk som er hyppig referert. Kritikken kan, ifølge Brightman (1995), bety tre ting. Først kan det referere til at kulturbegrepet representerer andre kulturer som å mangle indre historisk dynamikk. For det andre kan det bety at andre menneskers kulturer mangler forestillinger som er sammenlignbare med de i vestlig historie – som for eksempel idéene om «fortiden» og om irreversible hendelsesforløp. For det tredje kan det bety at kulturbegrepet er absolutt synkront, og dermed ekskluderer studier av tidligere forhold ved kulturer. Sterkt knyttet til dette er kritikken av kulturbegrepet som primordialistisk. Denne refererer til flere ulike forhold, så som autensitet, essensialisme, isolasjonisme, opprinnelighet og uforanderlighet (altså flere av de forholdene som er nevnt ovenfor).

Kritikerne hevder at kultur i antropologien blir håndtert som entiteter sammenlignbare med dem man studerer i naturvitenskapene. Fabian (1990) fremhever at antropologer gjerne snakker om «representasjoner», som da fremstår som «entiteter», heller enn om «representasjon» som ville fremstått som prosess eller aktivitet. Fabian og andre kritiserer etnografiens «representasjonisme» som låser de andre i en (fortidig) avstand, og fremmer relasjonell nåtidighet i praksis som alternativ (Fabian 1983).

Den siste kritikken jeg vil nevne her, er kulturbegrepets implikasjoner om sammenhengen mellom forskjell og hierarki. Særlig avkoloniseringsdebatten har dreiet seg mye om dette. Blant annet Abu-Lughod (1991) har gått i marken for denne kritikken. Poenget hennes er at kultur er det viktigste redskapet for å skape «de andre» og for å naturliggjøre forskjeller som i sin tur forsterker hierarki og ulikheter. Slik mener hun kulturbegrepet «[...] operates much like its predecessor – race [...]» (1991: 143). Hun hevder at via kultur blir (kultur)forskjeller automatisk til maktrelasjoner, og hennes programmatisk forslag er at antropologer begynner å skrive mot kultur.

Den totale kritikken er, som forsiktig og overfladisk antydning ovenfor, massiv, men uoversiktlig, sprikende og overlappende. For å prøve å se den i en viss struktur setter Brightman (1995) den opp som en rekke opposisjonelle par:

- Kultur er reifisert abstraksjon (v.s. praksis, handling og samhandling)
- Kultur er idealisering eller mening (v.s. adferd, praksis, handling og samhandling)
- Kultur er legalisme (v.s. agency, strategi og improvisasjon)

- Kultur er objektivisme eller superorganisisme (v.s. konstruktivisme)
- Kultur er generalisering (v.s. individer og hendelser)
- Kultur er holistisk (v.s. fragmentert)
- Kultur er homogen (v.s. indre variasjon)
- Kultur er koherens og totalisering (v.s. uorden, kontradiksjon og stri)
- Kultur er diskrete, adskilte enheter (v.s. overlappende og grenseløs)
- Kultur er «lokalisme» (v.s. ekstern integrasjon)
- Kultur betyr ahistorisme (v.s. historie og forandring)
- Kultur betyr primordialisme (v.s. synkretisme og oppfinnelse)
- Kultur betyr representasjonisme og «foundationalism»
- Kulturbetyr forskjell og hierarki (v.s. likhet og humanisme)

Barth oppsummerer store deler av den nyere kritikken mot kulturbegrepet når han skriver:

«We now realize that global empirical variation in culture is continuous, it does not partition neatly into separable, integrated holes...it is in flux, it is contradictory and incoherent, and it is differently distributed on variously positioned persons» (1994c: 14).

Kritikken er naturligvis for en stor del berettiget, men som jeg nå skal se på – den skyter også over mål i en del henseender.

REIFISERING AV KULTURBEGREPET

Et av hovedproblemene med kritikken av kulturbegrepet er at kritikken har en tendens til å reifisere kulturbegrepet. Hvis man argumenterer for å fjerne eller rekonseptualisere kulturbegrepet, impliserer det at tidligere definisjoner er noenlunde stabile og enhetlige, at det fantes eller finnes ett kulturbegrep med én (mer eller mindre) bestemt definisjon. Man skal imidlertid være forsiktig med å overdramatisere både tidligere tiders og ulike antropologiske tradisjoners enighet om kulturbegrepet (Larsen, 2009). Dagens manglende enighet er allerede ettertrykkelig påpekt. Problemet med kritikken er den selektive utvelgelsen fra den antropologiske historien. En rekke historiske eksempler kan bygge opp under denne påstanden.

«Where is this 'culture' you talk about doing this and that?» spurte Kluckhohn og Kelly (1945:81) retorisk, og ville altså ikke høre snakk om kultur som en ting. Radcliffe-Brown forkastet kultur som «a fantastic reification of abstractions», til fordel for «actually occurring social relations» (1940: 10).

Også tradisjonelt har antropologer vært opptatt av spørsmål om prosess og forandring (Borofsky, 1994a:14), og da ikke bare Evans-Pritchards «gjenoppgivelse» av historien. Amerikansk antropologi, hvertfall tilbake til Boas, har vært opptatt av kulturell forandring, av kulturtrekk som delte i tillegg til å være spredt utover store kulturelle områder. Også i britisk antropologi har mange stemmer, blant andre Raglan og Hocart, sett at sosiale system og ideologier ikke er begrenset til enhetlige, territorielt forankrede grupper (Appadurai, 1988: 38). De tidlige evolusjonistene Taylor, Frazer og Morgan var opptatt av kulturell transformasjon. De tidlige diffusjonistene, som Schmidt og Graebner, var interessert i

spredningen av idéer og materiell kultur. «Diffusionism [...] has at least the virtue of allowing everyone the possibility of exposure to a world larger than their current locale» (Appadurai, 1988: 39). Allerede i 1908 slo Bernheim fast at «primitive peoples [...] should be a subject of history. There are no peoples without history» (i Borofsky, 1994c: 316). Antropologer har vært interessert i kulturell forandring i mange tiår nå, men emnet har gått under mange navn – ikke bare evolusjon, historie og prosess, men akkulturasjon (Redfield, Linton & Herskovits), konfigurering av kulturell vekst (Kroeber), og innovasjon (Barnett) (i Borofsky, 1994a: 14). Disse historiske anmerkningene rammer kritikken av kulturbegrepet som homogen, koherent, diskuré, holistisk, ahistorisk, og påstandene om «lokalisme».

For å fortsette med Boas så skrev han også om kultur som inklusivt å referere til menneskers idéer, handlinger og «manufactures». Kuper refererer til et veletablert forskningsprosjekt i amerikansk antropologi: «[...] effectively launched by Boas, takes as its subject culture, particularly cultural variation. It favors the insider's account of the experience of cultural differences [...] it is [...] concerned with the particular rather than the general» (1994: 113). Så Boas rammer også kritikken av kulturbegrepet som idealisering og av å bare være opptatt av mening, og som for generaliserende.

Problemet med kulturelle grenser ble tatt opp allerede med Kroebers (1948: 284) definisjon av «peasants», som del-samfunn med del-kulturer. Med hensyn til det «legalistiske» ved kultur påpeker Ortner (1984: 150) at pendelen svingte for langt, slik at valg og strategi nesten helt overtok kulturbegrepet til fordel for ureflektert reproduksjon av skikker, som vitterlig også er del av kultur. I sin kritikk av «legalismen» innrømmer også Rosaldo at «in certain respects, after all, culture do conform to codes and norms» (1989: 102).

Når det gjelder kritikken av kulturbegrepets problem knyttet til sammenhengen mellom representasjon (beskrivelse) av forskjeller og produksjon av rangering og ulikhet er saken heller ikke like entydig. Ifølge Brightman (1995: 525) er automatikken i denne sammenhengen filosofisk undermotivert for ikke-konverterte. Som en viktig stemme i avkoloniseringsdebatten er Abu-Lughods (1991) tese at kulturelle beskrivelser av forskjell automatisk skaper hierarki. Ut ifra de få begrunnelsene Abu-Lughod gir, forblir dette en påstand. «Whether any concept predicating differences in fields of social experience necessarily inscribes itself in hierarchy is a complex question» (Brightman, 1995: 532). Brightman (ibid.) fremholder at mange antropologer heller holder på Ortners (1984: 143) argument om at representasjonsprosjektet i det minste er verdt å forsøke på.

Mye av forutsetningene for kritikken av kulturbegrepet, i entall, har dermed falt bort, i og med at det ikke er, eller har vært, noen enhetlig definisjon av dette kulturbegrepet. Kritikerne må altså spesifisere hvilket kulturbegrep, eller hvilke deler av kulturteorien, de snakker om for å kunne kritisere det. Ifølge Brightman gjør for eksempel Clifford (1988: 388) feilen at han «ascribes to the culture concept the same properties of organic unity, coherence, and continuity that he claims the culture concept itself attributes to the fields of social experience it represents» (1995: 530). Man fristes til å antyde et selektivt hukommelsestap blant kritikerne, og med Borofsky slå fast at «insights can seem newer when one's predecessors are ignored» (1994a: 12). Kultur betyr for kritikerne eksempelvis Benedicts konfigurasjonalisme, Kroebers superorganisme, og Malinowskis ahistorisme, mens Sapirs konstruktivisme, Radins historisisme og Malinowskis «anti-legalisme» glemmes. Dette er

imidlertid heller ikke et nytt fenomen når man konstaterer at antropologien «constantly are slaying paradigms, only to see them return to life, as if discovered for the first time» (Wolf, 1994: 220). Allerede Wallace refererer til «the slash and burn nature of anthropology» (1966: 1254). Dette er problematisk fordi det forkluderer kontinuiteten av idéer som fortsatt ledsager mye av det som i dag blir gjort i antropologien (Borofsky, 1994a: 12).

Foreløpig konklusjon blir altså at kulturbegrepet, med en paradoksal omskriving av en kjent strofe, «ikke er slik det aldri har vært». Man kan heller spørre seg om begrepet er for komplekst, mangetydig og «løst» definert til at det kan brukes som et analytisk begrep. Noe man får et overveldende inntrykk av med Sanjeks utsagn om at kultur er:

«[...] under continuous creation – fluid, interconnected, diffusing, interpenetrating, homogenizing, diverging, hegemonizing, resisting, reformulating, creolizing, open rather than closed, partial rather than total, crossing its own boundaries, persisting where we don't expect it to, and changing where we do» (1991: 622).

Spørsmålet blir om man slipper unna både all kritikken og den analytiske upresisheten kulturbegrepet er heftet med, bare ved ikke å benytte seg av substantivet «kultur», slik mange stemmer har foreslått, og som har blitt en av flere «pragmatiske løsninger» på problemet for mange i faget i etterkant av åtti-nittitallets debatt.⁴ Man går inn for å skrive om «det kulturelle» i stedet for «kultur». «[...] I prefer using “the cultural” to “culture” as a label for the phenomena being described [...]» (Borofsky, 1994b: 243). Argumentet er at siden begrepet «en kultur» er et substantiv og substantiv beskriver ting, vil også «en kultur» bli sett på som en ting. Problemet med denne argumentasjonen er naturligvis at fordi «det kulturelle» er utledet av «kultur» så kan det ikke herske mye tvil om at «det kulturelle» forutsetter et begrep om «kultur».

En annen vei er å søke å stramme opp kulturbegrepets epistemologiske fundament og analytiske potensial, samtidig som begrepets politiske problemer blir håndtert. Hvordan kan man så få et mer presist grep om den nærmest uendelige kompleksiteten og de moralske/politiske problemene som altså har «tilstøtt» kultur – antropologiens hjertebarn? Som Ingold riktig bemerker: «[...] if culture is the name for human difference, then to attribute such difference to culture gets us nowhere» (1993: 210). Ut av denne u håndterlige og «kaotiske» situasjonen er det noen fundamentale spørsmål som reiser seg. Det kan synes akkurat like uholdbart å beskrive kultur som totalt ulik, aldri akseptert og aldri likedan, som å hevde at den er enhetlig, ubestridbar og uforanderlig. Som Quinn og Strauss hevder er hovedproblemet hvordan vi skal forklare hvordan kultur er «partially shared and partially diverse, partially contested and partially accepted, partially changing and partially permanent» (i D'Andrade, 1995: 147).

En farbar vei er å knytte kultur til teorier om klassifikasjon, kognisjon og kunnskap. Hvis vi slår fast at kultur ikke er arvelig, så må det være lært, og det som er lært kan vi kalle

4. En annen pragmatisk, og også epistemologisk «løsning» på representasjonskrisen og kulturbegrepets problemer har selvsagt vært alle tilnærmingene til etnografi som har forsøkt å oppheve antropologens paradigmatiske autoritet og asymmetrien i relasjonen til «de andre», både metodisk (gjennom for eksempel ulike former for samarbeidsprosjekter), og i fremstilling og formidlingsformer (gjennom for eksempel hvilke stemmer som presenteres og på hvilke måter) (se for eksempel Røyrvik 2013).

kunnskap (bevisst eller ubevisst). Kunnskap utgjør altså (en særdeles viktig) grenseflate mellom meningsverden og den «ytre verden», og hvor erfaring spiller en sentral rolle i å konstituere og mediere denne grenseflaten. Vi må dermed først gå via forklaringsmodeller for hvordan vi lærer av erfaring for å kunne si noe om kultur.

KOGNISJON, KUNNSKAP OG KULTUR

Jeg vil i det følgende argumentere for at inkorporering av det vi vet om kognitiv læring kan overkomme en del dilemmaer som antropologien strir med i forholdet til kultur. Fundamentet for den nyere kulturbegreps-debatten kan, som tidligere antydte, føres tilbake til Keesings (1987) kritikk av Geertz sitt begrep om kultur som delt mening. Alle kjenner Geertz berømte kulturdefinisjon: «Man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun [...]» osv. (1973). Han bryter med Tylors kulturdefinisjon, en av de virkelige klassiske, som lokaliserte kultur i individene. Geertz plasserer kultur ute i relasjonene mellom folk, som delt mening, og forutsetter seg på en måte bort fra det problematiske faktum at kultur selvfølgelig også er inne i hodene på folk. Uten hoder ingen kultur. Dermed må man stille spørsmålet om «mening for hvem»? Geertz kan på noen måter sies å se bort fra det posisjonerte aspektet ved mening. Selv i de minste samfunn er ikke mening fullstendig delt, og dermed blir mening per definisjon ikke offentlig, men det er heller grader av «meningsdelthet». Geertz var selvfølgelig klar over dette, det skinner igjennom i hans definisjon av religion (1966: 4), men med hensyn til kultur så sier han at det er «som om» mening er delt – altså offentlig.⁵

Grader av «delthet» er sentralt hos Rosaldo (1989) som altså bruker begrepet om «posisjonerte subjekt». Begrepet ser kultur som både offentlig og privat, noe som impliserer at alle medlemmer av et samfunn ikke trenger å inneha all kulturell kunnskap. Diskusjonen om kultur er lokalisert kognitivt, i hodet, eller som offentlig delt mening, ofte omtalt som Geertz/Goodenoughdebatten etter Keesings (1974) gjennomgang av ulike teorier om kultur, kan dermed sies å overskrides i et slikt perspektiv (Borofsky, 1994: 341).⁶ Som det redegjøres for nedenfor, så kan vi si at kultur i form av implisitt kunnskap og hukommelse lagres kognitivt (Goodenough sitt poeng), mens den «gjøres» tilgjengelig for hverandre gjennom offentlig språk delt mellom sosiale aktører (i tråd med Geertz sitt perspektiv).

Som også tidligere nevnt, må vi se nærmere på kognitiv teori om hvordan mennesket lærer, altså allokterer kunnskap, for å kunne underbygge disse påstandene. Allokering og distribusjon av kunnskap blir altså sentralt, uten at dette impliserer at all kunnskap er kulturell.

-
5. Med inspirasjon i Wittgensteins (2010) argument mot muligheten for et rent «privatspråk» benektet heller ikke Geertz eksistensen av det rike «indre liv» med private emosjoner, tanker og erfaringer, men begge argumenterte for at vi bare har tilgang til andres indre liv gjennom et offentlig språk (som består av ytringer og handlinger). Det er i den forstand Geertz snakker om kultur og mening som offentlig.
 6. Keesing plasserer forøvrig her både Geertz og Goodenough i den samme overordnede og «støyende» teoretiske leiren som betrakter «cultures as ideational systems» (1974: 83).

KULTUR OG PROTOTYPER

Det kan synes som et fornuftig sted å starte på dette komplekse feltet er å se på noen av de basale forutsetningene for kulturelle fenomen, altså dannelsen av klassifikatoriske begreper. Man trenger ikke begi seg inn på hasardiøse diskusjoner om eventuelt biologiske predisposisjoner for begrepsdannelse, fordi det er klart at slike begreper hvertfall er delvis lært (Bloch, 1991: 184). Spørsmålene blir da hvordan vi lærer slike begreper og hvilke egenskaper de har? Den konvensjonelle måten å se dette på er den såkalte «sjekklister-metoden» (Aristotelisk klassifikasjon), hvor medlemmer i en kategori må ha visse egenskaper for å kunne godkjennes som medlem. Altså at man som barn lærer nødvendige og tilstrekkelige definisjoner for kategorimedlemskap – en idé som ofte er implisitt tatt for gitt i antropologien. Blant andre Wittgenstein (2010) har vist at denne definisjonen både er urealistisk og unødvendig. Med sitt begrep om «familielighet» har han vist at kategorier kan eksistere uten at det finnes spesielle egenskaper hos medlemmene som er felles for alle. Han har vist at et verbalt begrep refererer tilbake til en rekke av fenomener, både erfaringer, utsagn og handlinger, som bare sporadisk henger sammen i en kategori ved familielighet (se også Needham, 1975: 52). Slik jeg kommer tilbake til nedenfor: «The Wittgensteinian [...] family resemblance analysis fits the connectionist model nicely» (Quinn & Strauss, 1994: 296).

Med sitt begrep om «prototyper» er Rosch (1978) inne på de samme tankene som Wittgenstein. Hun mener det er empirisk vist at enkelte klassifikatoriske begrep blir formet gjennom referanse tilbake til vage «prototyper» i den ytre verden, som kan beskrives som en kategoris «beste eksempler», vurdert ut fra menneskers vurdering av «godhet» i medlemskap. Dette innebærer at en kategori defineres «in terms of its clear cases rather than its boundaries» (Rosch, 1978: 36). Objekter som blir definert prototypisk, kaller Rosch for «basic level objects» – analogt med Berlin og Kays «basic level terms». Ta for eksempel begrepet «fugl». «Alle» her til lands vil være enige om at en spurv er en fugl. Stort sett alle er enige om at måker og kråker er fugler. Ved papegøyer og storker er det noen som kan være uenige. Ved gjess og svaner er det noen til som er uenige i at dette er fugler. Når vi så har kommet til pingviner, som er definert som fugl, er det ganske mange som sier at dette ikke er fugler. Man har på denne måten ringet inn prototypen for hva begrepet fugl refererer tilbake til i den naturlige verden, og man har samtidig nærmet seg yttergrensen for hva begrepet kan «tåle». Grensen for medlemskap i kategorien «fugl» er slett ikke entydig, men gradvis eller flerfoldig om man vil, litt på samme måte som beskrivelsene av kulturgrenser ovenfor. Slike begrepslige objekter blir altså ikke forstått etter en liste av egenskaper, men som en mengde attributter som er «chunket» sammen i en gestalt eller et konfigurasjonelt hele. Når en del klassifikatoriske begreper har slike egenskaper er det med på å forklare kulturs flerfoldighet av grenser. Det kan synes som om kulturelle meningsunivers bygger på og øker denne evnen til å behandle hendelser og relasjoner som om de var objekter (D'Andrade, 1995: 120).

Dannelsen av både prototyper og mentale schema – som er temaet i avsnittet nedenfor, forutsetter prosessen med «chunking». Dette er en mental prosess som sammenlenker eller «komprimerer» informasjon, at man «pakker» kunnskap tett sammen til en rik og fyldig forestilling. Schemaer ville ikke vært mulige uten chunking av informasjon. Informasjonen krysskobles slik at man får flere lag av mening som er sammenkoblet på kryss og tvers av lagene; i stedet for å ha alt lineært på ett spor. Har man først fått pakket informasjonen i

«chunker», så henter man fram kunnskapen lettere og man frigir energi til andre formål. Forsøk har vist at eksperten bruker mindre «hjerne-energi» enn novisen på de samme oppgavene. Dette åpner opp for kreativitet, fordi alt går mye fortere og fordi det går automatisk – kunnskapen «sitter i kroppen», i «refleksene». Den generelle konklusjonen man trekker, er at evnen til å lære mer er et spørsmål om å organisere det man allerede har lært i pakkede «chunker» for at det skal bli plass til ny. Dette har fått noen til å mene at årsaken til at barn ikke klarer forskjellige oppgaver som voksne gjør, ikke skyldes umodenhet i barnets hjerne – slik Piaget mente, men at det bare ennå ikke har fått pakket kunnskapen i «chunker» (Bloch, 1991).

FRA PROTOTYPE TIL SCHEMA

Det ble på midten av syttitallet klart at menneskelig kognisjon inneholder strukturer mer komplekse enn prototyper. Ulike betegnelser har vært gitt, men man er nå rimelig enige om å kalle disse for schema. «Schema» er kognitiv teori sitt navn på det vi kan kalle «forståelse» (Quinn & Strauss, 1994: 285), og de kommer i stand gjennom erfaring med den ytre verden. Kulturell forståelse er altså schemaer som er delt av mennesker i større eller mindre grad. Her er det på tide å luke bort en mulig misforståelse i det foregående. Når man sier at kultur er både privat og delt betyr ikke dette at individer har idiosynkratiske kulturelle forståelser. For at noe skal være kulturelt, må det i en viss grad være delt – men hvor delt det må være er et diskusjonsspørsmål. Betydningen av «privat kultur» er bare at man har denne forståelsen i sitt eget hode/kropp, altså i likhet med en del andre, som også har den noenlunde samme forståelsen på et spesielt kulturelt område. Det unikt individuelle kaller man gjerne personlig identitet, mens det man har felles kan kalles sosial/kulturell identitet. Fordelen med schematenkningen er som vi skal se, at den ikke forutsetter at mennesker må ha like erfaringer for å ha samme type schema.

En prototype er altså mindre kompleks enn et schema, men det er også andre forskjeller mellom de to begrepene. Et schema er et organisert rammeverk av (mentale) objekter og relasjoner som må fylles med konkrete, situasjonelle detaljer, mens en prototype består av et sett med spesifiserte forventninger. Man kan dermed kalle en prototype for det «typiske» schema, eller et typisk eksempel på et schema (D'Andrade, 1995: 124). Ser man prototypen for «et hus» – for meg noe sånt som et hus med fire vegger, rette hjørner, skrått tak, en pipe og en dør og fire vinduer på forsida (slik bildet på åpningsvignetten på barne-tvs «Lekestue»), er dette mitt typiske schema for «et hus» – og noe jeg sikkert deler med mange. Vi har selvfølgelig schemaer for andre hus også, men de blir da ikke vår prototype på «hus». Å definere slike prototyper må foregå ved empiriske undersøkelser, i og med at det er folks egne definisjoner av «godhet» i medlemskap som er kriteriet. Schemaer er ikke statiske, uforanderlige strukturer, men fleksible fortolkninger som reflekterer både tidligere erfaringer og den aktuelle situasjonen. Forskjellen mellom et schema og et ikke-schema er mer en gradsforskjell enn enten-eller.

Å snakke om schema er en måte å begrepsfeste sterkt sammenbundne, fortolkede erfaringer som kan aktiveres med minimal «input» fra den ytre verden. Det vil kanskje derfor være mer riktig å snakke om fortolkninger med ulik grad av schematisitet – at vi altså har «sterke» og «svake» schema. Mange objekter og kategorier i kulturelle formasjoner vil være

«svake» schema som mangler den kraften som «sterke» schema har. Dette peker på et annet aspekt ved schema. Begrepet referer til noe mer og delvis annet enn bare representasjon av den ytre verden, ved at de også må forstås som en form for forventingsprocessor. Schemaene inneholder forventninger om hva som går sammen med hva; de fyller inn manglende verdier og skaper en kompleks fortolkning ut av minimal informasjon – og er dermed ikke bare et «bilde» i hjernen (D'Andrade, 1995: 136). Schema-teorien er langt fra ny, f.eks. Kant og Piaget har brukt begrepet; det nye er hvordan kognitive teorier modellerer schemaene.

Dette er helt sentralt i forhold til representasjonskrisen og debatten om kulturoversettelse. Hvis våre kulturelle fortolkningskjema var helt diskontinuerlige, enten-eller, slik den romantiske tradisjonens fokus på «eneltkulturers» unike karakter kan sies å formidle, så ville de kulturelle «paradigmenes» inkommensurabilitet gjøre både kulturoversettelse og det å studere (andres) kultur på sine egne premisser til en umulighet (jmf. Larsen, 1987).⁷ Larsen skriver at om verden er kulturelt konstitutert og hver kultur har en unik karakter, så blir antropologien en hasardiøs øvelse. Antropologer havner i vanskeligheter om de må rettferdiggjøre de begrepsmessige «brobygningene» de har konstruert for å komme «til bunns i» disse meningsuniversene som deres egen teori altså sier er inkommensurabel med deres eget univers (1987: 2).

Med den «ontologiske vendingen», som distanserer seg fra kulturel relativismen, sitt fokus på radikal alteritet og at grupper ikke lever i ulike meningsunivers, men i ontologisk distinkt ulike «verdener» («naturrelativitet»), kan vi si at problemstillingene rundt inkommensurabilitet og «kultur»/ontologi-oversettelse forblir høyaktuelle. Men hvis vi definerer ontologi som kulturelle forutsetninger i betydning av erfaringsbasert, taus, språkliggjort og kroppsliggjort kunnskap som setter oss i stand til å handle og tolke (i) verden på meningsfulle og funksjonelle vis (jmf. Larsen, 2009: 201), så bidrar også her kognitiv/kunnskaps-teori til å kunne overskride noen av problemene.

KONNEKSJONISME: SERIEPROSESSERING OG PARALLELLPROSESSERING

En sentral del av nyere kognitiv «schema-teori» går under ulike navn hvor vi kan si at «konneksjonisme» kan fungere som en fellesbetegnelse. For å skille det fra den andre måten å modellere mentale prosesser på, kan den mye brukte betegnelsen «parallell-distribuert prosessering» være fruktbar, altså som motsetning til «serie-symbolsk prosessering». Ifølge «folkepsykologien», som ikke nødvendigvis er noe «sannere» enn folkefysikken (Bloch, 1991: 190), er kunnskap av lineær karakter og blir prosessert i en lineær serie omtrent som en setning i språket. Konneksjonistisk tankegang foreslår i motsetning til dette at vi ikke tenker på kunnskap som regelbundne setninger, men heller som forbindelser mellom et vidt distribuert nettverk av prosesserings-enheter som arbeider omtrent som nevroner.

7. Larsen fremhever egenskaper ved betydningsdannelse og kommunikasjon, samt evne til refleksivitet og selvkritikk som avgjørende for å kunne forstå kulturelle univers som mer kontinuerlige, og som dermed også gir muligheter for kulturoversettelse og potensiell overskridelse av noen problemer med kulturbegrepet. Se også Larsen (2009) for omfattende diskusjoner om kulturoversettelse og det antropologiske kulturbegrepet.

«According to connectionist models, the most frequently represented patterns of associations among features are internalized as strong connections, while random variations around the mode are represented by weaker connection weights that have much less effect on cognitive processing.»

(Quinn & Strauss, 1994: 292).

Idéen er altså at vi tillegner oss kunnskap gjennom disse enhetene som arbeider parallellt og mottar informasjon samtidig. I tillegg impliseres at informasjonen som mottas gjennom disse multiple parallelle prosessorene, analyseres samtidig gjennom allerede eksisterende nettverk, som kobler disse prosessorene sammen (Bloch, 1991: 191). Kulturelle schemaer er slik sett altså et sett av mer eller mindre sterkt sammenkoblede «nevronlignende» enheter som oppstår gjennom erfaring med den «ytre verden». Fordelene med å se det på denne måten er både at læring kan foregå uten eksplisitt undervisning og at slik læring er forenlig med fleksible responser i nye situasjoner. I en slik konneksjonistisk modell vil altså enhver erfaring aktivere de «nevronenhetene» som tilsvarer den sensoriske egenskapen ved erfaringen. Disse enhetene aktiverer i sin tur andre enheter som de er sterkt sammenkoblet med på grunn av lærte assosiasjoner fra tidligere erfaring. Denne aktiviseringsspredningen foregår helt til en spesiell subjektiv reaksjon eller atferd er mer aktivert enn andre alternativer og dermed «utføres». Siden ulike enheter aktiveres i ulike situasjoner forklarer dette hvorfor vi kan ha ulike reaksjoner og forestillinger. Ulike nevronlignende prosesseringsenheter sammenkobles altså konneksjonistisk til schema. Disse nettverkene er altså lært av erfaring, men de «dikterer» heller ikke noe enhetlig sett av atferd og reaksjoner (Quinn & Strauss, 1994).

Spindelvev-metaforen som Geertz brukte på sin definisjon av kultur, er derimot et fint bilde på prosessene som nå er skissert. Konneksjonistiske nettverk kan sees som et spindelvev som er mer eller mindre tett sammenvevd. De områdene hvor spindelvevet er tettest vevd, kan vi kalle (sterke) schema. Dette utypper påstanden om at man kanskje heller burde snakke om sterkere og svakere grad av schematisitet. Dette er noe som igjen svarer på noe av kritikken som representasjonskrisen fremhevet, og underbygger et argument om kultur som ikke adskilt, diskret og diskontinuerlig, og dermed også potensialet for kulturforståelse og oversettelse.

Et spørsmål er i hvilken grad man kan forstå kognitive prosesser som bare parallellt-distribuerte prosesser (konneksjonistisk) eller bare serie-symbolske prosesser? Det er liten tvil, skriver D'Andrade (1995: 140), om at hjernen med sine omtrent ti milliarder nevroner faktisk er et massivt parallellt koblet konneksjonistisk nettverk. Kognitive teoretikere er i stor grad enige om at hjernen grunnleggende er konneksjonistisk, men at den likevel er i stand til å gjøre serie-symbolske prosesser. Hvordan dette skjer er enda usikkert, men det antydes at ulike konneksjonist-nettverk kan organiseres på en måte slik at resultatet blir serie-symbolsk prosessering (D'Andrade, 1995: 141). Dette kan ha stor betydning for forholdet mellom språk, tenkning og kultur, som jeg nå skal se nærmere på.

KULTUR, TENKNING OG SPRÅK

Antropologien har ofte antatt at kultur er uløselig knyttet til språk, enten ved at kultur er tenkt og overført «som tekst» via språk, eller at kultur er «som» språk, slik jeg har vist ved

den «folke-psykologiske» forestillingen om serie-symbolsk prosessering. Slik blant andre Bloch (1991) har skrevet om, er språk ikke nødvendig for begrepsdannelse. Den såkalte «concept first theory» har, blant annet ved forsøk med pre-lingvistiske barn og døvstumme, vist at man har begreper for å forstå verden gjennom uavhengig av om man har et lingvistisk språk å uttrykke det i. Motsatt av tidligere antatt så er altså ikke språk (i mer snever forstand) nødvendig for konseptuell tenkning, og vi må følgelig trekke konklusjonen at mye kunnskap er ikke-språklig i karakter, og at denne kunnskapen er formet gjennom erfaring og praksis med den ytre verden.

Viktigheten av ikke-lingvistisk kunnskap er fundamental for hvordan vi lærer praktiske, dagligdagse oppgaver og for å utvikle ekspertise. Som Dreyfus og Dreyfus (1986) har vist, involverer det å bli ekspert at det man lærer blir transformert til ikke-lingvistisk kunnskap. Et viktig poeng er at den kunnskap som må ligge til grunn for visse typer komplekse, praktiske oppgaver, som for eksempel å bli en god sjåfør, med nødvendighet må være ikke-lingvistisk for å være effektiv. Konneksjonisme-teorien som altså ligger i bunnen som forklaring på ikke-lingvistisk kunnskap, er langt fra «bevist», men vi trenger den simpelthen for å kunne forklare hastigheten og effektiviteten som mennesker utviser i kjente situasjoner, hevder Bloch (1991: 190). For å kunne fungere som effektive mennesker må vi altså økonomisere handling og gjøre det bevisste ubevisst, eller aldri transformere den ikke-lingvistiske kunnskapen til en lineær lingvistisk og dermed bevisst form.

Dette kan minne om Batesons poenger om klassifikasjon og metaforer. Han sammenligner formallogiske, deduktive syllogismer som vi er vant med fra logikken, med syllogismer som metafor. Han kaller enkelte steder disse for «syllogism in grass» (Bateson, 1991: 240). Han kontrasterer de to logikkene på følgende vis: 1) Alle mennesker er dødelige/Sokrates er et menneske/Sokrates er dødelig; 2) Gress dør/mennesker dør/mennesker er gress. Bateson mener gress-syllogismen mer presist representerer levende systemer enn den formallogiske deduksjonen med sitt strenge fokus på forskjellen mellom medlemmer (Sokrates) og kategori (mennesker). Sokrates-syllogismen er, i tråd med aristotelisk klassifikasjon slik vi diskuterte ovenfor, opptatt av å identifisere subjektet Sokrates som et medlem av en klasse (mennesker), og i den klassen er alle dødelige. Heller enn klassifikasjon på denne måten er gress-syllogismen opptatt av identifisering og sammenstilling av predikater. Det ene som dør er likt med det andre som dør. Den tilsynelatende absurde konklusjonen i gress-syllogismen betrakter Bateson dermed som metaforisk ekvivalens, også til forskjell fra for eksempel analogisk sammenligning. Mennesker er (i en viss forstand) gress, ikke «som» gress.

En kjent slik metaforisk syllogisme finner vi hos Holberg, med Erasmus Montanus sitt argument om at «mor Nille er en sten», og i Johansens (2008) videreutvikling av Batesons poenger kaller han disse operatorene for «Erasmus-syllogismer». Han drøfter i denne sammenhengen det han identifiserer som «sporløs klassifikasjon» (til forskjell fra lingvistisk «refleksiv klassifikasjon») hvor man ikke kan spore informasjonen/konklusjonen tilbake til bestemte utgangspunkt eller utgangspremisser. Her kjenner vi igjen poenger fra blant annet Wittgenstein og Rosch fra tidligere. Bateson er opptatt av at mye av vår tenkning og våre liv er basert på metaforisk logikk av typen «mennesker er gress», og at hele naturen med sitt levende liv (Creatura) er bygd på slike metaforiske relasjoner og at disse er nødvendig for å ha fungerende, sosiale mennesker. All før-verbal og ikke-verbal kommunika-

sjon er avhengig av metaforer/gress-syllogismer, og all verbal kommunikasjon inneholder metaforer, og står sentralt i alt fra persepsjon til kunst, humor, vitenskap, religion og drømmer (Bateson, 1987). «[...] [it] was in fact the logic upon which the biological world had been built, the main characteristic and organizing glue of this world of mental process...» (Bateson, 1991: 241).

D'Andrade (1995) viste i eksperimenter hvordan studenter har store vanskeligheter med formallogisk deduksjon og at det spesifikke semantiske meningsinnholdet i syllogismene har stor betydning for forståelsen eller tolkningen av dem. Johansen og Bye (2020) har replikert noen av eksperimentene med samme resultater for norske studenter, og demonstrerer også hvordan Erasmus-syllogismen virker i praksis i en organisasjon og arbeidslivs-kontekst. Metaforenes konstituerende betydning og utbredelsen av «metaforisk argumentasjon» (Batesons metaforiske ekvivalens) og omfattende menneskelige praksis med kollaps og sammenblanding av formallogiske typer er for Johansen (2008) en indikasjon på at store deler av de menneskelige fornuftsevner (fra persepsjon til høyere fakulteter) er bygd på sporløs og ikke-refleksiv klassifikasjon.

Eksempelet Bloch (1991) bruker på effektiv, ikke-lingvistisk kunnskap og handling er Malagsybøndene som på en tur gjennom skogen ser et område og på få sekunder avgjør at dette er et bra sted å drive svedjebruk. På få sekunder vurderer altså bonden kvaliteten på slike ting som vegetasjon, jordsmonn, omgivelser og bakkens hellning, og mye mer. Dette er ting som en agronom trolig ville brukt flere dager på å finne ut av. En slik utrolig kompleks mental prestasjon utføres altså lynraskt. Dette mener Bloch ikke lar seg forklare ut fra en serie-prosessert modell for menneskelig kognisjon (og vi kan med Bateson og Johansen tilføye formallogisk eller utifra-refleksiv klassifikasjon).

Konneksjonismemodeller kan imidlertid, på bakgrunn av de foregående, bidra til å forklare dette på plausibelt vis. Konneksjonismebasert læring er hurtigere og automatisk i utførelse, og pre/ikke-lingvistisk, mens serie-symbolsk prosessert læring er raskere å innlære og lettere å forandre. Georg Mandler (i D'Andrade, 1995: 144) deler hukommelse inn i automatisk og ikke-automatisk hukommelse. Automatisk hukommelse er rask, ufrivillig, og behøver ikke bevisst fremkallelse, mens ikke-automatisk hukommelse er relativt sein, og krever bevisst fremkallelse. Automatisk fremkallelse er begrenset til organisert, tett sammenbundne objekter og hendelser som typisk består av ett eneste schema. Ikke-automatisk fremkallelse involverer typisk to eller flere schema. Forskjellen mellom de to tilsvarende forskjellen mellom serie-symbolsk prosessering og konneksjonistisk prosessering. Noe av poenget er altså at verbal formidling spiller forbausende liten rolle i store deler av kunnskapstilegnelsen- og overføringen.

IMPLISITT OG EKSP LISITT KUNNSKAP OG HUKOMMELSE

Dette er også hovedpoenget til Borofsky (1994) når han skiller mellom «knowledge» og «knowing», og implisitt og eksplisitt hukommelse. Han foreslår et kontinuum mellom «knowledge», som er forståelse som er fast og definitiv og ikke forandrer seg fra dag til dag, typisk faktakunnskap, og «knowing», som er mer flytende og fleksibel kunnskap som er mer situasjons- og kontekstbetinget. Basert på nevrovitenskapelig innsikt hevder Borofsky at det også er minst er to typer hukommelse – implisitt og eksplisitt. Implisitt (eller ikke-

deklarativ eller prosessuell hukommelse) er ikke-intensjonal og ubevisst, mens eksplisitt hukommelse (eller deklarativ eller relasjonell) er bevisst fremkallelse av tidligere erfaringer. Implisitt hukommelse er praktisk i karakter, den blir brukt til å takle hverdagslige situasjoner med fokus på repeterte erfarings-assosiasjoner heller enn variable. En god del av det kulturelle er lagret i den implisitte hukommelsen og er tilgjengelig gjennom handling, men ikke gjennom språk. Den implisitte hukommelsen, og det han kaller «knowledge», ser vi overlapper både med Blochs ikke-lingvistiske kunnskap, og med Mandlers automatiske hukommelse. Det er også relevant i forhold til Bourdieus habitus-begrep, og kan med Bateson og Johansen iallfall delvis forklares gjennom metafor/gress/Erasmus-syllogismer og sporeløse klassifikasjoner. Mye av dette kan oppsummeres med følgende sitat fra D'Andrade:

«[...] the contrast between knowing which is implicit, un verbalized, rapid, and automatic, versus knowledge which is explicit, verbalized, slow, and deliberate... are formed by [the] different cognitive mechanisms [of] parallel distributed processing versus symbolic serial processing» (1995: 180).

Som det har vært antydnet tidligere kan det imidlertid se ut som denne kontrasten ikke er fullstendig uoverstigbar.

TRANSFORMASJON AV KUNNSKAP

Det er nå på tide å kvalifisere enigheten rundt konneksjonistiske teorier. Av det foregående er det blant annet mulig å trekke ut motstridende synspunkter på språkets rolle i konneksjonist/schema modellering. Quinn og Strauss ser språk som bare nok en egenskap ved et schema, altså bare nok et bindeledd i samspill med de andre. «Language [...] will be represented in cognitive networks as one more feature of that experience» (1994: 288). De mener det ikke trengs egne kognitive avdelinger som prosserer disse erfaringene. Dette står i motsetning til for eksempel Bloch, som mener at ikke-lingvistisk kunnskap transformeres til en annen form når den blir lingvistisk. Det impliserer at kunnskapen forandres til en mer binær, lineær form som likner den strukturalistene mente var dekkende for organiseringen av all menneskelig kunnskap: «[...] originally non-lingvistic knowledge is partly transformed as it becomes lingvistic» (1991: 186). Plasserer vi disse motstridende synene inn i spindelvevmetaforen for konneksjonistisk modellering av kognitive strukturer, får vi to ulike metaforer. Quinn og Strauss sitt argument medfører at alle menneskets kognitive strukturer kan modelleres som et parallellt distribuert nettverk. Erfaring uttrykt i språk blir bare enda «en spindelvevstråd» føyet til nettverket. Blochs spindelvev blir noe annerledes. Her vil den ikke-lingvistiske kunnskapen ligge som et vanlig spindelvev, med tettere og løsere koblede områder, men hvis man så får uttrykt noe av kunnskapen lingvistisk, vil deler av kunnskaps-spindelvevet reorganiseres og «rulles ut» i en lineær tråd som ligger i et annet plan.

Lingvistisk språk er utvilsomt et element ved kultur, og en setning er vitterlig lineær iallfall i utførelsen. At også dette språket modelleres i hjernen som konneksjonistisk, som hos Quinn og Strauss, kjennes erfaringsmessig feilaktig. I det jeg skriver dette, tenker jeg ikke da også lineært? Man fristes dermed til å hold en knapp på Blochs versjon, slik at de gangene man tenker gjennom språk (slik det før har vært vanlig å se all tenkning), så skulle

man tro tankene også er lineære rekker. I alle fall i den grad man greier å uttrykke tankene i (noenlunde) lineære rekker. Dette også fordi noe av det vi har lagret som implisitt kunnskap åpenbart kan bli beskrevet i lingvistisk form, men altså ikke alt, blant annet fordi at man skal beskrive intellektuelt noe man har opplevd eksperimentelt (Borofsky, 1994: 342). Det handler altså om forholdet til erfaring, som skal bli tatt opp nedenfor. Hos Bloch impliseres det at begge de to prosesseringformene blir tatt i bruk, og her kan vi finne en viktig oppgave som det lingvistiske språket besitter.

Kognitive teoretikere er følgelig relativt enige om at hjernen er grunnleggende konneksjonistisk, men med mulige serie-koblinger mellom ulike konneksjonistiske nettverk. Språket kan her ha en viktig rolle som mediator mellom nettverkene. Sagt på en annen måte; man kan gjennom språket opprette forbindelser mellom «chunker» eller schema om man vil, og dermed (delvis) pakke ut chunkene i lineære rekker til utsagn. Dette har som vi skal se viktige implikasjoner på grunn av konneksjonist-nettverkens (schemaenes) begrensede situasjonelle overføringsverdi grunnet deres sterke tilknytning til partikulær erfaring.

Med Batesons (1991) argumenter om metaforen og metaforisk ekvivalens i bakhodet kan vi argumentere for at det metaforiske språket samkonstituerer våre erfaringsbaserte schema, og at metaforisk lingvistisk språk dermed lettere og mer effektivt kan fungere som «utpakkings-mekanisme» mellom kognitive «tause» schema og lineært språk, og dermed mellom ulike kunnskapsformer – og som mediator i kulturoversettelse.

ERFARINGENS IMPERATIV

Det som har ligget noe i bakrunnen så langt, er det fundamentale imperativ som praktisk erfaring i og med verden legger på de konneksjonistiske schemaene, og dermed på kunnskap og kultur generelt. I konneksjonistiske modeller, både i Quinn og Strauss, og Blochs versjoner, koder ikke språket (i konstituerende/determinerende grad) erfaringen. Barth understreker også erfaringens betydning, når han skriver: «Selv om vi hovedsakelig lærer våre kulturelle idéer – vårt grunnlag for tolkning og handling i verden – fra andre, bygges kultur opp i hver enkelt av oss bare som en avleiring av våre egne erfaringer» (1994b: 177). Borofsky formulerer det slik: «The most prominent factors that structures knowing is the experiences of everyday life» (1994: 338). Dette peker samtidig mot dilemmaene med kultur som både foranderlig og stabil, både privat og delt. «Connectionist models [...] raise the question of what, exactly, people experience», sier Strauss og Quinn (1994: 293). De har argumentert for nødvendigheten av psykologiske teorier som forklarer hvordan vi lærer av erfaring og hvordan denne kunnskapen internaliseres for å kunne si noe mer presist om kultur. Til dette bruker de altså schema/konneksjonistisk teori, som de mener forklarer, ved samspillet mellom offentlig verden og den private kognisjon, hvorfor noen schema, altså «forståelser», i ulike grader er felles i samfunnet. Dette fordi det ikke kreves at to mennesker deler nøyaktig samme erfaringer, for det vil aldri kunne skje, for at de skal ende opp med noen av de samme type schemaer. Det er nok at de deler noen av de samme erfaringene.

Kulturelle schema skiller seg ikke fra andre schema bortsett fra at de har en viss grad av delthet. Unike individuelle schema bygges opp av idiosynkratisk erfaring, mens de som er

delt av mennesker bygges opp av ulike typer felles erfaring. Begrepene «delt» og «individuell» bør også betraktes langs et kontinuum og ikke som kontraster. «At what point in the continuum of sharedness we decide to call a given schema 'cultural' is simply a matter of taste» (Quinn & Strauss, 1994: 293). De tenker på kultur som ulike distribuerte «forståelser», eller schemaer, på linje med for eksempel Borofskys distribuerte kunnskap. Det setter også søkelyset på spørsmålet om kontinuitet og forandring, som er et kulturelt dilemma som i dette perspektivet kan overskrides. Man kan stille spørsmål ved om det i det hele tatt er mulig med kontinuitet i et system uten at det medfører forandring, og forandring av et system uten at det medfører kontinuitet, og konneksjonistiske modeller tar høyde for denne doble kontinuitet/forandrings-problematikken. Atferd og reaksjoner følger heller ikke direkte av tidligere erfaringer (og er altså ikke uforanderlige), men typisk bygger de på tidligere erfaringer (de er altså kontinuerlige, sterke nevralt nettverk forsvinner ikke over natta). Vi vet i dag også at minner ikke er statiske, uforanderlige bilder eller representasjoner av virkelige hendelser som har hendt, men at de endres og tilpasses motiver og kontekst hver gang de gjenkalles.

Borofsky (1995: 338) angriper spørsmålet om erfaring også fra litt annet hold. I stedet for å påstå at mennesker må dele en viss kunnskap for å kunne samhandle effektivt, mener han at mennesker deler noe kunnskap fordi de har lært gjennom erfaring å samhandle med hverandre. Et argument som passer godt med konneksjonisme/schema teori. Dette belyser også problemstillingen rundt overføringsverdi av kunnskap mellom ulike erfaringsområder. Som Bloch (1991: 192) skriver:

«The highly efficient non-linear packing in purpose-dedicated domains, formed through the practice of closely related activities, also explains why the transfer of one type of knowledge from one specific domain to another is so difficult».

Kunnskapen er inngytt i praksis og i konteksten, begreper er «embedded in practice» (Barth, 1994: 356), slik at de bare «fungerer» i denne praksisens kontekst. Det er altså her språket, og særlig det metaforiske språket, har en av sine store oppgaver; å mediere mellom sterkt kontekstbundne erfaringer samlet i konneksjonistiske nettverk (schema). Gress dør, mennesker dør. En sten kan ikke fly, mor Nille kan ikke fly. Språket bidrar til å knytte helt ulike erfaringsdomener sammen for refleksjon over våre betingelser på jorda gjennom predikatene døden og (ikke)flyving. I et langt mer fruktbart perspektiv kan man altså se de to prosesseringsformene som komplementære prosesser heller enn kontraster. Hos Quinn og Strauss har kanskje pendelen svingt for langt, når de argumenterer for at hjernen bare er konneksjonistisk, og altså helt motsatt av folkepsykologien som sier det bare er serie-prosessering. Kognitiv teori peker altså mot erfaring som det sentrale å fokusere på, og dermed også for vårt anliggende, for å kunne si noe mer presist om sammenhengen mellom menneskelig forståelse, kunnskap og kultur. Et slikt perspektiv fremholder Barth (1994: 357) videre, kan gi antropologien styrke i bevegelsen fra studiet av kulturell representasjon til det rikere studiet av kulturmediert erfaring.

OVERSKRIDELSER

Kognitiv teori er selvfølgelig ikke alene tilstrekkelig til å forklare hverken kulturell stabilitet eller forandring, den er imidlertid nødvendig. I kulturbegreps-debatten har kritikerne vært flinke til å kritisere symbolsk antropologi for et syn på kultur som uforanderlig og enhetlig, og i stedet velger å se kultur som foranderlig og inkonsistent, slik jeg har beskrevet ovenfor. Det ironiske, påpeker Quinn og Strauss (1994: 295), er at når kritikerne ikke samtidig kritiserer symbolsk antropologis forkastelse av den private, psykologiske siden av kultur, som Geertz utsagn: «Culture is public [...] because meaning is [...] it does not exist in someone's head» (1973: 10-12) kan være et eksempel på; så kan det se ut som om kritikerne står igjen uten noen overbevisende teori om hverken kulturell kontinuitet eller forandring.⁸ For hvordan kan aktører forandre og bestride sin egen kulturelle verden hvis de ikke har internaliserte schema og motiver for å gjøre det?

Kulturelle forutsetninger og forestillinger om (kulturell) selvrefleksivitet blir dermed sentralt i forhold til kulturanalyse- og oversettelse (jmf. Larsen, 2009). Den paradoksale idéen om at kultur er mening, men ikke mening for noen spesielle individer, må også forkastes, til fordel for erkjennelsen om at kultur konstitueres både offentlig og privat, både i den «ytre verden» og i menneskenes hoder. Dette er selvsagt ikke noe nytt.⁹ Analysen av kultur kan med dekning i kognitiv teori fruktbart posisjoneres i «kunnskapens grenseflater», der den «ytre verden» møter verdener av mening gjennom erfaring, konfigurert med aspekter og grader av både «offentlighet» og «privathet», og av eksplisitet og implisitet.

Selv om det foregående viser at «kultur», antropologiens «sesam, sesam», er et uhyre komplekst og uhåndterlig fenomen, betyr det ikke at antropologiens studieobjekt nummer én, når alt kommer til alt, mennesket og dets relasjoner, er blitt noe mer uhåndterlig. Med forståelsen som kognitiv teori har bidratt med, er man nå bedre rustet til å forstå mennesket i dets omgivelser. Rent metodisk er hvertfall Bloch (1991) optimistisk. Han fremhever deltagende observasjon som en høyst brukbar metode for å prøve å få tak på denne pakke, implisitte og ikke-lingvistiske kunnskapen. På grunn av metodens lange varighet mener han at antropologen selv kan tillegne seg noe av den samme kunnskapen, altså opprette tilsvarende «forståelser» eller schema som informantene. Dette har da også antropologer «alltid» gjort, sier Bloch og snakker ut fra egen erfaring. Han kunne selv etter lang stund gjøre de samme kjappe betraktningene om en god svedjebruksplass som malagasybøndene han studerte. Antropologer har alltid tillegnet seg fundamentet for kunnskapen, om menneskene de studerer, ved uformell og implisitt samhandling med dem, hevder han. Antropologer har imidlertid ofte «satt kjerra foran hesten» og sagt at de lingvistiske bekræftelsene fra informantene danner basisen for forståelsen, mens det egentlig er omvendt, at kunnskapen kommer før de lingvistiske bekræftelsene. Hovedproblemet i denne sammenhengen er dermed å få kunnskapen man tilegner seg ut, først i skrift og så til leseren, og altså pakke ut – og dermed trolig transformere – chunkene på lingvistisk form. Bloch foreslår at man må bruke mer tid på kontekstualisering, og det gjør da også antropologer. De beskriver hvordan ting ser ut, smaker, høres ut, føles osv., og knytter det til kroppslig erfa-

8. Se fotnote 5 for en utdyping av Geertz sin posisjon.

9. Dette er det naturligvis mange som har skrevet. I tillegg til Quinn og Strauss (1994), Keesing (1987) og Rosaldo (1989), blant andre: D'Andrade (1984), Bloch (1985), Sperber (1985), Spiro (1987) og Shore (1991) (i Borofsky, 1994: 297).

ring, for å minne leserne om at denne kunnskapen hentes fra det ikke-eksplisitte området og ikke bare fra språket. Det metaforiske språkets betydning og muligheter i denne sammenhengen må også fremheves. De politisk/moralske problemene med «representasjon av de andre» blir også mindre presserende i et slikt perspektiv.

Konneksjonistisk forståelse av kultur ser altså ut til å kunne bygge bro over noen helt fundamentale dilemmaer som antropologien lenge har strevet med. Ved å utvide modellen for menneskelig kognisjon og mening fra et system bestående av bare symbolsk serieprosessering, til å omfatte både symbolsk serieprosessering og parallellt distribuerte nettverk, forandrer kultur karakter. Kultur blir ikke lenger sett på som bestående kun av symbolske objekter, som for eksempel regler, men også som konneksjonistisk prosessuell læring. Denne formen for læring, som ikke er regelbasert, men automatisk og erfaringsbasert, og mye forankret i metaforisk ekvivalens/Erasmus-logikk, skiller seg klart fra eksplisitt, regelbasert læring og formallogisk tenkning. Videre blir det klart at møtet med strukturerte, ytre omgivelser spiller en viktig rolle i kulturoverføringen, både med hensyn til læring og til produksjon av mentale bilder og handlingsschema (kultur får i tillegg til det symbolske både et mentalt, fysisk og handlende aspekt). Som et tredje punkt blir det teoretiske dilemmaet med å beskrive kultur som enten uniform, rigid og enhetlig eller som plastisk, forandret, og foranderlig (til dels) overskredet. For det fjerde blir synet på kultur som en form for et tildekkende slør, på en måte illustrert ved Geertz sine «turtles all the way down» som hindrer kunnskap om den ytre verden, forkastet til fordel for en mye mer kompleks prosess. Sist blir altså det rigide og unødvendig oppkonstruerte skillet mellom privat og offentlig(delt) kultur opphevet. Kultur forstått på denne måten bidrar til å holde mulighetene for epistemologisk og ontologisk sammenlignbarhet og kulturoversettelse oppe uten å måtte dra med seg alle problemene som representasjonskrisen har tematisert.

REFERANSER

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. I Fox, R. G. (Red.) *Recapturing anthropology: working in the present*, (s. 137–162). Santa Fe: School of American Research Press.
- Appadurai, A. (1991). Global ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology. I Fox, R. G. (Red.) *Recapturing anthropology: working in the present*, (s. 191–210). Santa Fe: School of American Research Press.
- Appadurai, A. (1988). Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology*, 3 (1), 36–47.
- Barth, F. (1994a). Nye og evige temaer i studiet av etnisitet. I *Manifestasjon og prosess*, (s. 174–192). Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (1969). Introduction. I *Ethnic groups and boundaries*, (s. 9–37). Bergen: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (1994b). A personal view of present tasks and priorities in cultural and social anthropology. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 349–360). New York: McGraw Hill.
- Barth, F. (1994c). Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. I Vermulen, H. & Govers, C. (Red.) *The anthropology of ethnicity*, (s. 11–32). Amsterdam: Het Spinhuis.
- Bateson, G. & Bateson, M. (1987). *Angels fear: Towards an epistemology of the sacred*. New York: Bantam.
- Bateson, G. (1991). Men are Grass: Metaphor and the World of Mental Process. I Donaldson, R. (Red.) *A sacred unity: further steps to an ecology of mind*, (s. 235–242). New York: Harper Collins.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Bloch, M. (1991). Language, anthropology and cognitive science. *Man*, 26 (2), 183–198.

- Borofsky, R. (1994). Introduction. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 1–21). New York: McGraw Hill.
- Borofsky, R. (1994). Rethinking the cultural. I R. Borofsky (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 243–249). New York: McGraw Hill.
- Borofsky, R. (1994). The cultural in motion. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 313–319). New York: McGraw Hill.
- Borofsky, R. (1994b). On the knowledge and knowing of cultural activities. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 331–347). New York: McGraw Hill.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brightman, R. (1995). Forget culture: Replacement, transcendence, relexification. *Culture Anthropology*, 10 (4), 509–548.
- Bye, R., & S. E. Johansen (2020). Erasmus syllogisms in cognition and facilitation of organizational innovation. *Journal of Business Anthropology*. Under review.
- Clifford, J. & Marcus, G. E. E. (Red.) (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- D'Andrade, R. (1995). *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. & Dreyfus, S. (1986). *Mind over machine: The power of intuition and expertise in the era of the computer*. Oxford: Blackwell.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, J. (1990). Presence and representation: The Other and anthropological writing. *Critical Inquiry*, 16 (3), 753–772.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. I Banton, M. (Red.) *Anthropological approaches to the study of religion*, (s. 1–46). New York: Praeger.
- Gerrard, S., Melby, K. & Repstad, P. (Red.) (1999). *Kulturforståelser i faget*. Oslo: Høyskoleforlaget, Norges forskningsråd.
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality”: a reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), 1–41.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.
- Ingold, T. (1993). The art of translation in a continuous world. I Palsson, G. (Red.) *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*, (s. 210–230). Oxford: Berg Publishers.
- Johansen, S. E. (2008). *Grunnriss av en differensiell epistemologi*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Kahn, J. (1989). Culture, demise or resurrection? *Critique of Anthropology*, 9 (2), 5–20.
- Keesing, R. M. (1974). Theories of culture. *Annual Reviews of Anthropology*, 3, 73–97.
- Keesing, R. M. (1987). Anthropology as an interpretive quest. *Current Anthropology*, 28 (2), 161–176.
- Keesing, R. M. (1994). Theories of culture revisited. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 301–310). New York: McGraw Hill.
- Kluckhohn, C. & Kelly, W. (1945). The concept of culture. I Linton, R. (Red.) *The science of man in the world crisis*, (s. 78–106). New York: Columbia University Press.
- Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C. (1963). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. New York: Random House.
- Kuper, A. (1994). Anthropological Futures. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 113–118). New York: McGraw Hill.
- Larsen, T. (1987). Action, morality, and cultural translation. *Journal of Anthropological Research*, 43 (1), 1–28.

- Larsen, T. (2009). *Den globale samtalen. Om dialogens muligheter*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Marcus, G. E. E. & Fisher, M. M. J. (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ortner, S. (1984). Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26, 126–166.
- Rabinow, P. (1986). Representation are social facts: Modernity and post-modernity in anthropology. I Clifford, J. & Marcus, G. E. E. (Red.) *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, (s. 234–261). Berkeley: University of California Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940). On social structure. *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 70, 1–12.
- Romney, A. K., Weller, S. & Batchelder, W. (1986). Culture as consensus: A theory of culture and informant accuracy. *American Anthropologist*, 88 (2), 313–338.
- Rosch, E. (1978). Principles of categorization. I Rosch, E. og Lloyd, B. (Red.) *Cognition and categorization*, (s. 27–48). Hillsdale: Erlbaum.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Røyrvik, E. A. (2013). Oblique ethnography: Engaging collaborative complicity among globalized corporate managers. I Garsten, C. & Nyqvist, A. (Red.) *Organisational Anthropology: Doing Ethnography in and Among Complex Organisations*, (s. 72–88). London: Pluto Press.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sanjek, R. (1991). The ethnographic present. *Man*, 26 (4), 609–628.
- Schackt, J. (2009). *Kulturteori. Innføring i et flerfaglig felt*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Strauss, C. og N. Quinn. (1994). A cognitive/cultural anthropology. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 284–297). New York: McGraw Hill.
- Wittgenstein, L. (2010.) *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, E. R. (1994). Facing power: Old insights, new questions. I Borofsky, R. (Red.) *Assessing cultural anthropology*, (s. 218–227). New York: McGraw Hill.