

# in Situ

Archaeologica

Diskussion





---

## Diskussion: Den ontologiske vendingen i arkeologien

Ingen fremtid for en komparativ vitenskap?  
Kristine Orestad Sørgaard

I de siste årene har arkeologien og antropologien vært gjenstand for en «ontologisk vending». Vendingen har vært ledsaget av et skifte i perspektiv: Fokuset er flyttet vekk fra fortolkning og over til en diskusjon om hva virkeligheten er. I følge eksponentene for den ontologiske retningen er det meningsløst å snakke om virkeligheten som en kulturell *representasjon*, siden vi kun har tilgang til virkeligheten gjennom vår egen fortolkning. Virkeligheten eksisterer ikke i ufortolket form. Det finnes ingen «objektiv» natur som kan brukes som referanse når vi oversetter fra forhistoriske til nåtidige kontekster. Resultatet er at vi ofte tolker forhistorien på den vestlige vitenskapens premisser, i lys av vår egen verdensforståelse.

Enkelte arkeologer mener derfor at arkeologien bør gi opp målsettingen om å være en fortolkende og komparativ vitenskap. Det beste vi kan gjøre er å beskrive de ontologiske forskjellene mellom forhistoriske og nåtidige samfunn. Denne artikkelen advarer mot slike forsøk på å begrense arkeologien til et rent deskriptivt foretakende. Den argumenterer for at vi bør utvikle en ny type komparativ analyse som er inspirert av Eduardo Viveiro de Castros teorier om «perspektivisme».

## Introduksjon

Innenfor deler av skandinavisk og angelsaksisk arkeologi er det de partikulære perspektivene som dominerer. Vi ser en utvikling hvor brede, komparative perspektiv må vike for smalere, partikulære analyser. De store fortellingens tid er forbi, de lange linjene fanger ikke lenger arkeologenes interesse. Det er enkeltepisodene, de unike og historisk partikulære fortellingene, som tillegges vekt. Den partikularistiske retningen prioriterer endring fremfor kontinuitet, brudd fremfor sammenheng, forskjell fremfor likhet. Den unngår generaliserende teorier til fordel for lokale perspektiv og maner til forsiktighet i bruken av etnografiske analogier. Den nye ontologiske tilnærmingen skriver seg inn i denne tradisjonen. Retningen har som utgangspunkt at virkeligheten ikke kan gjøres rede for uten et perspektiv. Ulike tradisjoner står mot hverandre uten empiriske møtepunkt, noe som innebærer at vi ikke kan sammenligne fenomen i ulike kulturer med hverandre.

I denne artikkelen skal jeg se nærmere på den ontologiske vendingen, og på hva den betyr for studiet av andre kulturer. En åpenbar konsekvens er at vi må gi opp ambisjonen om at arkeologi skal være en fortolkende og komparativ vitenskap. I følge eksponenter for den ontologiske vendingen kan vi aldri forstå andre kulturer, deres tenkemåter og praksiser vil forbli paradoksale og motsetningsfylte i møtet med vestlig kultur. Spørsmålet jeg stiller i denne artikkelen er om de ontologiske grensene er så skarpe som det en kan få inntrykk av her. Historien viser tross alt at mennesker når gjennom til hverandre ved hjelp av argumenter, at nye teknologier får gjennomslag og at religiøse ideer sprer seg fra et område til et annet. Dette hadde ikke vært mulig hvis de ontologiske skillene mellom ulike samfunn var vanntette til en hver tid. Poenget mitt er ikke at slike forskjeller ikke finnes, men at man må vurdere kulturhistoriske kontekster individuelt, for å se om skillene eksisterer eller ikke. Ontologiske forskjeller kan ikke postuleres som et apriorisk faktum. De må påvises (eller avises) gjennom empiriske analyser.

Det er i denne sammenhengen at komparative undersøkelser kan vise seg å være et nyttig verktøy. Ved hjelp av komparative analyser kan man sammenligne ulike samfunn med hverandre for å avdekke forskjeller og likheter i samfunnenes underliggende ontologi. I denne artikkelen foreslår jeg at vi bør utvikle en komparativ metode som bygger på *perspektivisme*, en filosofi eller tenkning som assosieres med jeger-samler befolkninger i Amazonas og Sibir, og som er sentral for den ontologiske retningens

tenkning. Et viktig poeng i perspektivismen er at vi kan oppnå innsikt i virkeligheten ved å observere den fra ulike perspektiv, ulike posisjoner eller empiriske utgangspunkt. I artikkelen argumenterer jeg for at de ontologiske fenomenene som arkeologer studerer, og som vi ønsker innsikt i, bør utsettes for en tilsvarende perspektivfordreining: de bør betraktes fra ulike empiriske utgangspunkt.

Før jeg går videre med dette skal jeg diskutere årsakene til at vi har fått en ontologisk vending i arkeologien. Som det vil fremgå av de neste sidene, kan vendingen betraktes som en reaksjon mot en påstått motvilje i den tradisjonelle fortolkende arkeologien mot å ta andre kulturers forskjellighet («alterity») på alvor.

## Veien frem til ontologisk selvransakelse

Den ontologiske retningen er en videreutvikling av en partikularistisk og relativistisk trend, som har eksistert innenfor deler av det antropologiske og arkeologiske segmentet i flere tiår. Arkeologer og antropologer har nemlig lenge vært enige om at det ikke nytter å operere med enhetlige, ahistoriske beskrivelser av hva virkeligheten er. Dialogene man har hatt med ulike mennesker, under fjerne og nære himmelstrøk, i fortid og i nåtid, har vist at det finnes like mange beskrivelser av virkeligheten som det finnes stemmer. Disse stemmene, som snakker til oss fra markedene i Afrika, fra verkstedene i vikingtiden og fra landsbyene i Amazonas, har alle et krav om å bli hørt. De har sine egne historier, sine egne verdensanskuelser, versjoner av virkeligheten som utfordrer vårt eget verdenssyn.

Etter hvert som vestlige forskere har erkjent at det moderne industrialiserte levesettet ikke bare bringer med seg økt velstand og frihet for individet, men også miljødeleggelser og tap av biologisk og kulturelt mangfold, har andre kulturers levesett også kommet til å fremstå som bærekraftige alternativer til vår egen livsstil. Erkjennelsen av dette har påvirket oss i så stor grad at vi har begynt å tvile på oss selv og vårt eget verdenssyn. Vi har vært nødt til å spørre om vår virkelighetsforståelse og våre verdier er kulturelle konstruksjoner, like begrensede i sin geografiske og historiske utbredelse som andre menneskers fremmedartede kultur. Denne innsikten har banet veien for en rekke sivilisasjonskritiske prosjekter som utfordrer vestens definisjonsmakt og som retter et kritisk blikk mot fundamentet i vår egen kultur (ontologien).

Hoveddelen av denne kritikken retter seg mot den dualistiske verdensforståelsen, som har preget vestlig tenkning

siden Descartes og som gir legitimitet til ideen om at mennesket befinner seg i en privilegert subjektposisjon. Forestillingen om at subjektet har rett til å underlegge seg objektet bygger i følge den ontologiske retningen på en illusjon om at subjekt lar seg skille fra objekt, at natur lar seg skille fra kultur. Nyere vitenskapssosiologiske studier mener å ha vist at slike strenge kategoriinndelinger ikke holder vann; skillene mellom subjekt og objekt, kultur og natur er ikke så entydige som det kan virke som. Vi er omgitt av hybrider, ting som verken er kultur eller natur (genmodifisert mat, radiomerkede dyr etc.), og vi forholder oss til et vell av materielle aktører – gjenstander og strukturer som har agens og påvirkningskraft (Latour 1993, 2005, Olsen 2010).

I følge Latour og andre eksponenter for den ontologiske retningen, er det vestlige verdensbildet et selvbedrag: De kategoriske misforståelsene og eksotiske sammenblandingene vi fant hos de andre, de finner vi også hos oss selv. Det er ikke jegeren med sitt animistiske verdensbilde som har misforstått, som om det noensinne har vært galt å tilskrive dyr og ting agens. Det er det vestlige individet som har levd på en illusjon – en illusjon om at kultur lar seg skille fra natur, at subjekt lar seg skille fra objekt (som om dyrene ble skapt for vår skyld og naturen bare var staffasje for vår frie utfoldelse).

### Den ontologiske vendingen

I følge den ontologiske retningen er antropologiens og arkeologiens velmenende ønske om å likestille andre kulturers virkelighetsrepresentasjoner med vårt eget verdensbilde, forankret i denne illusjonen, ideen om at det finnes en uavhengig verden av harde fakta som det er opp til mennesker å fortolke. Verdensbildene våre er representasjoner av denne virkeligheten – «the really real, the true and authentic reality» (Latour 2007:13) – en virkelighet som det egentlig bare er vitenskapen som har tilgang til (siden vitenskapen beskriver virkeligheten ned til de minste detaljer; atomer, elektroner, protoner osv.). Siden vitenskapen i hovedsak har vært et vestlig prosjekt, kan man i følge den ontologiske retningen mistenke «tradisjonelle» forskere for å mene at den vestlige kulturen har litt bedre tilgang til virkeligheten enn andre:

..the incommensurability of other peoples' worlds with ours can only ever be understood at the level of «cultural» difference; their ontologies can only be more-or-less mistaken,

fragmentary and partial «representations' of our singular «ontology», synonymous with «nature»  
(Alberti & Marshall 2009:347).

I følge Henare, Holbraad og Wastell (2007) er det synet på den vestlige vitenskapen som er problemet – forestillingen om at én kultur (vår) representerer virkeligheten litt bedre, litt mer objektivt enn andre:

..if cultures render different appearances of reality, it follows that one of them is special and *better* than all of the others, namely the one that best *reflects* reality. And since science - the search for representations that reflect reality as transparently and faithfully as possible – happens to be a modern Western project, that special culture is, well, ours  
(Henare et al. 2007:11).

Hvis vi ønsker å ta kulturelle forskjeller på alvor, kan vi ikke snakke om virkeligheten som om den var en kulturell representasjon, som om det hele var et spørsmål om fortolkning, om hvem som fremstiller virkeligheten *rett*. Vi må vende oppmerksomheten mot ontologien, mot spørsmålet om hva virkeligheten er. Denne erkjennelsen markerer et veiskille i antropologien og arkeologien, et veiskille som Henare, Holbraad og Wastell (2007) har omtalt som et ontologisk gjennombrudd («the ontological breakthrough»). Etter den ontologiske vendingen kan vi ikke lenger ta virkeligheten for gitt. Vi kan ikke ha som utgangspunkt at det finnes en autentisk virkelighet (som vitenskapen har tilgang til) bak alle de tykke lagene med kultur (som andre kulturer ikke kan eller ønsker å skrelle vekk).

### Perspektivisme og naturalisme

Med dette har den ontologiske retningen åpnet for at det finnes mer enn én virkelighet. I det følgende avsnittet skal jeg beskrive to filosofiske posisjoner, naturalisme og perspektivisme, som ofte brukes som eksempel når man hevder at det finnes flere virkeligheter. Den vestlige naturalismen trenger ingen introduksjon for den som er trent innenfor en vestlig vitenskapelig diskurs. Perspektivismen er en filosofi eller tenkning som assosieres med urbefolkninger i Amazonas og Sibir, og som har blitt introdusert for et vestlig publikum gjennom arbeidene til den brasilianske sosialantropologen Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2004).

Perspektivismen snur opp ned på den vestlige naturalismen, som har som utgangspunkt at det finnes én natur,

som mennesker i ulike kulturer tolker forskjellig. I det naturalistiske perspektivet har alle mennesker et felles biologisk utgangspunkt (alle levende organismer består av arvestoffet DNA), selv om vi har ulike kulturelle skikker og tradisjoner. I perspektivismen er det motsatt. Naturen kommer i ulike versjoner (noen er født som mennesker, andre som planter eller dyr), mens kulturen er enhetlig og universell. Alle levende vesen har felles sjel, et felles menneskelig utgangspunkt:

If we conceive of humans as somehow composed of a cultural clothing that hides and controls an essential animal nature, Amazonians have it the other way around: animals have a human, sociocultural inner aspect that is «disguised» by an ostensibly bestial bodily form  
Viveiros de Castro 2004:465

Dyr og mennesker har en felles menneskelig sjel, til tross for at naturen har gitt oss ulike kroppslige fremtoninger (noen har fjær, andre har hud eller pels).

I perspektivismen er kroppen et vindu mot verden. Kroppen utgjør en helt spesiell og unik erfaringshorisont. Siden sjelen besitter så mange perspektiv, siden den har sete i så mange ulike kropp (kroppene til dyr, mennesker og planter), vil virkeligheten aldri fortone seg enhetlig (tolkningene refererer ikke til ett og samme objekt, slik tilfellet er i naturalismen). Mennesker ser seg selv som mennesker og dyr som dyr. Dyrene ser mennesker som dyr og seg selv som mennesker, de betrakter sin egen mat som menneskemat; «jaguars see blood as manioc beer, vultures see the maggots in rotting meat as grilled fish» (Viveiros de Castro 1998:470). Hvem er *egentlig* menneske? Hvem er *egentlig* dyr? Det er spørsmål som ikke kan besvares. I perspektivismen ligger virkeligheten i perspektivet (det som er blod for oss er øl for jaguaren, det som er blod for jaguaren er øl for oss).

Naturalismen og perspektivismen beskriver to ulike virkeligheter. I naturalismen finnes det én natur og multiple kulturer, som tolker naturen forskjellig. I perspektivismen finnes det én sjel, som ser ut på en variabel og sammensatt virkelighet. Vi står med andre ord ovenfor to ulike modeller:

Naturalisme: uninatur og multikultur

Perspektivisme: multinatur og unikultur

## Misforståelser og kontradiksjoner

I følge den ontologiske retningen vil mennesker som har et naturalistisk utgangspunkt aldri forstå mennesker som tilslutter seg perspektivisme, og vice versa. Fortolkning krever at vi har en felles opplevelse av hva virkeligheten er. Så lenge vi ikke kan grunne fortolkningen i en slik opplevelse, vil forsøkene på å tolke andre menneskers virkelighet føre til kategoriske misforståelser og analytiske kontradiksjoner. Vi vil tolke perspektivismen på den vestlige naturalismens premisser, i lys av vår egen verdensforståelse. Resultatet er at vi begår en rekke kategoriske overtramp, og at perspektivismen blir absurd. I vår verden er det meningsløst å snakke om øldrikkende jaguarer, og om dyr som ser verden med menneskelige øyne, for dyr og mennesker er ulike ting, dyr tilhører naturen, mens mennesker har sjel, det er bare mennesker som har et perspektiv, og som kan ha tanker og ideer om verden. Med den vestlige virkelighetsbeskrivelsen som rettesnor, blir perspektivismen et paradoks. Sannheten er imidlertid at perspektivismen aldri har vært et paradoks. Den har bare aldri gitt tilslutning til vår verdensforståelse.

Misforståelsene og kontradiksjonene som oppstår når vi forsøker å tolke perspektivisme på våre premisser, viser i følge Holbraad (2009b:433) at man ikke kan utføre en analyse av perspektivisme basert på naturalistiske antakelser. Så lenge vi tar utgangspunkt i den vestlige modellen når vi forsøker å tolke perspektivistiske og animistiske fenomen, vil det alltid finnes en grense for hva det er mulig å forstå:

... phenomena such as animism mark the limits of the conceptual repertoires we bring to them, which implies that the only way even to understand *what* these phenomena are, let alone explain why they might be so, is to *break out* of the circle of our conceptual repertoire.

Holbraad 2009b:433

Det er ikke perspektivismens feil at vi ikke er i stand til å beskrive perspektivisme som noe annet enn utlevde motsetninger og kategoriske paradokser, det er våre begrep som ikke strekker til. I stedet for å forklare bort fenomener vi ikke forstår ved å presse dem inn i våre egne analytiske kategorier (kultur/natur, subjekt/objekt osv.), bør vi bruke perspektivismen til å utfordre vår egen virkelighet:

Rather than dismiss informants' accounts as imaginative «interpretations» – elaborate metaphorical accounts of



a «reality» that is already given – anthropologists might instead seize on these engagements as opportunities from which novel theoretical understandings can emerge.

Henare et al. 2007:1

Fenomen som ikke gir mening i et vestlig perspektiv, kan gi opphav til nye måter å tenke virkelighet på. Et slikt standpunkt utfordrer synet på hva humanistisk forskning er, ettersom målet for forskningen ikke er forståelse og fortolkning, men forundring:

Such a starting-point neutralizes the question of «knowledge» at the outset, because meanings [...] no longer need to be excavated, illuminated, decoded and interpreted .

Henare et al. 2007:4

I følge den ontologiske retningen skal vi ikke spørre hva fremmede ritualer betyr, hva eksotiske gjenstander symboliserer, men akseptere andre kulturers forklaringer som sannhetsutsagn. Antropologi og arkeologi handler ikke om kultursammenligning og fortolkning, men om å utfordre vår egen virkelighet: «...anthropology is not about «how we think they think». It is about how we could learn to think, given what they say and do» (Holbraad 2009a:91).

## Dialoger med fortiden?

På mange måter er jeg enig i at arkeologiens største styrke ligger i fagets evne til å utfordre vår egen virkelighetsforståelse. Noe av det som er så fascinerende med fag som arkeologi og antropologi er at de utfordrer vedtatte sannheter og setter våre tatt-for-gitt-heter i perspektiv. Likevel er det noen sider ved det ontologiske kunnskapssynet som kan diskuteres. For eksempel kan det innvendes at man legger for mye vekt på ontologiske forskjeller, og i for liten grad har fokus på likheter og overlappende tendenser. Historien er full av eksempler på at mennesker i ulike kulturer forstår hverandre, og på at begrep som gir mening i en tradisjon ikke er meningsløse i en annen. Hvordan skal vi ellers forstå kritikken fra tidligere kolonier mot vestens utstrakte maktmisbruk? Eller argumentene fra urbefolkninger som har fått livsgrunnlaget ødelagt på grunn av vestens hensynsløse fremferd? Viser ikke disse eksemplene nettopp at det er mulig å nå gjennom til hverandre ved hjelp av argumenter?

Fowles påpeker at kritisk dialog alltid må ha en delt verden som utgangspunkt: «Every encounter – ethnographic, archaeological, or otherwise – exists within the

tangled circuitry of a shared world rather than as a spark that jumps across a gap between worlds» (Alberti et al. 2011:907). Et eksempel er Kogi-indianernes kamp for å redde verden fra en miljøkatastrofe:

..when the Kogi in northern Colombia offered their cosmological commentary to the BBC in the early 1990s, they did so to explicitly critique a Western ontology they felt was destroying a world that was not just Western but Kogi as well. It was the singularity of the earth that made the destructive industrialization of the West impossible to ignore, even for an allegedly isolated tribe hiding in its secluded mountain home. Of course, one could examine the ontological claims of the Kogi *mamas*, or priests, in an attempt to expose their autonomous logic and internal rationality; one could attempt to resolve their seemingly irrational claims that «the Mother» is at once the immanent physical earth as well as the intelligence or mind that created the world [...] But one would be completely missing the point if one ignored the fact that these claims simultaneously exist in dialogue with – and in creative opposition to – Western ontological claims.

Alberti et al. 2011:907

Dette er et viktig argument mot den ontologiske tilnærmingen. Kanskje er det ikke slik at vi deler en felles virkelighet, men det må finnes et rom for kritisk dialog og forståelse, ellers vil alle våre forsøk på å arbeide frem internasjonale avtaler og konvensjoner feies ut av historien som meningsløse, ontologiske feilskjær. Dialogaspektet, det at vi har mulighet til å forstå og kritisk vurdere hverandres argumenter, ja, til og med oppnå enighet og konsensus, selv om vi opererer innenfor adskilte ontologiske kontekster (ulike verdener om man vil), er en viktig del av virkeligheten.

## Teoretisk transformasjon

Historien viser etter min mening at mennesker kan bli enige og nå frem til hverandre med argumenter, men også at forskjellene mellom kulturer kan være så store at det oppstår brudd, misforståelser og kontradiksjoner. Det er nettopp på grunn av dette – at vi finner eksempler på både endring og kontinuitet, brudd og sammenheng, forskjell og likhet – at ontologi må gjøres til gjenstand for empiriske undersøkelser. Ontologiske forskjeller (og likheter) kan ikke påvises ved hjelp av teoretiske postulater, de må bekreftes eller avkreftes gjennom empiriske analyser. Det er i denne sammenhengen at komparative analyser kan vise seg å være et nyttig verktøy. Hvis vi anvender komparative

analyser på den riktige måten, kan de bidra med viktig kunnskap om fenomenene vi ønsker å få innsikt i.

I en artikkel fra 2007 viser Holbraad og Willerslev hvordan dette kan gjøres. De anvender en komparativ tilnærming som er inspirert av perspektivism (et bevis på at vestlig vitenskap og perspektivism ikke er så motsetningsfylte som man skulle tro?). Grunntanken er denne: Hva hvis empiri blir for teori det kroppen er for virkeligheten i perspektivismen? Hva hvis hensikten med brede, komparative perspektiv ikke er å teste en generell teori mot et antall empiriske tilfeller, men å se hvordan teorien tar seg ut fra ulike empiriske perspektiv?

In such a view, the virtue of cross-cultural comparison lies not in testing the robustness of a theory, but rather in showing how it can be, precisely, «stretched» – rendering a theory vulnerable to ethnographic differences with a view to transforming it.

Holbraad & Willerslev 2007:330

I så fall blir det opp til de arkeologiske og antropologiske undersøkelsene å se hvor langt en teori kan «strekkes». Hva kan de empiriske fenomenene fortelle oss om den forhistoriske virkeligheten? Hva kan empirien gjøre med teorien? Kan den bidra til nyansering, justering, eller teoretisk transformasjon?

Dette er en tilnærming som arbeider nedenfra og opp, med empirien for å *omskape* teorien:

This is a «hyper-empiricist» anthropology, in that ethnographic materials do not provide just «evidence» that may constrain its theorems, but rather constitute the very ground from which such theorems originate as intellectual extrapolations.

Holbraad & Willerslev 2007:330

En slik tilnærming utelukker ikke at lignende sosiokulturelle fenomen opptrer innenfor avgrensede ontologiske kontekster, men gjør undersøkelsen av dette til et empirisk prosjekt: Det er empirien, ikke teorien, som gir oss innsikt i de sosiokulturelle fenomenenes natur. Det er empirien som skal fortelle oss om dialogens mulighetsbetingelser, om kommunikasjonens premisser. Det må selvfølgelig presiseres at empiri alltid står i et vekselvirkende forhold til teori og teoretiske forutsetninger. Likevel står vi ikke fritt til å tolke materialet som vi selv ønsker. I den hyper-empiristiske, komparative arkeologien er det alltid empirien som leder vei.

## Innsiktsfulle tilnærminger til fortiden

Med et slikt grep har man muligens fjernet noen av innvendingene mot å tolke virkeligheten i et bredt, komparativt perspektiv. En god del av skepsisen mot komparative analyser skyldes frykt for at man skal redusere komplekse sosiale fenomen til noe som er enkelt og generaliserbart. Enkelte arkeologer synes å mene at komparative perspektiv bidrar til forenkling, mens partikulære analyser lar datamaterialet fremtre i hele sin komplekse egenart (se f.eks. Insoll 2004:68, 147). Dette er en slutning som kan forsvares dersom man sammenligner bruken av komparative perspektiv med forsøket på å formulere og teste lover. Hvis vi lar empirien lede vei i våre komparative analyser, faller dette argumentet. Empirien vil sørge for at det komparative perspektivet blir mer komplekst. Ved å la empirien berike teorien på denne måten, kan vi utvide vår forståelse av hva virkeligheten er. Komparative analyser kan være en kreativ og tankevekkende måte å oppnå ny innsikt på:

..juxtaposing phenomena bearing a cross-cultural resemblance can be a particularly thought-provoking, creative venture, which may potentially re-open new insights into the very issue of what constitutes the real.

Willerslev 2011:505

Selv om man anvender komparative perspektiv, betyr ikke det at man tilslutter seg et ideal om absolutt objektivitet, at man påberoper seg en endelig og objektiv sannhet. Tvert i mot, den hyper-empiristiske, komparative arkeologien erkjenner at man ikke kan observere verden fra et nøytralt ståsted. Vitenskapen er likevel ikke determinert av subjektive og sosiale faktorer. Vi er ikke så fastlåste i vår egen kontekst at arkeologien er dømt til å være et deskriptivt foretakende. Så lenge man erkjenner at vitenskapen er en sosial og kritisk prosess, at sannheten er åpen for revisjon, kan man nærme seg den andre gjennom en fortolkende og komparativ analyse uten at man bagatelliserer de ontologiske forskjellene mellom oss. Poenget med komparative analyser er ikke å beskrive virkeligheten objektivt, det er å belyse fenomener fra så mange sider som mulig. Ved å nærme seg den andre på denne måten, gjennom en åpen og kritisk komparativ analyse, tar man den andres forskjellighet på alvor; den komparative analysen er et forsøk på å forstå, fremfor å beskrive. En hyper-empiristisk komparativ arkeologi er mer interessert i den andres virkelighet enn i vår egen samtid:



In the last analysis the worth of social science is what it tells us about those under study, not just what it reveals about the social scientists.

Fay 1996:217

Kristine Orestad Sørgaard  
Arkeologisk museum  
Universitetet i Stavanger  
4036 Stavanger  
Norge  
E-mail: kristine.sorgaard@uis.no

## Litteratur

- Alberti, B, Fowles, S, Holbraad, M, Marshall, Y, Witmore, C (2011). "Worlds Otherwise": Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52.
- Alberti, B & Marshall, Y (2009). Animating Archeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies, *Cambridge Archaeological Journal* 19.
- Fay, B (1996). *Contemporary Philosophy of Social Science*, Oxford.
- Henare, A, Holbraad, M, Wastell, S (2007). Introduction: thinking through things. I Henare, A, Holbraad, M, Wastell, S (red.) *Thinking Through Things. Theorising artefacts ethnographically*, London.
- Holbraad, M (2009a). Ontography and Alterity. Defining Anthropological Truth, *Social Analysis* 53.
- Holbraad, M (2009b). Ontology, Ethnography, Archaeology: an Afterword on the Ontography of Things, *Cambridge Archeological Journal* 19.
- Holbraad, M & Willerslev, R (2007). Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia, *Inner Asia* 9.
- Insoll, T (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*, London.
- Latour, B (2007). The recall of modernity. Anthropological approaches, *Cultural Studies Review* 13.
- Latour, B (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, New York.
- Latour, B (1993). *We have never been modern*, New York.
- Olsen, B (2010). *In defense of things*, Lanham.
- Viveiros de Castro, E (1998). Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4.
- Viveiros de Castro, E (2004). Exchanging perspectives. The transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies, *Common Knowledge* 10.
- Willerslev, R (2011). Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17.

---

## Diskussion

Kommentarer till:  
Den ontologiske vendingen i arkeologien

---

Kommentar:  
Den ontologiske vending,  
drejning og fordrejning

*Perspektiver på perspektivisme  
i antropologi og arkæologi*

Tim Flohr Sørensen  
Københavns Universitet  
SAXO-Instituttet  
klq302@hum.ku.dk

De senere års fokus på ontologi i antropologien er begyndt at få mere omfattende konsekvenser for de måder, arkæologer forstår, fortolker og tilgår deres materiale på. Dette forhold er Kristine Orestad Sørgaards arti-

kel et udmærket eksempel på, og den rejser en række interessante spørgsmål og nødvendige udfordringer. Som udgangspunkt er jeg sympatisk indstillet over for Sørgaards overordnede argument om at arkæologien må tilegne sig et bedre komparativt udgangspunkt for at kunne forstå ligheder og forskelle i fortidens og nutidens samfund. Jeg er også enig i, at animisme, perspektivisme og andre ikke-kartesianske ontologier bibringer tiltrængte ny-orienteringer til arkæologiens forståelse af fortidens og samtidens verdener. Sørgaard afkræver arkæologien en mere reflekteret tilgang til sin *Anden* og dennes ontologiske verden og verdensbillede, og hun foreslår, at den ontologiske vending og perspektivismen

har noget særligt at tilbyde som led i et komparativt projekt.

Disse perspektiver er særdeles interessante, selvom man kan savne en eksemplificering i Sørgaard artikel i form af et egentligt case study, som kunne illustrere og teste de muligheder, som den ontologiske vending hævdes at give. Jeg mener imidlertid, at der er større problemer på spil i Sørgaards artikel, for hun tilsidesætter for mig at se nogle vigtige forhold, som er afgørende for den rækkevidde en ontologisk drejning kan have i arkæologien.

### At tage den Andens verden for pålydende

Antropologiens og arkæologiens forskellige forudsætninger for at beskrive og diskutere ontologiske verdener er nemlig ikke ens, og for mig at se har de uensartede metodiske og empiriske betingelser konsekvenser for ontologiske vendinger i fagene. For Sørgaard udgør perspektivismen en ontologisk model, som arkæologien kunne drage nytte af, men det står ikke helt klart præcist hvordan og med hvilke konsekvenser dette arbejde vil udfolde sig i en komparativ kontekst. Det er blandt i denne sammenhæng, at et illustrativt eksempel ville være formålstjeneligt, for ellers har jeg svært at se, hvordan perspektivismen i sig selv og ud fra det "hyper-empiriske" grundlag, som Sørgaard skitserer, er en ramme for et komparativt arbejde.

Hvis jeg har forstået det antropologiske materiale korrekt, så repræsenterer perspektivismen en særlig forståelse af verdens indretning – på samme måde som den kartesianske dualisme – og er dermed ikke en teoretisk model, der kan overføres uafhængig af kontekst. Perspektivismen er særligt udbredt i Amazonas og Nordøstasien (Hornborg 2006; Pedersen 2001; Viveiros de Castro 1998, 2004; Willerslev 2007; Willerslev og Ulturgasheva 2012; Århem 1996; se også Descola 2006), og repræsenterer en forståelse af verden, hvor alle væsener anskuer sig selv som mennesker, og betragter andre væsener som dyr, ånder eller besjælede genstande (Viveiros de Castro 1998: 470). Perspektivismen er en somatisk opfattelse af verden, og er ontologisk forankret i et kropsperspektiv: et væsens ontologiske status er betinget af det kropslige gestalt – som menneske, ånd, dyr, etcetera. Perspektivisme handler altså ikke blot om, hvorvidt dyr og genstande er besjælede, hvilket betegner et animistisk verdensbillede (Descola 1992, 1996; se også Brightman *et al.* 2012), men ydermere om, at det besjælede væsen ser verden gennem et subjektivt forankret perspektiv, hvor den somatiske gestalt er afgø-

rende for subjektets ontologiske status. Denne sontring står ikke særligt klart i Sørgaards artikel, og det bliver derfor vanskeligt at se, hvordan man kan overføre perspektivisme som grundlag for en komparativ analyse (med mindre den ene del af analysens empiriske grundlag tager udgangspunkt i et perspektivistisk funderet samfund).

Perspektivismen er i antropologien således en empirisk observation, der understreger vigtigheden af at kunne tage den indfødtes beskrivelse af verden for pålydende, for perspektivismen udfordrer den vanlige vestlige måde at anskue verden, som Sørgaard også korrekt beskriver. Men det er af samme grund også problematisk, når Sørgaard hævder – via Bruno Latour (1993) – at "det vestlige verdensbillede" og "naturalismen" er et "selvbedrag" og en "illusion", for hermed tilsidesætter man fuldstændigt den indfødte, moderne vesterlændings ontologi og forestillinger om verden. Det er klart at en vestlig, kartesiansk ontologi ikke skal projiceres på resten af verden, men hvis historiske eller etnografiske kilder fra det 20. århundredes Europa rummer vidnesbyrd om, at informanter erfarede et skel mellem kultur og natur eller mellem subjekt og objekt, så vil det også være arrogant og kolonialistisk at hævde, at de levede i et selvbedrag og en illusion. Hvis vi skal tage trobriandens udsagn om verden for pålydende, så må vi også anerkende de udsagn, vi møder i den vestlige modernitet. På denne måde kan man også sætte spørgsmålstegn ved, hvorvidt det latourske maksime er foreneligt med den ontologiske vending, forudsat vendingen drejer sig om at tage den indfødtes udsagn om verden for pålydende (Nielsen 2013).

I forlængelse heraf er det derfor også interessant at bemærke, at Sørgaard fremhæver – via Martin Holbraad (2009a) – at antropologi og arkæologi har til opgave at lære os (vesterlændinge) alternative måder at tænke gennem den Andens verden. På mange måder er det svært at se, at dette ikke er ensbetydende med at bruge den Andens fremmedhed som medium for at forstå os selv gennem en kulturel spejling. Og spørgsmålet er vel, om denne spejling er så forskellig fra det paradigme, som i årtier har været kritiseret som kolonialistisk og orientalistisk (fx Saïd 1978; Taussig 1993). Det er klart, at et blik på det fremmede *kan* give anledning til et opgør med kulturelt indgroede selvfølgeligheder, men jeg vil hævde, at det at via teoretiske perspektiver og en akademisk kritik før, under og efter empiriske observationer, at vi når til dette punkt (Nielsen 2002); jeg tvivler stærkt på, at vi kan nå dette punkt via empirien alene, som Sørgaard hævder.

## Ontologiske skel og dobbelte skel

Dette giver mig anledning til at udpege en anden udfordring for en arkæologisk adoption af den ontologiske vending, nemlig spørgsmålet om, hvordan vi oversætter eller overfører antropologiens metodiske virkemidler til en arkæologisk sammenhæng. For Martin Holbraad (2007) er den ontologiske vending ensbetydende med, at ting og begreber kan være ét: det pulver, som i en vestlig, videnskabelig diskurs ikke regnes for at have nogen iboende magt, er for hans cubanske informanter lig med magt. Det er ikke et symbol på magt, det er ikke en repræsentation af magt. Pulveret er magt – og ting og begreber er dermed ét og samme fænomen. Det vil sige, at antropologen ikke skal forsøge at oversætte eller afkode et udsagn, der ud fra et videnskabeligt, modernistisk synspunkt forekommer ulogisk, irrationelt eller forkert, til en rationel form.

Når den romersk-katolske kirkegænger således siger om hostien, at den rent faktisk bliver til Jesu kød og blod gennem transsubstantionen, så må vi tage dette udsagn for pålydende og forsøge at forstå, hvordan det, der for et øjeblik siden var brød og vin, nu er det guddommeliges fysiske nærvær, og ikke blot et symbolsk eller diskursivt ritual. Det er imidlertid klart, at antropologen står i en anden metodisk situation end arkæologen. Antropologen får adgang til et direkte verbalt formuleret udsagn om forholdet mellem brød, vin, kød og blod gennem sin feltmetode. En informant kan pege på alterkalkens indhold og sige "Dette er Jesu blod, og det er et ontologisk faktum". Arkæologiens informanter er sjældent helt så klare i målet, og de indtager i øvrigt en fundamentalt anderledes udsigelsesposition. Dette er ensbetydende med, at arkæologiens empiri må vendes og drejes – og måske fordrejes – før den overhovedet materialiserer sig som et ontologisk fænomen. Eller som Holbraad fremhæver: "things (including archaeological finds) do not carry their ontological status on their sleeve" (Holbraad 2009b: 437).

Dette afføder en central metode-teoretisk udfordring for arkæologiens mulighed for at forstå fortidige ontologier. Hvor antropologen kan opleve ontologisk skel mellem sin egen og informantens verden (se også Bille 2013; Højer 2013), må vi i arkæologien nok snarere tale om det 'dobbelte ontologiske skel'. Arkæologen skal ikke blot forholde sig til et muligt ontologisk skel mellem sin egen verden og fortidens menneskers verden, men skal også forholde sig til, hvad det fragmenterede og ufuldstændige arkæologiske materiale siger om fortidens menneskers verden. Der er altså tale om to mulige ontologiske skel:

først et skel mellem vores ontologi og det fragmenterede arkæologiske materiale, og dernæst et skel mellem det fragmenterede arkæologiske materiale og fortidens virkelighed. Lad mig give et simpelt eksempel: hvis vi vil vide noget om døde menneskers ontologiske status i mellemneolitikum, skal vi ikke blot forholde os til det mulige ontologiske skel, der kan være mellem vores (moderne, vestlige) og deres (mellemneolitiske) forestillinger om de døde; vi skal også tage stilling til forholdet mellem arkæologiske udgravningsteknikker, osteologiske analysemetoder, bevaringsforhold, teoretiske overvejelser om krop, død og begravelsespraksisser, komparativt etnografisk materiale og mellemneolitiske forestillinger om de døde (fx Ahlström 2009; Kaul 1992; Shanks og Tilley 1982; Sjögren 2010; Sørensen i tryk). I arkæologien er der med andre ord ingen direkte adgang til den Andens udsagn om tingene, og en arkæologisk forståelse af historiske eller forhistoriske ontologier er derfor til en hver tid betinget af empiriens beskaffenhed, teoretiske perspektiver, metode og andre fortolkningsafhængige faktorer.

Så hvis vendingen for antropologien er ensbetydende med, at etnografen må tage den Andens udsagn for pålydende, så må vendingen betyde for arkæologien, at vi skal tage *tingene* for pålydende, hvilket giver anledning til en række centrale udfordringer for faget. Hvornår er et arkæologisk materiale et 'udsagn'? Og hvilket udsagn kan et givent materiale siges at komme med? Er kravet om at tage ting og udsagn for pålydende ensbetydende med, at den historiske arkæologi må opgive sin kildekritik? Og hvordan forholder vi os til et fragmenteret eller dårligt bevaret datasæt, og til deciderede empiriske tomrum? Disse spørgsmål er i høj grad af metodisk karakter og man kan måske endda overveje, om forskningsmetode er det aspekt af den arkæologiske praksis, som først og fremmest lader sig udfordre af den ontologiske vending.

## Ontologiske flertydigheder og komparativ andethed

Det er ikke blot bevaringsforhold og metodiske udfordringer, som gør materialets udsagn svære at aflæse. Objekter indtager nemlig ikke nødvendigvis blot én en ontologisk stilling, men til tider mange og uklare stillinger, hvilket er et forhold arkæologien har svært ved at håndtere af empiriske og epistemologiske årsager. Tag igen eksemplet med den romersk-katolske nadver, hvor ét og samme materiale det ene øjeblik er brød og vin, men det næste øjeblik er

blevet til guddommeligt kød og blod. Den samme genstand skifter altså ontologisk status afhængig af kontekst, hvilket er et forhold, som arkæologien ville have uhyre svært ved at identificere ud fra empirien alene.

I nadveren kan informanten beskrive den ontologiske transformation af brød og vin i forholdsvis klare ord, og der foreligger i øvrigt en distinkt (om end kompleks) teologi om det materiale, der er involveret i ritualen. Men i andre sammenhænge vil informanter være meget mere uklare om deres forståelse af verdens indretning og de ontologiske positioner, som fænomenerne indtager. Sådanne ontologiske tvetydigheder og begrebsmæssig forvirring hos den Anden er et forhold, som antropologien kan forsøge at adressere og problematisere (fx Bille 2013; Højer 2013; Mol 2002), men så længe arkæologien arbejder med totalitære og reduktive koncepter som typologi, klassifikation og de store fortællingers lineære, kulturhistoriske periodiseringer, så vil der ikke være mulighed for at begrebsliggøre kontraintuitive, flydende, multiple eller uklare ontologier (men se f.eks. Alberti 2013; Alberti og Marshall 2009; Harris og Robb 2012; Sørensen 2013, Sørensen i tryk).

I denne sammenhæng mener jeg også, at Sørugaards behandling af den ontologiske vending rummer kimen til et nyt komparativt spor, men det forudsætter, at de elementer, der sammenlignes, ikke nødvendigvis skal respektere de konventionelle rammer for en komparativ analyse. Sørugaard argumenterer for, at vi skal lade empirien lede vejen i de komparative analyser. Jeg mener imidlertid, at den komparative analyse er i sig selv en teoretisk disposition, som forudsætter kritik i sin udvælgelse og udformning af det komparative datamateriale. Det teoretiske perspektiv må derfor være en uundgåelig del af det komparative arbejde, hvilket blandt andet skyldes at arkæologiske genstande og komplekser aldrig tilbyder sig som et objektivt og nøgternt datamateriale, og at materialet sjældent – eller aldrig – udtrykker konkrete udsagn om verden. Arkæologisk materiale vil altid være genstand for et teoretisk blik eller en fortolkningsproces, inden det bliver til et udsagn, – særligt i en verden hvor ontologi kan være multipel, heterogen, flygtig og tvetydig.

Hvis ontologier kan være multiple, midlertidige og uklare, så er det nødvendigt at definere en komparativ metodik, der kan sammenligne det usammenlignelige (Detienne 2008). Herigennem vil det være muligt at belyse både forskelle og ligheder i kulturelle fænomener, som Sørugaard også efterlyser, fordi man ikke er afhængig af

en foruddefineret dom om, at givne fænomener er ensartede, statiske og dermed sammenlignelige. Så i stedet for at sammenligne for eksempel to jæger-samler-samfunds kosmologier, vil det være muligt, relevant og nødvendigt at sammenligne for eksempel konvolutter i Mozambique og vejprojekter i Mongoliet i et forsøg på at belyse forholdet mellem fænomener som øjeblik og fremtid (Pedersen og Nielsen 2013).

Af samme grund tilslutter jeg mig derfor også Sørugaards ambition om at bruge det komparative greb til at belyse forskelle, men jeg hævder, at det er ved at sammenligne det usammenlignelige, at vi kan åbne for en dybere forståelse af forskelligheder. Hvis vi henfalder til sammenligninger af det sammenlignelige, er der en fare for, at vi reproducerer vi de kulturelle ontologier, som vi har skabt for tingene, menneskene og fænomenerne i fortiden. Der skal en langt mere radikal metodik til for at forstå andethed på tværs af arkæologiens dobbelte ontologiske skel. Denne metodik er afhængig af teoretiske overvejelser og betinget af teoretiske dispositioner, som betyder, at empirien alene ikke kan lede vejen.

Jeg anerkender altså Sørugaards ønske om en komparativ metode, som sætter os i stand til at tilgå en fortidig ontologi, og jeg tilslutter mig fuldt ud, at arkæologien skal blive bedre til at begrebsliggøre multiple og foranderlige ontologier, og jeg tvivler heller ikke på, at objekter og landskaber for nogle mennesker er eller var animerede (se f.eks. Sørensen 2013; Sørensen og Lumsden i tryk). Men jeg hævder, at arkæologien på ingen måde kan stille sig i den samme luksuriøse position som antropologien og blive 'hyper-empirisk', som Sørugaard foreslår, fordi det arkæologiske materiale ikke leverer egentlige udsagn. Jeg er enig i Sørugaards observation, at vi ikke kan iagttage verden fra et "nøytralt ståsted" og at "vitenskapen er en social og kritisk proces". Men jeg tager disse observationer som ensbetydende med, at arkæologien i sit blik på empirien altid må sætte sit teoriapparat og kritiske filter i første række, for ellers henfalder faget til en villet naiv forestilling om det arkæologiske materiales objektive renhed ud fra hvilken, viden om fortiden tilbyder sig selv.

### Arkæologiske narrativer

Slutteligt vil jeg anmærke, at en del af Sørugaards faghistoriske præmis for at efterlyse en komparativ og ontologisk baseret arkæologi er forfejlet. Sørugaard hævder, at den skandinaviske og angelsaksiske arkæologi er domineret



af partikulære perspektiver på fortidens samfund, hvilket umuliggør brede, komparative analyser: "De store fortællingens tid er forbi, de lange linjerne fanger ikke lenger arkeologenes interesse". Dette udsagn er ganske enkelt ikke korrekt, og det gentager en kliché som er blevet udbredt som kritik af den postprocessuelle arkæologi – og af senere tendenser – i alt for mange år.

Ian Hodder skrev *The Domestication of Europe* (1990), Christopher Tilley skrev *An Ethnography of the Neolithic* (1996) og Julian Thomas skrev *Understanding the Neolithic* (1999) blot for at nævne nogle få, klassiske eksempler på bredt-favnende, kontinentale eller overregionale tilgange til signifikante kulturhistoriske begivenheder, der udspillede sig over meget lange tidshorisonter. I samme periode og efterfølgende har Kristian Kristiansen udgivet toneangivende værker som *Europe Before History* (1998) og *Rise of Bronze Age Society* (2005), Christopher Prescott og Håkon Glørstad har udgivet *Becoming European* (2011) og Helle Vandkilde har udgivet *Culture and Change in Central European Prehistory 6th to 1st Millennium BC*, blot for at nævne nogle få bøger, og i tillæg kunne nævnes et væld af artikler og bogkapitler af ovenstående og mange andre forfattere.

At påstå at nyere arkæologi i Norden og Nordeuropa er domineret af partikulære og unikke historiske analyser, er med andre ord en forkert præmis for en ontologisk vending, en perspektivistisk tilgang og en efterlysning af en stærkere komparativ metode. Der er ingen grund til at have ondt af de store fortællinger – de lever i bedste velgående.

## Litteratur

- Ahlström, T (2009). *Underjordiska dödsriken: humanosteologiska studier av neolitiska kollektivgravar*, Göteborg, Göteborg Universitet.
- Alberti, B (2013). Cut, pinch and pierce: image as practice among the early formative La Candelaria, first millennium AD, northwest Argentina, I Danielsson, I-M, B, Fahlander, F & Sjöstrand, Y (red.) *Encountering Imagery: Materialities, Perceptions, Relations*, Stockholm, Stockholms universitet.
- Alberti, B & Marshall, Y (2009). Animating Archaeology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies, *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3).
- Bille, M (2013). Verdens uafklarethed, *Tidsskriftet Antropologi*, 67.
- Brightman, M, Grotti, V E, & Ulturgasheva, O (2012). Animism an Invisible Worlds: The Place of Non-humans in Indigeneous Ontologies, I Brightman, M, Grotti, V E & Ulturgasheva, O (red.) *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford.
- Descola, P (2006). Beyond Nature and Culture, *Proceedings of the British Academy*, 139.
- Descola, P (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice, I Descola, P & Pálsson, G (red.) *Nature and Society: Anthropological perspectives*, London.
- Descola, P (1992) Societies of Nature and the Nature of Society, I Kuper, A (red.) *Conceptualizing Society*, 107–126, London.
- Detienne, M (2008). *Comparing the Incomparable*, Stanford.
- Harris, O J T, & Robb, J (2012). Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History, *American Anthropologist*, 114(4).
- Holbraad, M (2009a). Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth, *Social Analysis*, 53(2).
- Holbraad, M (2009b). Ontology, Ethnography, Archaeology: an Afterword on the Ontography of Things, *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3).
- Holbraad, M (2007). The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana, again), I Henare, A, Holbraad, M & Wastell, S (red.) *Thinking Through Things: Theorising artefacts ethnographically*, London.
- Hornborg, A (2006). Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world, *Ethnos*, 71 (1).
- Højer, L (2013). Hvilke ting? Hvilke relationer? Hvilke verdener? *Tidsskriftet Antropologi*, 67.
- Kaul, F (1992). Ritualer med menneskeknogler i yngre stenalder, *Kuml*, 1991/92.
- Latour, B (1993). *We Have Never Been Modern*, New York.
- Mol, A (2002). *The Body Multiple: Ontology in medical practice*, Durham, NC, Duke University Press.
- Nielsen, M (2002). For en opløsning af alle selvfølgheder – et teoretisk bidrag til den kritiske analyse, *Tidsskriftet Antropologi*, 45.
- Nielsen, M (2013). Vi bebor mangfoldige verdener, *Tidsskriftet Antropologi*, 67.
- Pedersen, M A (2001). Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3).
- Pedersen, M A, & Nielsen, M (2013). Trans-temporal Hinges: Reflections on an Ethnographic Study of Chinese

- Infrastructural Projects in Mozambique and Mongolia, *Social Analysis*, 57(1).
- Saïd, E, W (1978). *Orientalism*, London.
- Shanks, M & Tilley, C (1982). Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication: A Reinterpretation of Neolithic Mortuary Practices, I Hodder, I (red.) *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge.
- Sjögren, K-G (2010). Anonymous Ancestors? The Tilley/Shanks hypothesis revisited, I Calado, D, Baldia, M & Boulanger, M (red.) *Monumental Questions: Prehistoric Megaliths, Mounds, and Enclosures*, Oxford.
- Sørensen, T F (i tryck). More Than a Feeling: Towards an archaeology of atmosphere, *Emotion, Space and Society*.
- Sørensen, T F (2013). We Have Never Been Latourian: Archaeological ethics and the posthuman condition, *Norwegian Archaeological Review*, 46(1).
- Sørensen, T F & Lumsden, S (i tryck). Hid in Death's Dateless Night: The lure of an uncanny landscape in Hittite Anatolia, I Fleisher, J & Norman, N (red.) *The Archaeology of Fear and Anxiety: Emotive States Materialized*, New York, Springer.
- Taussig, M (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, London, Routledge.
- Viveiros de Castro, E (2004). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies, *Common Knowledge*, 10(3).
- Viveiros de Castro, E (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3).
- Willerslev, R (2007). *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press.
- Willerslev, R & Ulturgasheva, O (2012). Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Persons among the Eveny and Chuckchi of North-eastern Siberia, I Brightman, M, Grotti, V E & Ulturgasheva, O (red.) *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford.
- Århem, K (1996). The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon, I Descola, P & Pålsson, G (red.) *Nature and Society: Anthropological perspectives*, London.

## Kommentar till Kristine Orestad Sørgaard: 'Den ontologiske vendingen i arkeologien'

Fredrik Fahlander  
Institutionen för arkeologi och antikens kultur  
Stockholms universitet  
Fredrik.fahlander@ark.su.se

Det är stimulerande att se att även andra aspekter av den 'materiella vändningen' (Eng. 'material/ontological turn') börjar diskuteras i nordisk arkeologi. De senaste åren har framförallt de teoretiskt intresserade arkeologerna diskuterat det materiellas roll som mer eller mindre aktiva komponenter i social strukturation och prövat mer symmetriska perspektiv. Det har dock visat sig problematiskt att lyfta fram en aspekt ur ett teoretiskt perspektiv utan att i tillräckligt hög grad uppmärksamma de grundpremiser den bygger på. I fråga om det materiellas betydelser blir exempelvis resultatet ganska olika om man enbart talar om materiell agens som komplement till en redan existerande ontologi (add materialities and stir) eller om man även får med sig den relationella ontologi som Latour och andra förespråkar. I det första fallet får ting agens, medan i det andra är agens som något som uppstår i relationer mellan materialiteter och människor. Till detta kan man även lägga en distinktion mellan en antropocentrisk och en icke-antropocentrisk utgångspunkt. Ett postprocessuellt perspektiv som utgår från hermeneutik går möjligen att förena med ett relationellt perspektiv men är ohjälpligt antropocentriskt med människans förståelse av världen som grundval. Distinktionen mellan kontextuella och relationella perspektiv innebär i sig ett epistemologiskt skifte i arkeologi och möjligen är det även ontologiskt i det att perspektivet förskjuts från den klassiska humanismens antropocentriska utgångspunkt.

En aspekt i det nya intresset för det materiella som Sørgaard ser som ett problem är att det i förlängningen skulle leda till att arkeologin blir rent deskriptivt. Jag känner dock inte igen mig i den beskrivningen. Det finns förvisso en liten minoritet av mer radikala objekt-centrerade forskare (kanske framförallt i Norge), men den absoluta majoriteten av skandinaviska och internationella arkeologer och antropologer inom det nymaterialistiska fältet skulle knappast känna sig tillfreds med att enbart systematisera och beskriva. Se exempelvis Back-Danielsson et al (2012) Watts (2013) och Alberti et al (2013). Om det är något som karakteriserar dessa volymer är det snarare inspiration av just Vivieros de Castros perspektivism. Den ontologiska/materiella vändningen är dock fortfarande i

en formeringsfas och det är svårt att tydligt definiera vad den de facto innebär och hur den skiljer sig från postprocessuella perspektiv.

Det nyfunna intresset för dessa frågor verkar ta sig lite olika uttryck inom olika discipliner. I vetenskapsteoretisk orienterade studier handlar det i mångt och mycket om att utveckla realistiska ingångar som motvikt mot den lingvistiska socialkonstruktivismens fokus på diskurs. Annemarie Mol (2002) har exempelvis diskuterat hur samma sjukdom tar sig olika reella uttryck beroende på var och med vad man mäter och studerar. Anemi kan exempelvis studeras på olika plan: genom patientens beskrivning och läkarens undersökning av synliga symptom, via laboratorieanalyser – anemi är låga hemoglobinvärden (jämförelse, statistik, normalitet), eller genom patofysiologi – om syregenomströmningen räcker för just denna individ. Dessa olika uttryck för anemi handlar enligt Mol inte om olika perspektiv på samma sak. Istället menar hon att varje metod bygger på sin egen specifika materiella verklighet.

I antropologi och etnografi har den ontologiska vändningen mer kommit att handla om perspektivism. Även här betonas det materiellas roller och multipla verkligheter, men en grundläggande tanke är att antropologer inte bör rationalisera den andres kultur efter en västerländsk världsuppfattning. Att tänka genom saker och ting (Henare et al 2007) är alltså inte främst en fråga om hur objekt kan ha agens eller inte, det ontologiska skiftet i antropologi handlar mer om att fokusera mer på vad olika objekt faktiskt kan vara utifrån en ontologi som inte bygger på en västerländsk uppdelning av natur och kultur (Palecek & Risjord 2013). Frågan handlar alltså inte om vad som är "rätt" i fråga om världens verkliga beskaffenhet. Som Sørgard skriver finns det utifrån detta perspektiv inte någon essentiell verklighet (den naturvetenskapliga) bakom olika lager av kultur.

Perspektivism lyfter här frågan om andra möjliga verkligheter än den moderna västerländska. Jag är dock inte säker på vilka konsekvenser en sådan vändning kan få i praktiken. I ett specialnummer av tidskriften *Critique of Anthropology* (Holbraad 2012) diskuterades detta under temat: är ontologi bara ett annat ord för kultur? Slutsatsen blev att det förvisso finns vissa skillnader mellan begreppen, men diskussionen avdramatiserar även till viss del det radikala i den förespråkade ontologiska vändningen. Det är uppenbart, att vi behöver vidga ramarna mer för att öppna för olika typer av materiella analyser, både i

samtiden och det förflutna, men jag är inte lika säker på att 'traditionella' arkeologer eller antropologer egentligen skulle ha underlåtit att ta sitt studieobjekts möjliga annorlundahet på allvar. Snarare tenderar perspektivistiskt inspirerade analyser inom arkeologi att reduceras till en analogi i raden av etnografiska jämförelser. Varför skulle en Sibirisk och Sydamerikansk ontologi vara mer relevant för tolkningen av alla förhistoriska perioder och platser? I exempelvis delar av stilla havets övärld finns andra ontologier där bilder (tatueringar och träsnideri) ses som förmedlare av skaparens magiska krafter eller där bilder inte enbart är representationer utan är något i sig själva (Gell 1993). Det finns en stor variation i hur vi anser världen vara beskaffad och en västerländsk naturkultur uppdelning måste inte nödvändigtvis vara helt fel. I vilket fall följer det ju inte automatiskt av resonemanget att ett animistiskt perspektiv är mer 'rätt'. Sørgard har en viktig poäng att ontologiska skillnader inte kan postuleras a priori och att de måste byggas på empirisk grund. Dock är det nog ofrånkomligt att ett arkeologiskt perspektiv är annorlunda mot ett antropologiskt i fråga om empirin. Det går ju annars utmärkt att diskutera materialitetens möjliga funktioner även utan analogier eller tillgång till informanter, men ett perspektivistiskt synsätt innebär trots allt ett kliv högre upp på Hawkes steg.

Rent formellt är perspektivism som ett sätt att peka på verklighetens mångfald mer substantiell än den gamla Frazerianska animismen (jfr Ramos 2012). I perspektivism kommer förvisso inspirationen ofta från småskaliga samhällen i Sydamerika och Sibirien, men själva grundidén är i sig inte etnografisk utan ontologiskt förankrad. Klassiska analogier om shamanism å andra sidan innebär ofta en direkt överföring från samtiden till förhistorien baserat på att bägge delar en annorlundahet (primitivism). En ytterligare skillnad är även att perspektivism, eller snarare tanken om verklighetens multiplicitet, öppnar upp för en betydligt bredare syn på förhistoriska världar långt utöver frågan om man ansåg att djur och död materia kunde vara besjälade och inte nödvändigtvis en motsatt kategori till det mänskliga. Det känns dock som en betydligt viktigare fråga för etnologi och antropologi som faktiskt studerar levande människor än för arkeologi. Hittills har lejonparten av renodlat arkeologiska studier trots allt trampat välkända stigar genom att diskutera besjälade ting, bilder och djur. Den arkeologiska tillämpningen är inte självklar eller övertygande. Ontologi kanske inte är ett annat ord för

kultur, men det finns en viss risk att perspektivism i vissa fall kan komma att bli just bara ett nytt ord för animism.

Behöver vi perspektivismen för att korsa gränser och föreställa oss andra världar? Man kan knappast besvara frågan filosofiskt då det ligger i begreppet självt att olika ontologier i princip är inkommensurabla. Dock bör man inte avskrika exempelvis animistiska föreställningar som en missuppfattning av verkligheten och tolka dem efter västerländska referensramar. Tanken om multipla verkligheter där djur och materia inte är kategoriskt avskilda från en specifik mänsklig sfär är något att ta på allvar och den kan berika vår egen världsbild och tolkningshorisont. Frågan är dock om vi inte till viss del redan gör detta. Kanske inte i all arkeologi, men är det verkligen så revolutionerande att ta andras världar på allvar? Det finns en distinktion i att på ett plan acceptera olika perspektiv (multikultur) och på ett annat att acceptera förekomsten av multipla verkligheter (multinatur). Med det sagt kan vi dock trots allt föreställa oss olika verkligheter där exempelvis öldrickande jaguarer är ett faktum. Det finns med andra ord en tendens i debatten att överdriva konsekvenserna av 'vändningen' – mycket skrik för lite ull.

Däremot är det ju viktigt att vi i tolkningen av förhistoriska spår behöver känna till och kunna pröva olika perspektiv för att alls kunna bedöma vad vi egentligen skall leta efter och analysera. Det finns en klar poäng i att låta sig inspireras till olika tolkningar av vad som ibland kan verka vara självklara objekt. För att ta ett praktiskt exempel kan en ristad båt från bronsåldern ses som en enkel avbildning (representation) av en verklig båt, eller något som symboliserar något annat. Från ett perspektivistiskt synsätt kan ju själva ristningen i sig vara något mer än bara en avbildning eller symbol; den kan exempelvis dela vissa mänskliga egenskaper som att tillerkännas en viss grad av liv och ses som besjälad. Liknande animistiska tolkningar finns det gott om i hållbildsforskningen vilka ofta bygger på analogier med Sibirisk shamanism. Det går dock ibland att stödja och identifiera en perspektivistisk hypotes empiriskt. I fallet med ristade båtar finns indikationer på att motiven inom vissa områden är mer eller mindre okränkbara och att man betonat dess sammanhållenheter genom att inte låta motivet gå utöver naturliga sprickor i berget och att nya motiv hellre ruckar på stil och form än att förstöra tidigare motiv (Fahlander 2013).

Sørgards (i följande Holbraad & Willerslev) tanke om att det perspektivistiska synsättet kan vara användbart för jämförande frågeställningar är intressant, men det är

oklart hur detta skall fungera i praktiken och på vilket sätt det skiljer sig från tidigare försök i komparativ tradition. Man får intrycket att Holbraad och Willerslev laborerar med en förenklad syn på teori och empiri. Det låter ju inte så revolutionerande att empiri kan förändra en teori. Det är i sammanhanget intressant att Sørgaard inledningsvis beskriver partikulära och småskaliga perspektiv som den dominerade utgångspunkten inom arkeologin. Även om jag själv gärna förespråkar ett nedifrån-och-upp perspektiv är detta påstående ett annat argument i Sørgards artikel jag inte känner igen mig i. Generellt sett brukar nog de flesta se partikularismen som en del av det postmoderna och att vi snarare står inför en återgång till stora perspektiv och generella historier (Andren 2009). En stor historia/berättelse är inte synonymt med ett generellt perspektiv, men de hänger samman. Generella historier verkar trots allt vara det som fått störst genomslag under de senaste åren, om inte annat i samband med ökande antal naturvetenskapliga analyser i arkeologi. Majoriteten av dna- och isotop-analyser behandlar generella teman och även om empirin ofta är på individnivå är det de stora frågorna om exempelvis migrationer och jordbrukets utveckling man försöker besvara.

Frågan om perspektiv och skala knyter även an till ytterligare en aspekt av det relationella perspektivet. Här finns inga givna verktyg eller metoder redo att applicera; det öppna komparativa perspektiv som Sørgard förespråkar övertygar inte om att just perspektivism skulle vitalisera komparativa och generaliserande perspektiv. Kanske det är det mer fruktbart att istället anamma ett relationellt perspektiv även på skala och rumslighet för att undvika att hamna i gamla fällor. För exempelvis Latour handlar det relationella perspektivet inte bara om att dekonstruera dikotomin natur - kultur. Han kritiserar även idén om en hierarkiskt ordnad rumslighet och att det skulle finnas olika skalor (mikro-makro) man kan studera fenomen utifrån. Istället förespråkar han och andra en 'flat ontologi' där exempelvis det lokala och det globala inte är separata nivåer utan att olika fenomen är relaterade och ingår i samband med varandra (2005:177). Enskilda ting och människor är alltså inte mer lokala eller påtagliga än normer, traditioner, och ideologier är globala och abstrakta (Latour 1993:120). En sådan utplaning av det sociala rummet förskjuter exempelvis begrepp som kontext och sammanhang som både arkeologer och antropologer använder för att definiera betydelsen av praxis och ting samt för att avgränsa studien i tid och rum. Istället



står meningen att finna i reella aktiva relationer mellan människor, djur och materialiteter. Perspektivismen kan kanske ses som en delvis fristående riktning inom antropologi, men relationerna till exempelvis Latours och andra vetenskapsociologer relationella perspektiv är uppenbara (Latour 2009). Är det då rimligt att bryta ut en del, exempelvis tanken om verklighetens multiplicitet, ur ett relationellt och icke-antropocentriskt ramverk? Ska man exempelvis ta tanken om flat ontologi på allvar borde man kanske hellre studera hur småskaliga samhällen av idag är intrasslade i processer vars relationer som kan sträcka sig långt utan för sin kontext (kultur). Ontologi kan nog innebära något annat än bara ett nytt ord för kultur och perspektivism har möjligheter att innebära något annat än animism, men för att övertyga om det krävs fler specifika analyser som verkligen påvisar en signifikant skillnad i tolkningen mellan perspektiven.

## Litteratur

- Alberti, B, Jones, A M & Pollard, J (2013). *Archaeology after Interpretation. Returning Materials to Archaeological Theory*, Walnut Creek, CA.
- Andrén, A (2009). De stora berättelsernas återkomst. I Artelius, T & Källén, A (red.), *Arkeologisk framtid*, Lund, Lund University.
- Back-Danielsson, I-M, Fahlander, F & Sjöstrand, Y (2012). *Encountering Imagery: Materialities, Perceptions, Relations*, Stockholm, Stockholms Universitet.
- Fahlander, F (2013). Articulating Relations: A Non-Representational View of Scandinavian Rock Art. I Alberti, B, Jones A M, and Pollard, J (red.) *Archaeology after Interpretation. Returning Materials to Archaeological Theory*, Walnut Creek, CA.
- Gell, A (1993). *Wrapping in images. tattooing in Polynesia*, Oxford.
- Henare, A, Holbraad, M & Wastell, S (2007). *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London.
- Holbraad, M (2010). Ontology Is Just another Word for Culture: Against the Motion (2), *Critique of Anthropology* 30(2).
- Latour, B (2009). *Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?*, *Anthropology today* 25(2).
- Latour, B (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, Oxford.
- Mol, A (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Durham, NC.
- Palecek, M & Risjord, M (2013). Relativism and the Ontological Turn within Anthropology, *Philosophy of the Social Sciences* 43.
- Ramos, A R (2012). The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41.
- Watts, C (2013). *Relational archaeologies. humans, animals, things*, Abingdon, Oxon.

---

## Kommentarer på "Den ontologiska vendingen i arkeologien. Ingen framtid för en komparativ vitenskap?" av Kristine Orestad Sørgaard

Ing-Marie Back Danielsson  
Institutionen för arkeologi och antik historia  
Uppsala universitet  
Ing-Marie.Back.Danielsson@arkeologi.uu.se

### Introduktion

Kristine Orestad Sørgaard vill diskutera det som hon beskriver som "Den ontologiska vendingen i arkeologien", och argumenterar för en ny typ av analys, en komparativ sådan som inspirerats av Viveiro de Castros perspektivism. Sammanfattningsvis instämmer jag huvudsakligen i det som jag har uppfattat vara författarens argument, men jag har problem med att förstå dem till fullo samt problem med hur dessa förs. Det är viktigt att inom arkeologi föra diskussioner om teori och tolkningsprocesser så som Kristine Orestad Sørgaard gör, och särskilt spännande och angeläget är det, enligt min mening, att tala om den inom arkeologi under senare år mer vanliga referensen till ontologirelationer (t.ex. Ingold 2010) och perspektivism (från Viveiro de Castro 1998; 2004). Men, för att kunna föra akademiska samtal och diskussioner är det viktigt att de åsikter – och här även svepande generaliseringar – som förs fram av en skribent är vetenskapligt underbyggda. Med detta avser jag att det som påstås vara beskrivande för disciplinen, eller för det ontologiska skiftet inom arkeologi för den delen, kan beläggas. Detta kan göras genom att referera till flera forskare som har tyckt så som författaren hävdar att "många" eller "en del" arkeologer gör, eller till andra arkeologiska arbeten som faktiskt har analyserat det som producerats inom disciplinen. Detta saknas i Orestad Sørgaards artikel och jag kommer därför här endast att ta upp några teman i Kristines arbete som intresserat mig särskilt.

## Vägen fram till ontologisk självrannsakan

Författaren menar att det är genom att möta andra kulturer med andra levnadssätt – underförstått mer i samklang med naturen – som det västerländska samhället kommit till insikt om att dess livsstil inte är bra för biologisk och kulturell mångfald. Jag tycker att denna beskrivning är alldeles för förenklad, och att den heller inte allena räcker för att förklara det som författaren valt att kalla ontologisk självrannsakan. I studier av andra än västerländska samhällen har det visat sig att dessa inte alls bara kan kopplas till exempelvis biologisk och kulturell mångfald. Utrotning av både människor, djur, plantor och ting har förkommit från stenålder och framåt i tid.

Det bör också framgå av texten att det västerländska tanke sättet inte på något sätt är homogent, så som antyds i texten. Tvärtom, det kan även vara (är!) motsägelsefullt, icke-stringent och innehålla flera historier.

## Komparation – en jämförande metod

Kristine Orestad Sørgaard säger:

Enkelte arkeologer mener derfor at arkeologien bør gi opp målsettingen om å være en fortolkende og komparativ vitenskap. Det beste vi kan gjøre er å beskrive de ontologiske forskjellene mellom forhistoriske og nåtidige samfunn. Denne artikkelen advarer mot slike forsøk på å begrense arkeologien til et rent deskriptivt foretakende.

Jag tolkar Kristines text som att hon menar att en del arkeologer (oklart vilka) anser att arkeologin bör ge upp sina tidigare målsättningar, vilka inkluderade att erbjuda tolkningar och komparativ vetenskap. Istället säger hon att samma arkeologer (igen, vilka?) menar att kraft bör läggas på att beskriva ontologiska skillnader mellan förhistoriska och nutida samhällen. Detta anser författaren begränsar arkeologin, och vidare att det innebär ett erbjudande av beskrivningar – inga tolkningar. Jag menar att «beskrive de ontologiske forskjellene mellom forhistoriske og nåtidige samfunn» de facto innebär ett användande av en komparativ metod, något som författaren anser inte ingår i det ontologiska skiftet. Det blir här alltså en självmotsägelse. Frågan kan förstås ställas vilken slags komparativ vetenskap som avses, vilket inte är helt klart utifrån artikeln. En möjlig definition lyder:

Den komparativa metoden innebär att man jämför

företeelser för att därigenom kunna dra slutsatser om samband i olika avseenden.

Stjernquist 1983, s. 187.

Frågan är om inte den komparativa metodens resultat därmed i sig innebär ett deskriptivt företagande, något som författaren varnade för kan vara begränsande för arkeologin, och som hörandes till det ontologiska skiftet.

Den vetenskapliga disciplinen arkeologi brukar generellt sägas ha fötts under 1800-talet. Detta är emellertid en sanning med modifikation. Istället hade ämnet, tillsammans med andra discipliner såsom exempelvis folk-livsforskning, ett alldeles särskilt tilläggsepitet, nämligen ordet "jämförande". Vid Sveriges universitet bedrevs och producerades det skrifter och anföranden inte i ämnet arkeologi, utan i "Nordisk och jämförande fornkunskap". Själva metoden, att jämföra, ingick således per automatik i ämnets namn.

Det är viktigt att poängtera att komparationen som vetenskaplig metod var framtagen inom naturvetenskapen. Generellt anses Sven Nilsson (1787–1883), professor i naturallära eller zoologi, vara den som överförde metoden till fornkunskapen (Stjernquist 1983: 191; jfr dock Nicklasson 2011: 161). Genom att jämföra skallformer hos inuiter och samer (av Nilsson benämnda eskimåer och lappar) med förhistoriska kranier och däremellan finna likheter samt understryka likheter i deras materiella kultur, exempelvis gånggrifter och igloos, men också verktyg, menade Nilsson att dessa folk var Nordens urinvånare. Själva jämförelsen användes således framför allt som ett sätt för att finna ursprung och även för att hitta arketyper, en metod som byggde på evolutionismens teorier (Bringéus 2000). I samma anda upprättades olika typer av atlaser, som skulle kartlägga olika företeelser och fenomen. Senare forskning visade dock att Nilssons metodik inte höll och även att den byggde på ett utomordentligt svagt empiriskt underlag (Nicklasson 2011: 173). Samtidigt har dock metoden som sådan alltjämt varit viktig inom arkeologi och den har exempelvis möjliggjort upprättandet av relativa kronologier. Jag vill hävda att den komparativa metoden inom arkeologi, tvärtemot Kristine Orestad Sørgaards farhågor, fått en rejäl skjuts framåt nyligen. Riksbankens jubileumsfond tilldelade under hösten år 2013 ut över trettio miljoner kronor till Arkeologiska forskningslaboratoriet vid Stockholms universitet för programmet "Atlas över förhistoriska människors genom i Sverige". Riksbankens Jubileumsfonds verkställande direktör, Göran Blomqvist, konstaterar:



–Vi ser hur humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning allt oftare tangerar naturvetenskapen...[och] årets program är exempel på hur vi stödjer denna utveckling  
 Pressrelease Riksbankens Jubileumsfond 2013

Från den enorma tidsrymden mellan mesolitikum och yngsta järnålder/medeltid, kommer tjugofem personers hela genomen att sekvenseras. Programmets resultat, som även inkluderar DNA-studier (oklart i vilken omfattning) av fyrahundra individer, kommer att sammanfattas i en atlas som enligt uppgift skall visa den demografiska förhistorien i Sverige. Hur denna atlas kommer att *tolkas* och användas torde i dagsläget vara okänt.

Komparation som metod tror jag generellt är svår att undvara inom arkeologi, som ju gärna gör jämförelser mellan olika förhållanden och olika perioder. Det är värt att poängtera att ett sådant vanligt begrepp som variation faktiskt är utkomsten av en jämförelse (Wolf-Knuts 2000).

Medan jag sympatiserar med författarens förslag, att använda Holbraad & Willerslevs (2007) hyper-empiristiska antropologi, har jag svårt att se hur denna inte är en del i just det ontologiska skiftet, som författaren verkar ha invändningar emot. Detta skifte är även mer omfattande och komplext, än författarens text låter läsaren ana. Jag saknar en diskussion om, och referenser till, en mängd arbeten som mer rättvisande kan belysa de många facetter och den flerdimensionella bakgrund som ingår i det som kan kallas det ontologiska och betydelsen av att tänka i termer av icke-representation. Det handlar till exempel om hur studier av materiella symboler inte tar hänsyn till ett föremåls faktiska material och signifikans (t.ex. Jones 2004), att mening inte definieras av en kontext, utan istället produceras av en uppsättning relationer (t.ex. Jones 2007), att olika materiella uttryck förhåller sig till olika ontologier (t.ex. Alberti & Bray 2009; Alberti et al. 2011) och vidare att en föränderlig och flytande syn på artefakter möjliggörs genom att beakta kompositions- och aggregerade processer (Pollard 2005; 2008). Dessa insikter går vidare hand i hand med en ökad betoning på arkeologiska analyser som belyser betydelsen av hur material ingick i, och formade, nya slags relationer under förhistorien (Conneller 2011), men också en ökad betoning på analyser av hur exempelvis bilder inte främst skall förstås som representationer utan mer i termer av deras visuella makt och hur de interagerar med en betraktare (t.ex. Cochrane 2005; 2008; 2009; Jones 2006). Dessa olika forskningsinsatser visar alla på betydelsen av att förstå förhistoriska föremål i relationella termer – inte

som symboler – utan som en uppsättning relationer som utgör människors förståelse av världen (Alberti, Jones & Pollard 2013).

---

## Svar til kommentarer

Kristine Orestad Sørgaard  
 Arkeologisk museum  
 Universitetet i Stavanger  
 4036 Stavanger  
 Norge  
 E-mail: kristine.sorgaard@uis.no

På en ironisk måte har artikkelen min blitt en illustrasjon på problemstillingen den tar opp til diskusjon, nemlig: Er det mulig å komme frem til samstemte beskrivelser av virkeligheten? Etter å ha lest kommentarene til mine kritikere er jeg i tvil: Den arkeologiske virkeligheten er tydeligvis ikke en enhetlig ting. La meg først presisere at jeg er enig i at generelle perspektiv har fått en slags renessanse innenfor arkeologien, vel og merke innenfor arkeologiske fagmiljø som beskjeftiger seg med naturvitenskap (om disse driver med komparativ arkeologi er en annen sak). At det finnes en slik «generaliserende» trend var bakgrunnen for mitt innledende forbehold; jeg skrev at partikulære perspektiv dominerer innenfor «deler av skandinavisk og angelsaksisk arkeologi», ikke i arkeologien som helhet.

Tim Flohr Sørensen trekker frem Christopher Prescotts og Håkon Glørstads *Becoming European* (2012) som et eksempel på at store fortellinger «lever i beste velgående». Dette er interessant, for jeg ser denne publikasjonen som et tegn på det motsatte, nemlig at store fortellinger må argumentere for sin relevans:

Although we do not generally deny the value of in-depth analysis in a small scale perspective – one scale does not rule out the validity of another – in most cases it is fertile with an analytical focus on an area and setting sufficiently large to grasp the important structure in question.

2012: 5

Jeg har vanskelig for å se at et slikt utsagn kan tas til inntekt for at generelle perspektiv har befestet sin posisjon. For meg virker det som om forfatterne ser seg nødt til å argumentere for at generelle perspektiv også kan ha forskningsmessig relevans. I sitt forsvar for en heterogen, historisk analyse («multi-level perspective»), kommer

Prescott og Glørstad dessuten med en tilstandsvurdering som til forveksling ligner min egen:

In this fashion a basis for genuine historical narrative arises, and we avoid the common archaeological exercise of unlevelled description of patterns (in contemporary archaeology with a preference for local and regional scales and a labeling of phenomena instead of explanation.

2012: 7, min kursiv

At det er så opplagt at det er de generelle perspektivene som dominerer (og at mitt premiss for å etterlyse en komparativ arkeologi dermed er feil), er jeg altså ikke så sikker på. Det er i alle fall klart at det finnes ulike meninger om akkurat den saken.

Det er for øvrig et spørsmål hva som skal til for at en tilnærming skal kunne kalles komparativ. Sørensen nevner Ian Hodders *The Domestication of Europe* (1990), Christopher Tilley's *An Ethnography of the Neolithic* (1996) og Julian Thomas' *Understanding the Neolithic* (1999) som eksempler på brede, over-regionale verk som dekker lange tidshorisonter. Men selv om man forsøker å dekke en lang tidshorisonter behøver man ikke å ha tilsluttet seg et komparativt perspektiv. Fredrik Fahlander er inne på dette: «En stor historie/berättelse är inte synonymt med ett generellt perspektiv ... ». Ing-Mari Back Danielsson mener på sin side at komparative metoder står sterkere enn på lenge i svensk arkeologi, og påpeker i den sammenheng at Riksbankens jubileumsfond har tildelt over 30 millioner til et prosjekt som skal kartlegge forhistoriske menneskers DNA. Man bør selvfølgelig unngå å dra for bastante slutninger om forhistoriske samfunn basert på studier av DNA. Problemet med slike analyser er imidlertid ikke at de er «komparative» (hvis de i det hele tatt er det; en analyse er ikke nødvendigvis komparativ bare fordi den støtter seg på naturvitenskapelige data), problemet er at man ofte ikke lar arkeologisk og etnografisk forskning informere analysen av data (se f.eks. Larsson 2012).

Før man diskuterer hvilket perspektiv som dominerer i den arkeologiske kunnskapsproduksjonen, bør man altså være enige om kriteriene for hva en komparativ analyse er. Det å anvende naturvitenskapelige data eller å beskrive hendelsesforløp over lange tidsrom, er etter min mening ikke tilstrekkelig for at en analyse skal kunne kalles «komparativ». Diskusjonen om det er de partikulære eller komparative perspektivene som dominerer er likevel ikke så interessant. Artikkelen argumenter nettopp for at slike dikotomier (historie – struktur, mikro – makro)

ikke kan betraktes som utelukkende størrelser. Historie er, som jeg skrev, *både* endring og kontinuitet, brudd og sammenheng, forskjell og likhet. Det er på grunn av dette at ontologi må gjøres til et empirisk prosjekt. Ontologiske forskjeller kan ikke postuleres som et apriorisk faktum. De må påvises (eller avvises) gjennom empiriske analyser.

Dette krever imidlertid en bevegelsesfrihet som jeg savner i Danielssons tekst. En vanlig innvending mot komparative analyser er at de ikke anerkjenner sosiale fenomens sammensatte og komplekse egenart. Også Danielsson bruker denne argumentasjonsform. Hun mener f.eks. at min påstand om at den ontologiske selvransakelsen har bakgrunn i møtet med andre kulturer er forenklet. Det er riktig at den ontologiske vendingen har flere årsaker og det er selvfølgelig også slik at den vestlige kulturens selvskapte utfordringer selv inspirerte til kritiske selvransakelser. Likevel kan man ikke underkjenne at etnografien i betydelig grad har bidratt til oppmerksomhet rundt de begrensningene som ligger i en dualistisk ontologi. Selv Bruno Latour, som vi vel kan regne som den ontologiske retningens opphavsmann, er nøye med å påpeke at det er en nær sammenheng mellom erfaringene som etnografene brakte hjem og utviklingen av en relasjonell ontologi (se f.eks. Latour 2007).

Danielsson har også rett i at det ikke bare er den vestlige kulturen som har utradert sitt eget ressursgrunnlag. Den vestlige kulturen skiller seg imidlertid fra andre kulturer gjennom sitt instrumentelle natursyn. I tilfeller hvor ikke-vestlige samfunn har utradert naturgrunnlaget, er det som regel helt andre årsaker som ligger til grunn (se f.eks. Mieth and Bork 2005). For øvrig er det godt dokumentert at tradisjonelle kulturer ofte har et levesett som er «i pakt med naturen» (se f.eks. Berkes 2012) – et levesett som bl. a. UNESCO ønsker å bevare: «Today, there is a grave risk that much indigenous knowledge is being lost and, along with it, valuable knowledge about ways of living sustainably» ([http://www.unesco.org/education/tlsf/mods/theme\\_c/mod11.html](http://www.unesco.org/education/tlsf/mods/theme_c/mod11.html)). Det er også verdt å minne om at det er den holistiske tenkningen og den erfaringsbaserte kunnskapen om naturmiljøer som gjør at forskere i økende grad benytter seg av TEK (Traditional Ecological Knowledge) i forvaltningen av verdens naturressurser.

Å si at tradisjonelle kulturer har et mer bærekraftig levesett enn industrialiserte samfunn, kan knapt kalles kontroversielt. Dette skyldes selvfølgelig ikke at mennesker i tradisjonelle kulturer er mer altruistiske

enn mennesker i industrialiserte samfunn. Derimot er det mye som tyder på at ulikheter i synet på naturen har med grunnleggende forskjeller i kosmologi å gjøre. Akkurat denne påstanden, at det er en sammenheng mellom kosmologi og menneske-miljø relasjoner, har blitt møtt med økende interesse fra forskningsmiljøene den siste tiden (se f. eks. Hedlund-de Witt 2012). Ut fra måten Danielsson argumenterer på, kan man få inntrykk av at det ikke er interessant for arkeologer å undersøke om slike sammenhenger eksisterer.

Jeg mener at dette er et eksempel på en problemstilling som arkeologien bør være opptatt av, og at faget har empiriske forutsetninger for å uttale seg om hva det er som gjør at kosmologier og menneske-miljø relasjoner holdes konstante over tid. I denne sammenhengen har Sørensen noen relevante innvendinger. Han mener at arkeologisk empiri har noen særlige begrensninger som gjør at den ikke umiddelbart materialiserer seg som et ontologisk fenomen. I arkeologien er det ingen direkte adgang til den Andens utsagn om tingene. En arkeologisk forståelse av forhistoriske ontologier er derfor «til en hver tid betinget af empiriens beskaffenhed, teoretiske perspektiver, metode og andre fortolkningsafhængige faktorer».

Jeg er ikke uenig i dette poenget, og jeg tok til en viss grad høyde for innvendingen med en presisering om at «empiri alltid står i et vekselvirkende forhold til teori og teoretiske forutsetninger». Likevel er det en del nyanser som skiller våre syn. Sørensen spør om når det arkeologiske materialet er et ontologisk utsagn. Til det spørsmålet tror jeg ikke det finnes enkle svar. I noen tilfeller er vi nok nødt til å innse at informasjonsverdien i et arkeologisk materiale er begrenset. Materialet kan være i dårlig forfatning, men like ofte er det forhold knyttet til innsamling og databearbeiding som setter begrensninger for hvilke tolkningsmuligheter vi har (ufullstendig dokumentasjon, feilkatalogisering etc.). Slike utfordringer er imidlertid ikke unike for arkeologien. Dårlige datasett, svake forskningsdesign, statistiske feilslutninger etc., er en vanlig utfordring i vitenskapen. Det er ingen data, verken i samfunnsvitenskapen eller i naturvitenskapen, som snakker av seg selv. Det er med andre ord «via teoretiske perspektiver og en akademisk kritikk før, under og etter empiriske observationer» at data får mening, ikke bare i arkeologien, men i vitenskapen generelt.

Betyr dette at data er determinert av teori og teoretiske forutsetninger, tause utenfor den tolkningsmessige konteksten som de inngår i? Både ja og nei. Tolkningen

av arkeologiske kilder er selvsagt påvirket av strømninger i vår egen samtid, av de spørsmålene som til en hver tid opptar oss i forskningen. Derfor søker vi gjerne i kildene etter andre ting nå enn vi gjorde for noen tiår siden (vi leter kanskje etter informasjon som kan fortelle oss om tingenes påvirkningskraft eller om menneskers og dyrs plass i en større, kosmisk sammenheng). Arkeologisk materiale er en dyp kilde, den inneholder flere lag med informasjon. Teorier gjør oss i stand til å avdekke mer av denne informasjonen, men det er empirien som setter begrensninger for våre tolkninger. Sørensen har rett i at empirien må dreies for å ha mening, men det gjelder all empiri, ikke bare den arkeologiske. Det er ingen grunn til at ikke arkeologisk empiri skal kunne materialisere seg som en ontologisk kilde, på samme måte som den Andens utsagn, gitt at de bevaringsmessige og kildekritiske forholdene tillater det.

La meg illustrere dette med et eksempel. Vi har ganske god støtte i det arkeologiske materialet for påstanden om at jernalderens tankeunivers ikke var strukturert rundt de dikotomiene som er gjeldende i moderne samfunn, f.eks. den vi trekker opp mellom mennesker og dyr. I dyreornamentikken og ikonografien fra folkevandringstid til vikingtiden finnes det utallige figurer hvor kroppsdeler fra mennesker og dyr kombineres, hvor mennesker fremstilles som om de var dyr eller i dyreforkledning (se Hedeager 2011: 61–80, Kristoffersen 2010 for eksempler). Slike figurer viser at man aktivt har bearbeidet de ontologiske relasjonene mellom mennesker og dyr. Antakeligvis står vi også ovenfor et tankeunivers hvor forskjellene mellom mennesker og dyr tolkes på helt andre måter enn i dag, og hvor andre dualismer var fremtredende – dualismer som vi ikke kjenner fra vår egen tid. Det er f.eks. mye som tyder på at ville dyr kan ha hatt en egen status og at de okkuperte en egen ontologisk nisje (dette kan i så fall forklare hvorfor domestiserte dyr alltid er fraværende i denne kunsten). Disse eksemplene viser at tolkninger ikke nødvendigvis er overstyrt av teorier, og at arkeologisk empiri kan materialisere seg som ontologiske utsagn.

Jeg er med andre ord uenig med Sørensen i at arkeologisk materiale «sjældent – eller aldrig – udtrykker konkrete utsagn om verden». Det er i det hele tatt uklart for meg hvilken rolle empirien kan ha hvis det er slik at den til en hver tid er fordreiet og overstyrt av våre teoretiske meningsregimer. Vil ikke konsekvensen være at empirien slutter å være virksom? Er ikke løsningen i stedet å anerkjenne at tolkninger er avhengig av teorier, men samtidig

åpne for at empirien kan yte motstand? Kanskje bør man også nedjustere forventningene om hva empirien skal bidra med, og erstatte tradisjonelle begrep som «testing» og «prøving» med andre formuleringer som tar inn over seg teoriens begrensning. Jeg har i den forbindelse foreslått begrepet «strekking»: En strikk som strekkes for langt vil bryte. Det samme gjelder teorier. Dette begrepet forutsetter at empirien kan levere selvstendige ontologiske utsagn, men åpner for at kulturelle kontekster kan være så særegne og partikulære at kulturspesifikke fenomener ikke kan forstås i lys av hverandre.

Jeg er i den forbindelse enig med Sørensen i at vi trenger en komparativ metode som muliggjør sammenligninger av det usammenlignelige. I artikkelen henviser til (*Transtemporal Hinges* av Morten A. Pedersen og Morten Nielsen) fungerer kultur- og kontekstspesifikke fenomener (bruk av konvolutter og anlegning av veier) som bindemiddel («heuristiske grep») for å tenke rundt temporalitet og sosiale relasjoner i kulturelt sett adskilte kontekster (Mongolia og Mosambik). En komparativ metode må imidlertid gi oss noe mer enn en dypere forståelse for forskjellighet. Den må også rette søkelyset mot de teknologiene som under varierte historiske betingelser sørger for at ideer spres og at tradisjoner holdes ved like.

Jeg er ikke sikker på at en komparativ metode som også interesserer seg for samlende og konserverende teknologier, er uforenelig med Fahlanders «flate ontologi», som problematiserer begrepene «kontekst» og «sammenheng» og som ser ulike analytiske skalaer som inngripende i hverandre. Jeg er f.eks. helt enig med Fahlander når han sier at meningen finnes i de «reella aktive relationer mellom människor, djur och materialiteter». Det er nettopp slike relasjoner, som kan ha stabiliserende og konserverende virkninger, en komparativ tilnærming må være opptatt av. Det at småskala-samfunn inngår i relasjoner som strekker seg langt utenfor sin kulturelle kontekst, viser – som Fahlander påpeker – at analytiske enheter som «kontekst» og «sammenheng» med fordel kan problematiseres. Jeg deler også Fahlanders avventende holdning til perspektivismen som teori; tiden vil vise om ontologi bare er «ett nytt ord for kultur och perspektivism har möjligheter att innebära något annat än animism». Det finnes imidlertid enkelte overbevisende eksempler på at perspektivismen kan tilby arkeologien et nytt tolkningsrom (se f.eks. Willerslevs (2011) tolkning av 'The Dancing Sorcerer' fra Les Trois Frères-hulen i Frankrike).

I denne artikkelen har jeg imidlertid fokusert på de epistemologiske aspektene ved det ontologiske skiftet – aspekter som ikke har vært viet den samme oppmerksomheten i arkeologi som i antropologi. Det er grunnen til at Danielsson ikke finner referanser til andre arbeider som «kan belyst de mange facetter och den flerdimensionella bakgrund som ingår i det som kan kallas det ontologiska». Det finnes allerede et stort antall arkeologiske publikasjoner som presenterer materialteoretiske perspektiver og tingteori. Formålet med denne artikkelen har vært å diskutere de kunnskapsteoretiske konsekvensene av det ontologiske skiftet – konsekvenser vi ikke har full oversikt over ennå, siden den ontologiske retningen fortsatt er i støpeskjeen. Den inneholder derfor en rekke kontroverser og paradokser, og det er det som gjør det mulig for meg å være positiv til Holbraad & Willerslevs artikkel (2007), selv om den, som Danielsson påpeker, inngår i det ontologiske skiftet «... som författaren verkar ha invändingar emot».

De ontologiske retningene er likevel samstemte i synet om at den vestlige ontologien bare er en av flere, og at det ikke eksisterer noe skille mellom virkelighet og representasjon. Konsekvensene av et slikt syn – at verden ikke eksisterer uavhengig av våre tanker om den – kan synes radikale for mange. Det største problemet er imidlertid ikke at verden ikke eksisterer som *Ding an Sich*, men at våre muligheter for interkulturell kommunikasjon synes å være begrenset. I følge de ontologiske retningene er mennesket så bundet av sin egen ontologi at dialogen er umulig. Dette gjør at den ontologiske retningen mer fremstår som en meta-ontologi enn som den kritiske, selvreflekterende tilnærmingen den ofte presenteres som:

Holbraad and others use the word 'ontology' precisely because of the connotations of 'reality' and 'being' it brings with it; yet they neglect to acknowledge that insisting on the 'reality' of multiple worlds commits you to a meta-ontology in which such worlds exist.

Heywood 2012:146

Meta-ontologier må imidlertid møtes med de samme kravene som gjelder ellers i vitenskapen; de må prøves mot forhold i virkeligheten (eller strekkes, slik denne artikkelen tar til orde for). I alle fall i empiriske disipliner som arkeologi og antropologi. Ontologien kan ikke overlates til filosofien alene – noe eksponentene for den ontologiske retningen også er enige i. Pedersen (2012) er for eksempel kritisk til de som mener at ontologi



... is better left to the philosophers to deal with (as if philosophers were especially well equipped to address «big» questions about the reality of things, leaving the «smaller» question of how different people see and know these things to anthropologists and other mortals.

Problemet oppstår når man sier en ting og gjør noe helt annet, og det skjer når man bygger argumentasjonen på en filosofisk antakelse om at kulturer er grunnleggende forskjellige fra hverandre. Denne artikkelen argumenterer for at forskning på ontologi må ta utgangspunkt i arkeologiske kilder. Man kan ikke ta for gitt at ontologiske fenomener er begrenset av tid og rom, det må være opp til kildene selv å avgjøre utstrekningen på, og varigheten til de fenomenene vi ønsker å undersøke. Det forutsetter imidlertid at kildematerialet er i stand til å levere ontologisk utsagn. Jeg ser imidlertid ikke at det er noe ved det arkeologiske materialet som sådan, som gjør at kildekritikk er mer påtrengende i arkeologi enn i andre fagdisipliner. Det finnes både god og dårlig empiri, i arkeologi som i vitenskapen generelt.

Takk til Siv Kristoffersen, Håkan Petersson og Mads Ravn for konstruktive innspill og kommentarer.

## Litteratur

- Berkes, F (2012). *Sacred ecology*, New York.
- Hedeager, L (2011). *Iron Age Myth and Materiality*, Hoboken.
- Hedlund-de Witt, A (2012). Exploring worldviews and their relationships to sustainable lifestyles: Towards a new conceptual and methodological approach, *Ecological Economics* 84(0).
- Heywood, P (2012). Anthropology and What There Is: Reflections on 'Ontology', *Cambridge Anthropology* 30(1).
- Kristoffersen, S (2010). Half beast–half man: hybrid figures in animal art, *World Archaeology* 42(2).
- Larsson, Å (2012). *Genetik och källkritik – respons och motrespons* (Elektronisk) <http://tingotankar.blogspot.no/2012/04/genetik-och-kallkritik-respons-och.html>, datum 2014-05-07.
- Latour, B (2007). The recall of modernity. Anthropological approaches, *Cultural Studies Review* 13(1).
- Mieth, A og Bork, H R (2005). History, origin and extent of soil erosion on Easter Island (Rapa Nui), *CATENA* 63(2–3).
- Pedersen, MA (2012). Common nonsense: a review of certain recent reviews of the "ontological turn", *Anthropology of this Century* (5), (Elektronisk) [http://aotcpres.com/articles/common\\_nonsense/](http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/), datum 2014-05-07.
- Prescott, C og Glørstad, H (2012). *Becoming European: the transformation of third millennium northern and western Europe*, Oxford.
- UNESCO, *Indigenous knowledge & sustainability* (Elektronisk) [http://www.unesco.org/education/tlsf/mods/theme\\_c/mod11.html](http://www.unesco.org/education/tlsf/mods/theme_c/mod11.html), datum 2014-05-07.
- Willerslev, R (2011). Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17.







