

A N M E L D E L S E R

Thomas Hobbes: Leviathan.

København: Informations Forlag 2008
(oversat af Claus Bratt Østergaard, indledning af Ole Thyssen) (573 sider)

Der er to altoverskyggende årsager til denne anmeldelse: Først og fremmest fordi der skal lyde en stor tak til Informations Forlag for denne udgivelse. En sådan udgivelse er jo ellers et sandt mareridt! Stor bog, svært sprog, problematisk at finde den rette oversætter, sandsynligvis får den kun få anmeldelser, og salget... næppe i Hanne-Vibeke Holst-klassen. Hobbes' *Leviathan* er en sværvægter – et af teoriehistoriens helt store fyrtårne. Vi har ventet på en dansk oversættelse i årevis. Indtil denne udgivelse forelå kun nogle brudstykker oversat af Sv. Erik Stybe i serien "De store tænkere". Og nu endelig er dette fantastiske værk tilgængeligt på dansk – ovenikøbet i en fornem oversættelse og med en fremragende introduktion af Ole Thyssen. At kunne læse sådan et hovedværk på sit eget sprog har uvurderlig betydning for forståelsen. Det er min egen oplevelse igennem temmelig mange års undervisning i klassisk og nyere sociologisk teori. Det gjorde eksempelvis en mærkbar forandring i forståelsen af og interessen for Durkheim, da *Den sociale arbejdsdeling* kom på dansk.

Den anden årsag til min anmeldelse skyldes, at jeg ville sikre, at i det mindste *Dansk Sociologi*s læsere blev gjort bekendt med udgivelsen. Så er der ingen undskyldning for at undslå sig at stifte bekendskab med værket. Min anmeldelsesiver hænger også sammen med en vis irritation over, at værket *Max Weber – udvalgte tekster i to bind*, som jeg redigerede

sammen med Heine Andersen og Hans Henrik Bruun, aldrig opnåede så meget som én anmeldelse i Danmark – ikke en gang i *Dansk Sociologi*. Selvfølgelig var det kun de belæste nordmænd, der bragte en lang anmeldelse, hvor anmelderen pointerede, at dette Weber-udvalg var historisk signifikant i en europæisk kontekst, da det har bragt Weber tilbage til Europa frigjort fra amerikanernes og her især Parsons idiosynkratiske udvælgelse og oversættelse af Weber. Endnu værre end de manglende anmeldelser var det skuffende salg. Et to-bindsværk, som enhver sociologi-studerende burde have stående på sin reol, blev en salgsmæssig fiasko og kan i dag købes for en slik. Sociologi- og statskundskabsstuderende burde skamme sig, ja faktisk burde man overveje, om der kan udstedes eksamensbevis uden at besidde dette værk! Da jeg så Hobbes-udgivelsen tænkte jeg, at den skæbne må dette værk i hvert fald ikke lide, så derfor denne anmeldelse!

Efter disse roser til Informations Forlag og min bitterhed over egen fiasko er det vel kun rimeligt at sige lidt om bogen. For en del læsere vil spørgsmålet rejse sig: Er Hobbes overhovedet interessant for sociologer? Er det et sociologisk værk? Og hertil må jeg svare: Ja, det er et sociologisk værk – nok ét af fagets 10 hovedværker. Det er der ganske vist uenighed om især i Danmark. For en del år siden havde jeg en censor i faget "Klassisk og nyere sociologi", som fandt Hobbes' tilstedeværelse på pensumlisten latterligt, og vedkommende chikanerede på det nærmeste de studerende, fordi de havde læst Hobbes med interesse. Denne latterlige indsnævrede forståelse af sociologi som et fag,

der handler om samfund, og som starter med Marx, Weber og Durkheim er et stort problem, da det blokerer for en bredere og dybere forståelse for sociale processer og forandringer. Det er min opfattelse, at denne snævre opfattelse er et særligt problem i Danmark.

Hvorfor er Hobbes' *Leviathan* interessant for sociologer? Hobbes er den første post-renæssance-sociolog og socialfilosof, der eksplicit rejser spørgsmålet om den sociale orden. Hvordan er en social orden mulig? Hobbes opstiller et tankeeksperiment omhandlende menneskets situation før en social orden etableres. Denne før-sociale orden kalder Hobbes naturtilstanden. Her lever mennesker i alles kamp mod alle og i en vis forstand kan tilstanden betegnes som en darwinistisk overlevelseskamp for det enkelte menneske. Hobbes konstaterer imidlertid, at mennesker ikke lever i en sådan barsk naturtilstand, fordi mennesket "by passion and reason" indser det uhensigtsmæssige heri. Derfor indgår menneskerne en social kontrakt (covenant), hvor de forpligter sig på at overholde et regelsæt. Ifølge Hobbes vil befolkningen ikke nødvendigvis overholde kontrakten med mindre, der findes en instans eller myndighed som kan sanktionere i tilfælde af overtrædelse. Denne myndighed er den store Leviathan – staten. Staten er derfor forudsætningen for frihedens etablering og garanten for frihedens fortsatte eksistens, da kun staten kan sikre et lovgrundlag, der muliggør den frihed, at man ikke overfaldes og nedslages af naboer. Dette er selvfølgelig en særlig frihedsforståelse, men ikke desto mindre væsentlig – ikke mindst i en tid, hvor potentielle og aktualiserede terrorangreb udgør en trussel mod friheden – friheden forstået som muligheden for at gå i skole, gå på arbejde, købe ind og besøge venner. Denne frihed kræver et vist niveau af fysisk sikkerhed. Og Hobbes' utvetydige svar er, at kun staten kan skabe denne sikkerhed og dermed frihed. Hobbes bliver i forlængelse heraf set som advokaten for den stærke stat, og det er ikke en forkert tolkning. Om Hobbes åbner op for, at staten kan være demokra-

tisk er omdiskuteret, men den britiske politiske tænker Quentin Skinner mener, at muligheden absolut foreligger.

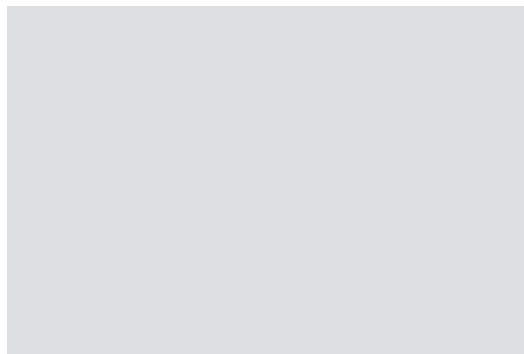
Hobbes' ordensspørgsmål og den stærke stat som svar herpå er blevet reaktualiseret i de seneste år. Tænk hvis den vestlige koalition havde læst Hobbes før invasionerne i Afghanistan og Irak, så var vi næppe endt i hel så slem en suppedas! Da amerikanerne fjernede statssubjektet – symbolsk ved væltningen af Saddam Hussein-statuen – fjernede de forudsætningen for en social orden og derfor udviklede der sig hurtigt en naturtilstand – en alles kamp mod alle – hvor plyndringer, mord, overfald og tyveri blev normaltilstand. En svag stat i Afghanistan etableret og opretholdt af den vestlige koalition har skabt en særdeles usikker tilværelse for den afghanske befolkning. Det palæstinensiske spørgsmål er ligeledes en hobbesiansk problematik. Så længe Israel ikke vil forstå, at en stærk palæstinensisk stat er det eneste, der kan løse sikkerhedsproblemet og skabe stabilitet i regionen, så kommer man ikke sikkerheden, freden og friheden nærmere.

Den gruppe sociologer, der forstår fagdisciplinens genstandsfelt snævert og dermed fastholder, at fagets fokus er vestlige samfund i moderne tid, kan med god ret hævde, at Hobbes ikke beskæftiger sig med det moderne samfund. Hobbes kunne af indlysende grunde ikke rejse Simmels spørgsmål: Hvordan er samfundet muligt? Hvorfor kunne Hobbes ikke det? Fordi samfundet i moderne forstand ikke eksisterede på Hobbes' levetid. Derfor formulerer Parsons Hobbes' projekt som spørgsmålet om den sociale orden – og ikke den samfundsmæssige orden. Hobbes taler på intet tidspunkt i bogen om samfund. Ej heller bruger han begrebet. Samfund forstået som marked og civilsamfund vokser frem med den moderne stat efter den franske Revolution. Derfor er *Leviathan* et værk, der skaber forudsætningen for, at vi kan forstå det senere samfunds særlige karakter, netop fordi samfundet og dermed samfundsbegrebet er fraværende i Hobbes' og samtidens univers.

Et sidste og ikke uvæsentligt aspekt med relevans for sociologen skal nævnes; Hobbes' store indflydelse på Max Weber. Webers herredømme og dermed magt som redskab til opretholdelse af den sociale orden er en figur, der har sine rødder hos Hobbes. Endvidere er Webers syn på statens mulige handlinger i statssystemet helt analogt til Hobbes. Staterne må kæmpe for deres plads i en alles kamp med alle. Der er ingen verdensstat, der kan etablere et globalt regelsæt og som ville kunne sanktionere, hvis sådanne regler ikke overholdes. I mellem staterne er det i sidste instans en kamp om rå magt. Forsoning mellem konfliktende stater har ringe muligheder i Hobbes' og dermed også i Webers univers.

Dette må være nok. Køb denne bog og bliv klogere...især hvis du læser den!

Lars Bo Kaspersen
Center for Business and Politics
CBS



Inger Sjørnslev (red.): Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet.

Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2007
(220 sider)

"Ritualer, performance og socialitet er alle vigtige begreber i antropologien" skriver Inger Sjørnslev indledningsvis i den af hende redigerede bog *Scener for samvær*. Vi kunne måske tillade os at mene, at det også er centrale begreber i sociologien og hvis ikke, er bogens bidrag samlet set en overordentlig overbevisende argumentation for, at det burde de være. Spørgsmålet

om, hvordan socialiteten skabes og vedligeholdes, har været sociologiens omdrejningspunkt og ærinde siden fagets fødsel. Ritualbegrebet kan vel siges at have stået – eller burde have stået – centralt i sociologien siden Durkheim, selvom det unægteligt også er antropologerne, der har demonstreret dette begrebs analytiske brugsværdi. Performancebegrebet er ligeledes som en slags videreudvikling af ritualbegrebet også nyligt bragt ind i samfundsvidenskaberne af antropologerne – Goffman dog ikke glemt i denne sammenhæng.

Sjørnslev skriver videre i sit indledende kapitel, at der i alle menneskers liv er visse lejligheder, der skaber og er skabt af en særlig stemning. Når mennesker er sammen, danner der sig undertiden forløb og samværsformer med en aura af noget andet end hverdagslivets sædvanlige ubemærkede socialitet. Fester, fejringer, religiøse ritualer og fællesskab omkring musik og fantastiske fortællinger er sådanne begivenheder, der skiller sig ud. Grundsynspunktet i bogen er, at det ved at se nærmere på sådanne ritualer og performative begivenheder er muligt at blive klogere på, hvad socialiteten i almindelighed er for en størrelse. Sådanne særlige begivenheder frembyder et prisme for studiet af socialiteten, idet vi her finder denne i en slags fortættet eller komprimeret form.

Nu er bogens bidrag jo skrevet af antropologer, hvorfor vi kommer vidt omkring i verden – fra Island til Chile og videre til Tibet, Bali, Mongoliet, New York, Brasilien, men også med blikket rettet mod København. Det drejer sig nærmere bestemt om islandske fortællinger, om okkulte begivenheder i hverdagen, om shamanistiske ritualer i Chile og Mongoliet, performativ turisme på Bali, åndebesættelser i Brasilien, rockkoncerter i Danmark samt jazzmusikers og transvestitters – højst forskellige – performances i New York og København. Ud over at være analytisk informativ og stærkt inspirerende er der også tale om elementært spændende læsning, hvad ikke altid kan siges at være tilfældet med faglitteratur.

At bogens ærinde og indsigter også burde være et anliggende for sociologer fremgår på mangfoldig vis. Sjørsløv anfører således, at Georg Simmels begreb "Geselligkeit" har været en afgørende inspirationskilde. Dette begreb oversættes vel bedst til dansk som "selskabelighed". Selskabeligheden indfinder sig, når de sociale samværsformer får sit eget liv. Sjørsløv noterer sig videre, at "selskabelighed" er et uhyre abstrakt begreb, der giver os et billede af *formens leg*, eller omvendt, et billede af det sociale samværs *legende form*. Selskabeligheden eller sociabiliteten er med Sjørsløvs metafor en slags matrice for socialiteten. Både Simmel og Durkheim pointerer således, at det er *formerne*, der bærer det sociale liv, og Sjørsløv og de øvrige bidragsydere dokumenterer på overbevisende måde, at Simmel og Durkheims betragtninger også er "gode at tænke med, når man arbejder konkret" stillet over for nutidige kulturelle manifestationer – det være sig på Island, i Brasilien eller i København.

Ritualer og performance

Sjørsløv udfolder dernæst ritual- og performancebegrebet, hvor hun både aktiverer disse begrebers teoretiske hjemmelmænd og anskueliggør deres analytiske potentialer. Den engelske antropolog Victor Turner har forsøgt at finde paralleller i nutidige samfund til tilstande beskrevet i den klassiske antropologis ritualstudier i ikke vestlige samfund. Han peger på store sportsbegivenheder, nationale festdage og festivaler som eksempler herpå. Sjørsløv anfører, at for Turner blev det brasilianske karneval i Rio således prototypen på, hvad han kaldte *liminoide* fænomener. I karnevalet ser vi ifølge Turner samfundet i konjunktiv, i hypotetisk form eller som et mulighedsrum. Tingene er vendt op og ned. Det forbudte er tilladt. Det velkendte gøres fremmed, og det fremmede indtages. I det liminoide rum kaldes der på en kollektiv subjektivitet, som bæres af følelser, viljer og begær, såvel som af fantasi og leg. Vi har med Sjørsløvs ord at gøre med en mulighedstilstand, en uden-

for anderledeshed, som sætter hverdagsnormaliteten i perspektiv.

Sjørsløv påkalder sig videre antropologen Catherine Bell, der taler om *ritualisering* med en understregning af det rituelles dynamiske og processuelle moment frem for blot at se på ritualet som autonom enhed med hertil knyttede symboler. Det er tilblivelsesprocessen, selve opførelsen, forestillingen eller det performative, der her er i fokus. Det rituelle ses som en form for socialisering, hvor den sociale tilegnelse finder sted i kraft af interaktionen mellem en krop og en omverden. Det performative er at se som en løbende virkelighedsvedligeholdelse. Socialiteten ikke bare *er*. Det er et potentiale, som til stadighed skal aktiveres og vedligeholdes. Bell understreger i øvrigt, at også for Bourdieu spiller det rituelle en afgørende rolle i den kropsliggørelse, tilegnelsen af verden består i. Socialiteten ses her som den kollektivt konstituerede, men individuelt tilegnede habitus.

Sjørsløv kan med den amerikanske antropolog Edward Schieffelin skærpe synspunktet, når denne hævder, at der er noget fundamentalt performativt ved social adfærd som sådan. Alle sociale begivenheder og møder skaber noget i processen. Sociale begivenheder former snarere end at være formet på forhånd. Den sociale virkelig skabes, og som sådan er der tale om et grundvilkår for enhver væren i verden – eller med Sjørsløvs ord:

Når performative begivenheder abstraherer visse sider af virkeligheden og ligesom riter og myter formår at placere aspekter af den sociale verden i et nærbillede, er de ikke noget *andet* end dagligverdenen, de er snarere synteser af den.

Rammen som tegn

Udover at være ritualiseret er det sociale liv også rammesat, og dette gælder netop og i særdeleshed begivenheder, situationer, øjeblikke og samværsformer, der skiller sig ud. Ritualer og performance er

måder at indramme dele af virkeligheden på. Med rammen opfattet som tegn etableres en særlig kontekst, der bestemmer, hvordan det, der er inden for rammen, skal forstås – Goffman igen ikke glemt i denne sammenhæng, hvor Sjørsløv også nævner Gregory Bateson som inspirationskilde. Rammen er en markør for den kommunikation, der foregår – eller et metabudskab med Batesons begreb. Vi kender det fra ironisk eller spøgefuldt tale. Hvis rammen er "karneval" kan vi gøre ting, vi ikke ville gøre uden for denne ramme. Hvis rammen er et "bryllup", er der forhold, vi bør være opmærksomme på, og ting vi bør gøre. Rammen sætter gåseøjne om det sagte eller gjorde – tonefaldet i den ironiske bemærkning eller stedet og rummets markering med teater-scenen som oplagt eksempel, men også:

et selskabslokale, en dagligstue eller et samtalekøkken, som er stillet an til selskabelighed, eller med andre ord gjort til scene for samvær.

Rammen beder os om at rette fokus mod, hvad der skal foregå og foregår inden for netop denne ramme, og opfordrer os til at spille med, selvom det er betinget virkelighed. Det performativt rammesatte forsøger at forføre os kollektivt med et budskab af en særlig karakter. Dette øger kommunikationspotentialet, men indbefatter også en risikofyldt åbning ind til både subtiliteterne og tvetydighedernes rum.

Selvom nogle rammesatte begivenheder træder tydeligere frem end andre – shamanistiske ritualer, samling om den fantastiske fortælling eller påkaldelse af væsner hinsides, besættelsen, brylluppet – er der også mere ydmyge øjeblikke, hvor vi alle undertiden er "på", samler og gestalter følelser for fællesskabet, selskabet eller nationen. Dette gælder lyrikeren, der fremsiger et af sine nye digte, taleren, der fejrer fødselaren og i det hele taget enhver, der har en momentan og midlertidig socialitetsrolle at spille. Når nogen er "på", optræder de med Sjørsløvs metafor som "socialitetens magnetpol", hvor so-

cialiteten fortættes. De *særlige* socialitetsformer siger derfor også noget om det, der ikke er særligt og bare almindeligt socialt liv, som dette leves i dagligdagen.

Huldrefolk, shaman og jazzens flow

Med Sjørsløvs programmerklæring som ledesnor skriver Rannveig Lárusdóttir Reumert om islændinges kontakt med åndeverdenen. Det udvirkes gennem seancer, hvor mediet påkalder de afdøde og skjulte væsner, og det udfoldes gennem historiefortælling om det hinsidige og om overnaturlige fænomener. Der fortælles om alfer og huldrefolk, ligesom islændinge gerne fortæller om kontakter med afdøde, hvor samtaler med de døde ofte er præget af en bizar og grotesk humor. Kunsten at fortælle historier har en lang tradition i Island, og historiefortælling anskues af Reumert som selskabelighed i Simmels forstand, hvor fortæller og tilhørere "så at sige "spiller" eller "leger" samfund i en abstrakt symbolsk forstand". Reumert påpeger, at Simmel i sin opfattelse af selskabelighedens karakter inddrager koketteriet. Med seancen eller fortællingen som ramme bliver deltagerne (for)ført ind i åndernes verden, hvor der for en stund gives slip på dagligdagens trivialiteter. I kontakten med det hinsidige og fortællingerne herom udfoldes en kulturel refleksion:

hvor man til stadighed reorienterer sig i verden, men på et fælles grundlag af socialitet, som siger, at så længe underholdningsværdien er høj, og tingene foregår inden for den fælles enighed om, hvad rammen betyder, hilses både leg og forførelse hjertelig velkommen.

Dorthe Brogård Kristensen skriver om, hvordan mapucherne – en etnisk minoritet i Chile – også forsøger at bevare den kulturelle identitet gennem fortællinger og shamanistiske ritualer. En ung kvindelig gymnasielærer, Silvia, kristen ma-

pucheindianer og bosiddende i byen Temuco, opsøger en mapucheshaman, da hun bliver syg. Shamanen gennemfører et helbredelsesritual, hvor hun trakterer sin shamantrømme og reciterer gamle mapuchesange, som Silvia dog ikke forstår. Shamanen jager de onde ånder væk, Silvia bliver rask, men hun beretter også om, at deltagelse i ritualet medførte en stærk følelse af forbundenhed med sin slægt og sit oprindelige folk.

Mapucherne mødes en gang om året for at gennemføre et frugtbarhedsritual, der har til hensigt at sikre høsten og slægtens videreførelse. Folk kaldes sammen på ritualpladsen. Shamanen og de gamle mapucher hilser verdenshjørnerne, floder, bjerge, vulkaner og himmelrummet. Stemningen er energisk og anspændt. Shamanen får bind for øjnene og går i trance. Kun de ældre forstår den messende tale. Shamanen bringes ud af trancen, og de ældre forsøger at tyde, hvad der blev fremført. Det forlyder, at forfædrene skulle have sagt, at alt var, som det skulle være. En gruppe mænd danser herefter strudsedansen til lyden af shamanens tromme. Kvinderne inviteres med i dansen. Shamanen trækker sig, og der danses natten igennem. Næste dag gentages ritualet, og shamanens tale tydes således, at alt tilsyneladende stadig er godt.

Ritualet fordrer nøjagtig gentagelse af formaliserede, forberedte og veltilrettelagte handlinger. Deltagerne er ikke forfattere til den rituelle handlings form, men er på den anden side alligevel medskabere af den konkrete sociabilitet som form betragtet. Ritualet indsætter det enkelte menneske i et socialt og kulturelt fællesskab. Fortællinger og rituel praksis former en fælles social hukommelse og for mapucherne vedkommende erindringer om tiden før indlemmelsen i den chilenske nationalstat. Ritualer forankrer mennesker i en fælles tid og på et fælles sted. Ritualer integrerer og helliggør samfundet, som Durkheim sagde. Men ritualer kan også være mere eller mindre velgennemførte, hvor der også blev rejst kritik af ritualets gennemførelse fra både unge og gamle ved den lejlighed, som

Brogård Kristensen overværede. Dette er imidlertid ifølge Brogård Kristensen netop pointen, da:

det er ritualets evne til at rumme uenigheder og samtidig fremstå som en fast størrelse, der gør det til noget ganske særligt. Gennem dets evne til at skabe forbindelser og betydninger, udtrykke tilhørsforhold og stimulere selvrefleksion i en for deltagerne tilsyneladende fælles form og fast ramme, fremstår ritualet som en ganske særlig mulighed for at inddrage individer i et socialt fællesskab.

Vi skifter scene til New York. Camilla Stubbe Teglbjærg er på besøg i jazzklubben Smalls i Greenwich Village. Hun er heldig og oplever et af de øjeblikke, hvor alt lykkes blandt musikerne og hos publikum. Musikken letter og spiller af sig selv, og al opmærksomhed i lokalet samler sig om det, der sker på scenen. Øjeblikket rummer på én og samme gang en sublim musikoplevelse og en intens og altomsluttende social oplevelse. Musikerne følger og støtter hinanden og giver de andres udtryk form og fylde. Publikum er fanget og nærmest grebet af det, der sker på scenen, og alle registrerer den fælles opslugthed af øjeblikket. Det, der skete på jazzklubben den aften, kan anskues som et uovertruffet vellykket ritual, hvor alt lykkes i det liminoide rum, der formes ved den lejlighed. Oplevelsen leder også Teglbjærgets tanker hen på Victor Turners begreb om "kommunitas" præget af:

Den intense fællesskabsfølelse, oplevelsen af sammensmeltning med andre, opslugtheden, jefølelsens forsvinden og den fuldkomne tilstedeværelse i nuet.

Nu var det jazzklubben, der var rammen her, men den fortættede socialitet kan opstå hvor som helst og når som helst, idet:

Rammen behøver ikke være et ritual, og scenen behøver ikke være

en rigtig scene. Rammer kan forekomme i mange former, og mennesker skaber dem selv i en tavs overenskomst, som, når det virker, viser os, hvilke berusende følelser, der kan opnås af fornemmelser for samspil.

– det kunne være ved en helt anden type koncert af Bruce Springsteen, som beskrevet af Nana Vaaben. Hun beskriver, hvorledes idolet gennem sin performance samler komplekse følelser i sig og omkring sig. Hun fremdrager også fællesskabet omkring idolet uden for scenen i fanklubben, inklusive de positioneringer i Bourdieus forstand, der gør sig gældende både ved og uden for koncerten. Gitte Olesens beskrivelse af transvestitten med den rituelle omklædning, performance og i den grad væren "på" i det offentlige rum, kunne ligeledes have fortjent en nærmere omtale. Det kunne alle de øvrige bidrag i bogen også, men det får være.

Socialitetsteknologi

Til gengæld kommer jeg ikke uden om Sjørsløvs afsluttende "Bidrag til en socialitetsteknologi". Det er næppe undgået nogens opmærksomhed, at "aktør-netværkteori", Donna Haraway og Bruno Latour i den grad er i vælten for øjeblikket. Fokus er her på menneskelige og tingslige aktører i netværk, cyborgs og tegnenes materialitet. Jævnside hermed taler antropologerne om den materielle vending i antropologien, hvor der spørges om, hvordan *tingene* er medskabende for det, vi kalder samfund. Sjørsløv fastholder ambitionen om at forstå, hvad der holder samfund sammen, hvordan socialiteten konstitueres og vedligeholdes, men retter nu blikket mod materialiteten eller rettere, den intrikate interaktion mellem mennesker og ting – af Sjørsløv sat på begreb som *socialitetsteknologi*.

Sjørsløv griber tilbage til Marcel Mauss, der også rettede blikket mod tingenes rolle i skabelsen af menneskelige relationer i form af *gaven*. Sjørsløv fastholder opmærksomheden mod ritualer og per-

formance, men sætter nu særligt lys på materialitetens rolle i det socialteknologiske spil. Hun illustrerer de socialitetsskabende ting fra sine egne studier af den afrobrasilianske religion *candomblé*, der med dens forskellige moderne aflæggere er en forholdsvis udbredt religion i mange storbyer i Brasilien – fornemt beskrevet og analyseret i *Gudernes Rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien* (1995). Ritualerne i *candomblé* er fyldt med gudommeligt animerede ting. De rituelle eksperter i *candomblé* kender til:

... den specifikke medicin mod alkoholisme, arbejdsløshed, kærestesorg og andres misundelse,

og i opskrifterne til behandling heraf indgår en lang række remedier fra både dyre-, mineral- og planteriget eksempelvis:

... i form af en mager hane, maniokmel, diverse grøntsager skåret i mindre stykker, palmeolie, brændevin, løg, cigarer, mønter, stearinlys, sytråd, tændstikker, rødt, sort og hvidt klæde, nogle lerskåle og noget krudt,

der føres ned ad personens krop i en bestemt rækkefølge. Disse ting og ingredienser "arbejder" for at rense, beskytte eller helbrede den person, der har søgt hjælp, hvor materiens handlekraft således aktiveres i det magiske arbejde.

Ofring til gudernes velbehag er ligeledes en central bestanddel af *candomblé*'s ritualverden. Ofringen foregår i et gudekammer med masser af ting og sager, fade, krukke, porcelænsfigurer og broderier. Offerdyrets blod ledes ned over en lille sten tillagt en bestemt symbolsk betydning afledt af *candomblé*'s kosmologiske univers. Dyret – typisk en ged eller et fjerkræ – lader livet og giver derved nyt liv til menneskene via guderne. Guderne er tilgængelige for menneskelig appel og manipulation, der foregår via ting og dyr. Durkheim hævdede, at det er samfundet, der hyldes, når guderne hyldes. Sjørsløv ser ofrets teknologi som bestanddel af en

socialitetsteknologi. Ritualer kræver redskaber som er mere end tanker, forestillinger og symboler – altså *ting* – ” ... der formgives som personer, og mennesker og dyr, der gives form som ting”. Ting spiller en afgørende rolle i det omstændelige ritual og i de mange aktiviteter, der går forud for ritualets gennemførelse. Både i de allianceskabende udvekslingsrelationer i form af gavegivning, ved ofringen og i helbredelsesritualer manøvreres der frem og tilbage hen over kategorierne person og ting, hvorfor Sjørlev da også kan fastslå, at ”ting i magiske arbejder skaber socialitet”. Mennesker er sammen på mange forskellige måder, men benytter sig altid af redskaber og teknologier, når de agerer sammen.

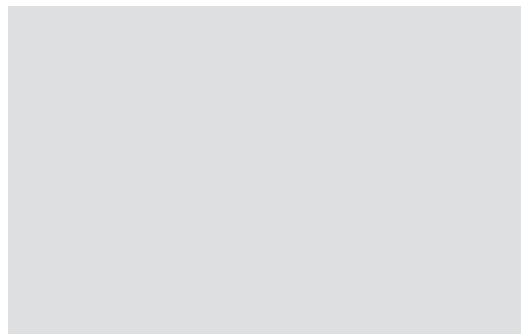
– og for at imødegå den misforståelse, at det kun skulle være i forbindelse med fremmedartede ritualer i ikke-vestlige religiøse sammenhænge, spørger Sjørlev, om vores store familiefester – bryllupper og den slags – ikke også er at se som socialitetskondenseringer med sine egne ritualer og materialiteter i spil. Nødvendigheden her ligger ikke i forhold til guderne, men til mennesker, til de andre – altså også en pleje af socialiteten.

Dette giver også Sjørlev anledning til afslutningsvis at vende tilbage til Simmel og dennes opmærksomhed rettet mod selskabeligheden eller sociabiliteten. Hos ham var scenen de franske saloner eller hos det tyske borgerskabs sammenkomster. Sjørlevs pointe er, at der i et socialitetsteknologisk perspektiv ikke er nogen grundlæggende forskel på sådanne selskabelighedsformer og dem, hun fandt i *candoblés* rituelle sammenkomster. Hos Norbert Elias var kniv og gaffel, dragter og mode socialitetsteknologiske redskaber, og disse er heller ikke at se som væsensforskellige fra de mange remedier, der aktiveres i *candobléen*. Magien, offerritualer og selskabelighed er alle teknologier til dyrkelse og bekræftelse af socialiteten. Der er tale om socialt samvær for samværets egen skyld, der kræver teknologi, hvad enten der er tale om at ofre en ged sammenstykket med en række andre remedier eller gennemføre

et 100.000 kr.-bryllup med tilhørende gaveorgie – på vore breddegrader.

– jeg behøver næppe bruge megen plads på at sammenfatte, at *Scener for samvær* er en glimrende og overordentlig inspirerende bog, der burde være obligatorisk læsning for alle, der beskæftiger sig med kulturelle manifestationer, ritualer og performances anskuet i et socialitets- og materialitetsperspektiv. Herefter mangler jeg kun at oplyse om, at bortset fra Sjørlevs introduktion og afsluttende kapitel er alle bogens øvrige bidrag baseret på antropologiske specialearbejder, som Sjørlev stiftede bekendtskab med som vejleder eller eksaminator. Indsigter opnået i forbindelse med disse specialearbejder fik muligheden for at blive formidlet til en videre kreds via bogen her, men det siger også noget om, at der akkumuleres rigtig megen viden i vore dygtige studerendes specialer, som kunne fortjene en bedre skæbne end blot at ende i eksamensarkivet.

Allan Madsen
Sociologisk Institut
Københavns Universitet



Dan Gardner: Frygtens anatomi – hvorfor vi har så svært ved at vurdere risiko.

København: Nyt Nordisk Forlag/Arnold Busck 2009 (383 sider)

“Det eneste, vi har at frygte, er frygten selv”, konstaterede den amerikanske præsident Franklin D. Roosevelt i sin første tiltrædelsestale i kølvandet på Den Store Depression og på tærsklen til Anden Verdenskrigs begyndende gru. Det

er et citat, der for eftertiden har mejslet sig ind i erindringen som en tid, der var præget af en mangfoldighed af reelle farer og trusler mod menneskers liv og levned og menneskehedens fremtidsforhåbninger. Roosevelt henviste i sin tale til den unavngivne, irrationelle, kontrafaktiske og ofte uberettigede følelse af frygt, som fra tid til anden gnaver sig ind i selve samfundets knoglemarv, og som for en tid hensætter hele befolkninger i en knugende tilstand af kollektiv afmagt, ængstelse og frygt. Roosevelts tese var, at det er frygten selv, der generer sit eget momentum – og altså ikke nødvendigvis en reel kilde til frygt – og som derfor formår at paralisere både befolkning og beslutningstagere i en sådan grad, at frygten er selvforstærkende og går i selvsving.

Nu er både Den Store Depression og Anden Verdenskrig for de fleste af os efterhånden ved at være noget, vi forbinder med en fjern fortid, og som de nye generationer ofte ikke kender meget til. Imidlertid kender også de nye generationer til finanskrise, frygt og følelsen af, at der ikke er nogen, der kan kontrollere det, der udspiller sig i verden, frygten for meningsløs vold, bandekrig, brutale overfald og hjemmerøverier, international terrorisme, krige i mellemøsten, tsunamier, internetvira og globale sygdomspandemier osv. osv. Frygtens katalog er i disse år således fyldt godt op med gruvækkende scenarier og frygtindgydende kilder til, at mennesker overalt bør føle sig utrygge og usikre. Det interessante sociologiske spørgsmål er så, om denne frygt – som flere empiriske undersøgelser i årenes løb også dokumenterer lever i bedste velgående både i en dansk og international kontekst, også selvom frygt notorisk vanskeligt lader sig måle eller kvantificere – er berettiget.

I denne sammenhæng er den nye bog af Dan Gardner – canadisk jurist, historiker og journalist – med titlen *Frygtens anatomi* både interessant, fordi den giver en masse gode eksempler og perspektiver på frygten i nutidens samfund, samtidig med at den også er en bog, der i vid udstrækning gentager mange af de

grundpointer, som sociologer i efterhånden mange år har fremført i forhold til frygt som samfundsvidenskabeligt fænomen. Således skriver bogen sig ind i det, der med en bred samlebetegnelse kan kaldes for "frygtkulturdiskursen", som med tiden gradvist har fortrængt eller i det mindste suppleret den tidligere markante interesse for tesen om risikosamfundet. Frygtkulturen er således det 21. århundredes modsvar på eller forlængelse af det 20. århundredes risikosamfund, kunne man hævde, og adskillige bøger – af f.eks. Zygmunt Bauman, Frank Furedi, Barry Glassner, Kenneth Thompson, Brian Massumi, Iain Wilkinson, David Altheide, Philip Jenkins, Erich Goode og Nachman Ben-Yehuda – har det seneste halvandet årti sat frygtkulturdiskursen på den sociologiske dagsorden, også selvom tankegangen om frygt som social drivkraft eller samfundsmæssigt fænomen ingenlunde er ny, men mindst kan spores tilbage til både Sigmund Freud, George Orwell og W. H. Auden. Fælles for de fleste af disse bøger er netop, at de viser, hvorledes frygten er et socialt opløsningsmiddel, der truer med at fortære samfundets sammenhængskraft indefra, og hvorledes størsteparten af den frygt, der flourer og formidles i det kontemporære samfund, dybest set er irrationel og udtryk for paranoia og kollektivt hysteri, som understøttes af en lang række samfundsmæssige aktører eller stakeholders. Den største force ved Gardners nye bog er netop, at den – som den engelske titel og undertitel (*Risk: The Science and Politics of Fear*) indikerer – sætter sig på tværs af og kombinerer disse to diskurser og terminologier om frygt og risiko og trækker ligeligt på begge, således at vi får sat begge begreber i relief.

"Angst æder sjæle", skrev Heinrich Heine engang. At frygten er en følelse, der fra tid til anden overvælder og skaber ubehag hos det enkelte menneske er en kendt sag, men at den også på overordnet kulturelt og samfundsmæssigt plan er en vigtig faktor i mange sociale og politiske forhold er nok noget, vi sjældent tænker nærmere over. *Frygtens anatomi* tilbyder

her en tankevækkende samtidsdiagnose over, hvorledes vores samfund i perioder – der forekommer stadig hyppigere – lever i frygt for alskens ulykker, hvilket har vidtrækkende konsekvenser for vores socialitetsformer, ressourceanvendelse og ikke mindst vores opfattelse af verden. Som Gardner skriver:

Det er den stigende tilstedeværelse af irrationel frygt i alle lande i den vestlige verden, der får os til at træffe stadig mere tåbelige beslutninger i forbindelse med de risici, vi bliver udsat for hver dag (s. 14).

Gardner gør sig gennem bogen adskillige interessante iagttagelser. For det første at store dele af frygten er kontrafaktisk, fordi den faktisk er ubegrundet og bygger på kollektiv uvidenhed. For det andet pointen om og dokumentationen af, at vi aldrig har levet i så sikker og tryk en verden som nu. Frygten er derfor intet mindre end et paradoks. Som Gardner skriver:

Vi er de sundeste, mest velhavende og længst levende mennesker i historien. Og vi bliver mere og mere bange. Det er et af de store paradokser i vores tid (s. 18).

Det interessante svar, som Garner dog ikke ekspliciterer, er, at det måske *netop* er fordi, vi lever i så tryk og grundlæggende sikker en verden, hvor vi nu har så meget at miste (helbredet, et langt liv, materiel velstand mv.), at frygten sniger sig ind. For det tredje at der er bestemte aktører, der lever højt på ikke at minimere, men maksimere frygtfølelsen. Disse aktører identificerer Gardner – måske ikke synderligt originalt – som politikere, medier, bureaukrater og driftige forretningsfolk, der alle hver især kan tjene penge eller prestige på at opretholde et højt frygtniveau. Slutteligt at frygten opstår ud fra forskellige regler, som handler om den manipulerbare menneskelige evne til at opfatte risici – her omtaler Gardner bl.a.

”bekræftelsesreglen” og ”forankringsreglen”, der begge bevirker, at frygten forstærkes, og at det, der reelt ikke udgør en trussel, alligevel af mennesker opfattes som sådan.

Alle disse pointer, som både er vigtige og sikkert også rigtige, er dog ikke af ny dato, og som nævnt ovenfor har sociologer i de seneste årtier stået på tærne af hinanden for at konstatere disse forhold. Derfor er der måske ikke så meget nyt i Gardners bog på den front – det nye ligger i, at bogen så grundigt og med en mangfoldighed af eksempler forsøger at vise, at tesen om frygtkulturen også har en empirisk dokumenterbar side, som kan belyses gennem såvel statistik som eksempler fra dagspresse og andre og mangfoldige typer af kildemateriale. Derudover tilbyder Garner også en modvægt til frygten – som han skriver:

Vi er nødt til at være skeptiske, samle information, tænke nøje over den og drage vores egne konklusioner ... For at beskytte os selv imod irrationel frygt må vi vække hovedet og sætte det i arbejde. *Vi må lære at tænke os godt om* (s. 330-331).

Dette er naturligvis lettere sagt end gjort, og det er også tvivlsomt om det så reelt udgør en modvægt mod en medie-, politik og pengedrevet frygtkultur, men det er da en overvejelse værd.

Gardners grundpointe i *Frygtens anatomi* er, at det hele ikke er så galt, som vi ellers ofte forledes til at tro. Han afslutter derfor sin bog med en veldrejet salut eller bredside til frygtkulturspessimister og politiske eller økonomiske alarmister, der sætter frygtkulturen i relief:

Vores art har altid oplevet trusler mod pengene og livet, og det vil den altid vedblive med. Vi kan være sikre på, at fremtiden vil byde på tilbageslag, tragedier, ulykker og katastrofer. Men med forbehold for selve dommedag – den ultimative lavsandsynlighed/

højrisiko-begivenhed – vil vi ikke blive slået så langt tilbage, at vores tid holder op med at være det bedste tidspunkt at leve på. Vi vil ganske enkelt blive ved med at være de heldigste mennesker, der nogensinde har levet (s. 351).

Selvom mennesker, der spekulerer i ulykke, usikkerhed og frygt i denne tid har kronede dage, så er det overvejende sandsynligt, hvis vi anvender fortiden som historisk alen, at fremtiden ikke bliver så frygtelig endda. Her er der håb at finde i Gardners bog.

Overordnet set er *Frygtens anatomi* interessant læsning, fordi den er smækfyldt med tankevækkende og interessante eksempler fra alt fra "dræbertomater" til frygten for terrorisme og vold. Det er også en velskrevet bog, der får læseren med på argumentationen fra starten. Det er således en bog, der vækker ens appetit på at fordybe sig mere i frygten. Imidlertid mangler bogen teoretisk substans, og derfor er den nok mere journalistisk præget end sociologisk. Derudover er bogen ganske lang, og derfor sniger der sig en del gentagelse ind – bogen kunne med fordel have været forkortet og fokuseret en hel del, da 350 kompakte sider om det samme tema gerne skal vise noget udvikling og dynamik. En mindre fejl, som ikke desto mindre irriterer en del er, at forlaget på bogens ryg med store hvide bogstaver har stavet forfatternavnet forkert (Gardner i stedet for Gardner). Selvom det naturligvis er en svipser, så er det bare den slags, der helst ikke skal ske – særligt ikke på et så synligt sted på en bog. Dette skal dog ikke tage noget af læselysten fra en, og til alle dem – studerende som forskere – der ønsket at snuse til frygten, kan Gardners bog anbefales som et godt startsted, der så kan føre en videre til mere avanceret og mere sociologisk litteratur på feltet.

Michael Hviid Jacobsen

Institut for Sociologi, Socialt Arbejde og Organisation

Aalborg Universitet