

Hvad er antropologisk psykologi

Journal of Anthropological Psychology

No. 9, 2001

Department of Psychology

University of Aarhus

Abstract

Gennem tværkulturelle, komparative og eksperimentelle analyser af offerets, gavens og mødets psykologi, vises det, hvordan den menneskelige socialitet grundlæggende reguleres af en gensidighedsformel, som nøje fastlægger et "Noget for Noget", som det naturlige udvekslings- og bytteforhold mennesker imellem, hvis der overhovedet skal være et samfund. Man må give for at få, og af dette offer følger alt senere, lyder den hellige formel.

Denne formels nødvendighed og funktionalitet skyldes ikke mindst, at det menneskelige møde grundet vor konstitution altid vil være et ambivalens spændingsfelt. Vi er nemlig ikke bare sociale; men også territoriale og hierarkiske væsener, der igennem vor sociale interaktioner naturligt etablerer hierarkier og udkæmper statuskampe. Og det er ikke mindst disse sider af vor natur som offerets gestus og gensidighedens formel skal dæmme op for og pacificere som det bolværk indenfor hvilket mødet mellem socialt afhængige væsener, som også er hierarkiske og territoriale, kan finde sted og reguleres.

Henrik Høgh-Olesen

Psykologisk Institut, Aarhus Universitet

Offeret, gaven og mødet – brudstykker af socialitetens historie

Prolog

”Hvad er antropologisk psykologi?” lyder spørgsmålet.

Vi har været omkring det før, i de officielle forskningsplaner fra Psykologisk Institut, såvel som i egne udgivelser, og i herværende skrift har mine to medredaktører allerede forklaret sig udførligt i deres artikler.

Jeg kan så nu parafasere det allerede sagte, og med nye ord fortælle den samme historie om igen, eller med nidkærhed praktisere den lille forskels narcissisme, for selvfølgelig er vi ikke enige om alt. Men da ingen af disse alternativer forekommer mig særligt attraktive, vil jeg i stedet gøre noget tredje: Nemlig fatte mig i korthed ved simpelthen at fastslå, at den antropologiske psykologi i min udgave beskæftiger sig med *det menneskelige arts væsens grundformer*, og dernæst uddybe dette udsagn konkret ved at undersøge nogle bestemte af slagsen.

Mod slutningen kan vi så atter knytte nogle metabetragtninger til det skrevne; men for nuværende starter vi *in medias res*.

Offerets symbol

Det for alvor særegne ved mennesket er dets religiøse væsen.

Som den eneste skabning praktiserer vor art komplekse symbolske livs-udtryk som, *kunst, kult og rite*, og det fra første færd.

Denne konstatering er umiddelbart betragtet en rimelig nøgtern registrering, som enhver kan bekræfte, og i næste øjeblik en kendsgerning så svimlende, at man knap nok ved, hvor man skal ende og begynde.

For hvad er det egentlig, vi med *religio* trækker frem, binder sammen, hæver op og helliggør i et rum for sig så ladet med kraft, at vi selv synker i knæ, og kun kan nærme os dette særlige i ritualets og symbolets form?

I det helliggjorte er noget særligt kraftfyldt blevet fremhævet og sat på form og spil. Et aspekt af den menneskelige væren har fået en tyk streg under sig, og er blevet omgivet med udråbs- og advarselstegn, og vil man vide mere om det menneskelige arts væsen, synes disse universelle understregninger – artens spontane markeringer, kunne man sige – derfor at være et godt sted at begynde en undersøgelse.

En af de allerhelligste handlinger vi overhovedet har, er offerets ritual. Offeret er samtidig en centralstruktur i al religiøs praksis verden over, og der kan iagttages forbløffende

mytologiske paralleller og rituelle overensstemmelser mellem offertankerne i de forskellige religioner (Eliade 1995, Campbell 1988).

I *sacrificet* (af *sacer* = hellig og *ficer* = at gøre) finder vi efter min mening en nøgle til forståelse af det for vor art allerhelligste. Det centrale er imidlertid ikke, hvad vi ofrer; men selve offerhandlingens *symbol*. Og at forstå dette symbol er samtidig at forstå, hvad det er vi med offeret universelt gør helligt, så lad os prøve at se nærmere på det.

Jøde- og kristendommen er om nogen offerreligioner kulminerende i det nye Testamente med Guds ofring af sin egen søn, og sønnens selvopofrelse for at vi kan få evigt liv, og gennem disse passionsbilleder opfordres vi igen til *”imitatio kristi”* – at ofre os selv for andre og om nødvendigt tilsidesætte egne behov for det primære: *At give, for senere at kunne få!*

Kristendommen funderer sig her på den universelle forestilling om det *”primale offer”*, som vi kender fra andre langt ældre religioner verden over. Grundtanken er her, at en urfigur eller gud ofres, og fra dennes lemmer og kropsvæsker dannes alt værende¹. *Offeret er således selve grundlaget for det værende, og alt givet kommer af denne første gave!*

Til opretholdelse af kosmos gentages dette uoffer dernæst rituel i periodisk tilbagevendende ceremonier af de forskellige religioner. Hos mayaerne og aztekerne afkom dette blodofre, når det primale offers livgivende virkninger, skulle genaktiveres. I kristendommen finder noget tilsvarende sted om end symbolsk i nadverritualet, hvor vi tilbagevendende drikker blodet og fortærer kroppen af den ofrede gud, og herved både gentager uofferet, og samtidig mindes om offerets grundregel: *Man må give for siden at kunne få.*

Offeret er således verden over en gave, som i sig selv bærer håbet om, at guden herved kan forpligtes til at gengælde. *”Do ut des”* som det hedder i romerretten, eller *”Dadāmi se, Dehi me”* som Veda’erne formulerer det samme princip: *”Jeg giver dig, for at du siden skal give mig!”*

Dette er offersymbolens hellige formel, men hvorfor er denne maksime os så hellig?

Det er den, fordi den er grundlaget for al menneskelig samfærdsel, og dermed den grundform som hele den menneskelige socialitet bygger på, vil jeg hævde, og i det følgende skal jeg forsøge at underbygge synspunktet.

Offeret er ikke noget, der primært relaterer sig til relationen *menneske – gud*. Offeret er os tværtimod helligt, fordi det symbolsk fastholder, hvad der er primært for *menneske-menneske* relationen, og dermed et billede på det naturlige udvekslings-, bytte- og gensidighedsforhold der

nødvendigvis må herske mellem mennesker, hvis der overhovedet skal være et samfund! "*Quid pro quo*" eller "*Noget for noget*" som vi siger. Du må give for at få, og af dette offer følger alt senere, lyder den hellige formel.

Dette er *socialitetens grundform*, og den grundform der er gældende mennesker imellem, bringer mennesket naturligvis også ind i forholdet til guderne i forsøg på at etablere gensidighed og samspil her.

Det der karakteriserer en grundform, udover dens universalitet, er imidlertid, at den ligeledes fungerer som *organiserende princip* for en række beslægtede livs- og adfærdsformer, og således grundlægger, hvad man kunne betegne som et *register* af overensstemmende livs- og handlemønstreⁱⁱ. Hvis offerets formel udtrykker en grundform, må dette princip derfor ligeledes kunne findes indenfor en lang række andre livsområder end de snævert religiøse, og det kan det da også.

Yngelplejens og kærlighedens områder er oplagte steder at påpege, her finder offerets gestus dagligt sted. Ved det helt lille barn er offeret selvfølgelig udelukkende ensidigt; men allerede fra det andet leveår begynder de grundlæggende bytteforholds "*Noget for noget*" så småt at vinde indpas. "*Far vil du ikke nok*" spørger barnet. "*Jo, men så skal du også*" svares det, og sådan grundlægges et samfund.

Men vi er slet ikke nødsaget til at finde bekræftelsen i den slags spektakulære hovedområder. Offerets formel gennemstrømmer socialiteten som sådan, og derfor finder man offerets gestus overalt, fra de mest centrale til de mest perifere, "bevidstløse" og ritualiserede af vores udvekslinger, som vi skal se.

Gavens bånd

"Der findes ingen pligt mere ufravigelig end den at gengælde en venlighed", siger Cicero og tilføjer, "Alle mennesker mistror, den som glemmer en velgerning". Hvis et menneske giver noget – materielt eller immaterielt – til en anden, må denne før eller siden gengælde dette. Sådan er reglen, forventningen eller koden om man vil, universelt. Modtagelsen af en gave, en invitation, en høflighed eller en hjælp forpligter, og pligten er gengældelse. Gengældelsen kan dernæst sætte nye udvekslinger i gang, ved som ordet siger, at give den anden gæld igen.

Becker (1956) taler således om mennesket som en "*Homo Reciprocus*", og mener, at gengældelsens gensidighedsregel er den basale etik bag enhver samfunds dannelse. Eller som G. Simmel (1950 p. 387) formulerede det: "*All contracts among men rest on the schema of giving and returning the equivalence*".

Reciprocitetsnormen er således en af et antal "*princielle komponenter*", som kan genfindes i alle værdi- og moralsystemer verden over (Gouldner 1960), og bag kravet om gengældelse ligger der ligeledes budet om "*ikke at skade, den der har hjulpet en*", hvilket ikke mindst gør sig gældende i den periode, hvor gaven endnu ikke er gengældt, og hvor modtageren derfor forventes at vise sin taknemmelighed ved i det mindste at holde fred med giveren.

En gave er således aldrig for alvor *fri* eller *gratis*. Den indgår i et komplekst mellemmenneskeligt gensidighedssystem, hvis grundregel er gengældelsens "noget for noget", og hvor såvel giver som modtagers ære, respekt og gensidige forbindelser overfor hinanden er på spil.

Eller som "*Havamal digtet*" fra den nordiske Edda formulerer det:

"Man må være en ven for ens ven. Og give gave for gave (...). De gaver du giver må være lig dem du modtog (...). Gniere frygter altid gaver (...). En given gave forventer altid én tilbage".

I Marcel Mauss' klassiske "*Essai sur le Don*" fra 1925 finder man en udførlig fremstilling af gavens socialpsykologi, baseret på analyser af klassiske tekster og kultursociologiske studier af naturfolk verden over.

Verden over udveksles der rituelt gaver ved eksistentielle skæringspunkter som fødsel, død, sygdom, datters pubertet, omskæring, bryllup og ved afslutning af større handler, og disse gaver skal som alle gaver modtages og gengældes, hvis ikke de sociale bånd partnerne imellem skal beskadiges.

Udover disse mere ceremonielle gaveudvekslinger så synes også hverdagens almindelige udvekslinger af ting og tjenester, hos de naturfolk som Mauss har undersøgt i Polynesien, Melanesien, Siberien, Alaska og Canada, at være underlagt de samme regler. Alt hvad man modtager, uanset under hvilken form, videregives, med mindre individet ikke kan undvære det modtagne. Og det kan udmærket ske, at den ting man selv bortgav ved dagens begyndelse, kommer én i hænde på ny ved dagens afslutning, efter at have vandret blandt stammens forskellige medlemmer. Men da har gaven også opfyldt sit formål: At dele stammens ressourcer og samtidig vedligeholde de *alliancebånd* der gør sig gældende stammens medlemmer i mellem.

I disse folks egen forståelse indeholder gaven en kraft eller "*mana*", som må behandles varsomt. Giveren har indlagt en del af sin ånd i gaven, og derfor skal den både accepteres og gengældes, ellers risikerer man, at denne ånd vender sig imod én med død og ødelæggelse. Gavens ånd ønsker sig simpelthen tilbage til sit "fødested", og derfor straffer den dem, der bryder gensidighedens rytmer, og uretmæssigt tilbageholder det givne.

At *give*, at *modtage* og at *gengælde* er således de forpligtigelser, som knytter gavens bånd. Og at bryde disse er samtidig meget alvorligt, og kan foruden gudernes straf føre til fjendskab, krig og kaos, da det man herved bryder, er alliancebåndene i det menneskelige fællesskab og dermed gensidigheden og solidaritetens symboler.

Mauss har ligeledes gennemført omfattende studier af de ekstreme *Potlatch* eller gavegivningsfester som især de eskimoiske samfund fra nordøst Sibirien til Alaska, såvel som de nordvest amerikanske indianerstammer på Canada-Alaska kysten, har praktiseret. Og også disse studier er af interesse for den ide om offerets grundform, som jeg her er ved at udfolde derved, at vi her igen får anskueliggjort, hvor tætte forbindelser der er mellem offerets og gavens psykologi,

samtidig med at vi i disse ceremonier får antydning, hvad det er, at gavens offer skal dæmme op for os mennesker imellem.

En høvding må, hvis han vil bevare sin status overfor sin familie, sine stammefrønder og overfor andre høvdinge og stammer, give *Potlatches* med jævne mellemrum, hvor han ved at overgøse de indbudte med gaver i form af mad, drikkevarer og luksusting som tæpper, våben og kostbart kunsthåndværk, manifesterer sin kraft, og viser overfor alverden, at han er gudernes yndling. Udover at begave sine gæster kan man ligeledes finde på at destruere store værdier ved disse fester. Tønder af hvalolie, kostbare tæpper og hele huse med inventar sættes i brand, som et vidnesbyrd om ens suverænitæt.

Denne destruktive ødselhed ser umiddelbart mærkelig ud, ikke mindst blandt mennesker der som disse generelt er underlagt en intensiveret eksistenskamp. Men studerer man den underlæggende kosmologi, forstår man, at denne praksis skyldes, at i *Potlatchen* forener offerets og gavegivnings principper sig.

En *Potlatch* har således ikke kun effekt på de personer og stammer, der deltager i festen, men også på forfædrenes ånder såvel som på naturen som sådan. Den *generositæts* ånd som *Potlatchen* vækker og materialiserer, ansporer nemlig andre ånder: De dødes, gudernes, tingenes, dyrenes og naturens ånder – til ligeledes at være generøse: "*Vær ødsle som os*" – siger deltagerne i en *Potlatch* til det værende som sådan. En *Potlatch* er således så længe den varer, et overflødhedshorn af ubekymret livsnydelse. Problemet er, at den må gengældes!

Indenfor stabile statussystemer er gengældelsen som oftest specificeret som ækvivalens. Men hvor der hersker hierarkisk instabilitet, mellem personer eller stammer, gengældes der med renter på fra 30 til 100% mere end det modtagne, og dem der ikke magter gengældelsen, mister i værste fald deres status som frie mænd, og bliver gældsslaver. Samtidig er et af gavens bånd jo som vist, at den skal modtages! Ikke at modtage en gave er en alvorlig handling, som enten indebærer, at man mister status, fordi man er bange for at påtage sig den gengældelses forpligtigelse, som modtagelsen indebærer, eller at man udfordrer givningen ved med sit afslag at signalere, at hans gave ikke er god nok, og at man selv har så høj status, at man er hævet over gensidighedens symboler, hvilket nærmest er en krigserklæring.

Hvor der hersker hierarkisk instabilitet mellem mænd eller stammer, bliver den ekstreme *Potlatch* således til en veritabel krig på ejendom, og man kan bekæmpe en stamme og underordne den sin egen ved at give den et større gaveoffer, end den nogensinde kan tilbagebetale og derved slavebinde den i gæld.

Den ekstreme *Potlatch* er således et "*Judaskys*". Den er aggression og udfordring under dække af gavens venlige gestus. Et andet register omhandlende *status*, *hierarki* og *territorialitet* har tilsyneladende bemærget sig gavens og offerets form, og dette viser os noget om, hvad det er, at offeret skal dæmme op for og holde i ave!

Det menneskelige møde er nemlig grundlæggende et ambivalent spændingsfelt, hvor to modsatrettede

grundimpulser naturligt er konstelleret og brydes. Vi kan enten *ofre* eller *udfordre*, så simpelt er det.

Mennesket er ganske rigtigt i ét og alt et socialt væsen. Vi er hinandens midler til de fælles mål og som sådan uhjælpeligt udleveret til hinanden, hvis overlevelsens projekt skal i hus, som så mange overbevisende har vist (se f.eks. Katzenelson 1994 og Schultz 1998, for et par danske udgaver af denne fortælling) og deraf offerets gennemgribende nødvendighed og funktionalitet.

Men for det første er denne totale afhængighed ikke kun et faktum; men også en trussel der gør os udsatte, og rejser en påvaghed i mødet (det er simpelthen farligt, at afhænge så meget af "*næsten*" og de andre), og for det andet er vi ikke bare *sociale*; men også *territoriale* og *hierarkiske* væsener, der igennem vore sociale interaktioner naturligt etablerer hierarkier og udkæmper statuskampe for netop at sikre, at vi får vor del af alt det fornødne. Og det er ikke mindst disse sider af vor natur, som offeret skal dæmme op for og pacificere.

Der er kort sagt kun to hovedveje, til det vi mangler: *samarbejdets* eller *kampens*. Offerets gave viser, at jeg vil dele, og samtidig at jeg anerkender afhængighedens vilkår, og dermed at vi mennesker må forbinde os gennem offer og gengældelse, hvis vi skal overleve. Offerets gestus er derfor som også tidligere vist en *gensidighedens* og *anerkendelsens* gestus, og udelades denne af den ene eller anden part, har vi det, den skal forhindre: Udfordringen og kampen.

Mødets Etogram

Når to hunde mødes, kan de fleste af os uden videre se, at noget bestemt er på spil. Mødet har sine ritualer med logren, snusen, snurren rundt om hinanden, ofte i kombination med indslag fra det aggressive register i form af lettere blottelse af tænder, rejsning af nakkehår, knurren og symbolsk underkastelse eller opfordring til legende kamp. Og disse ritualer kendes og overholdes tilsyneladende, hvad enten man er schæfer eller pekingeser.

Der er imidlertid noget, der tyder på at det menneskelige møde i grunden (dvs. bag de kulturelle og sproglige fremtrædelsesformer) meget vel kan være ligeså ritualiseret. Da vi (som hundene) ikke bare er sociale, men netop socialt hierarkiske væsener, rejser mødet også hos vor art en spænding, der driver nogle bestemte mønstre frem. Ikke mindst fordi ethvert møde også er en situation, hvor et dominans/underkastelsesforhold naturligt er på spil, og derfor udviser også vi i mødet en særegen koreografi, hvor styrkemanifestationer blander sig med mere pacificerende og fredelig gesti.

Vi ser det f.eks. i det almindelige hilseritual. Vi smiler (venligt, pacificerende signal), og giver samtidig håndtryk og fastholder øjenkontakt (styrkemanifestation og udfordring). Smilet kan så være stort eller lille, håndtrykket stærkt eller svagt, kort eller fastholdt, og blikket kan være stirrende, hvilket universelt, også blandt vore primatslægtninge, opfattes som en udfordrende og aggressiv gestus eller nedslået, indikerende generthed, beklæmthed og underlegenhed.

Vore mere ceremonielle møder udtrykker en lignende konstellation af truende og venlige gesti. Når et statsoverhoved fra et andet land besøger os, hilses han som oftest af en kanonade! En bevæbnet æresgarde er samtidig linet op i fuld uniform. Men geværene peger opad. Sablerne forbliver i skederne eller præsenteres hilsende ved skulderen, og samtidig sendes der et barn ind på scenen, som tilbyder gæsten blomster! Blomstergaven, såvel som barnet selv, udtrykker en pacificerende gestus: Vi ønsker fred, og vi tør godt sende vore svageste til dig, og samtidig er barnet selv en stimuli som – qua den omsorgs- og ømhedsfølelse det formår at vække – kan aktivere det kontra-aggressive yngelplejeregister til balancerende modpol i ansændtheden.

Denne dobbelthed i det ceremonielle møde finder man ligeledes hos naturfolkene. Hos Yanomamifolket i den sydamerikanske regnskov danser krigerne f.eks. en krigsdans i fuld udrustning, når de besøger hinanden stammerne imellem; men sammen med dem danser børn vinkende med grønne blade (Eibl-Eibesfeldt 1979 p. 21)ⁱⁱⁱ.

Men det er ikke bare hilserituallets indledende gestuskonversation, som er ritualiseret for vor arts vedkommende. Den efterfølgende interaktionsfase synes ligeledes at følge bestemte mønstre. Vi engagerer os f.eks. universelt i en særlig konsensussøgende og "efter-munden-snakkende" form for samtale, som Morris (1972) meget passende har betegnet som "grooming talk" efter primaternes gensidig soigneringsudvekslinger. Og også denne relativt "bevidstløse", *small talksfase* synes på mange måder at være regelstyret.

Den indledende *small talk* praktiseres som ofte med en næsten refleksagtig automatik, der hverken kræver forberedelse eller omtanke i nævneværdig grad. Talen finder naturligt nogle bestemte veje (der er visse ting, som man kan tale og spørge om, og andre som det ville være helt forkert at komme ind på), og selvom de færreste af os ville være i stand til bevidst at redegøre for, de regler vi følger *in situ*, så bemærker vi dog alle, når reglerne brydes! Og det der på denne måde fremkommer, så at sige af sig selv, og byder sig til som *natur* og *selvfølge*, har vi principielt to forklaringsmuligheder for: Enten er det konventionelt tilrettelagt, og dermed et mønster der gennem traditionen og den kulturelle overenskomst er blevet gjort til sædvane. Eller også er det det menneskelige artsvesen, der her slår igennem, og naturligt grundformer dette repertoire. Og sidstnævnte forklaring får selvfølgelig øget vægt i den udstrækning, at vi både kan påvise universelle mønstre i de udvekslingskoder, der benyttes verden over, og derudover kan sandsynliggøre, at de regler og mønstre der her fremkommer, er dele af et større register af beslægtede livs- og adfærdsformer, der alle synes at være organiseret efter de samme grundprincipper.

Der kan derfor godt i *small talkens* tankeløse trivialiteter skjule sig endnu et aftryk af en af det menneskelige artsvesens mere centrale grundformer. Og som vi skal se, er der faktisk en hel del som indikerer, at også de udvekslinger som vi her praktiserer, er underlagt *offerets* og *gengældelsens* universelle lov. Men inden vi ser nærmere på disse ting, bør jeg nok advare den sædvanlige læser af bulletinen om, at der i det følgende både vil kunne forekomme tal og tabeller.

Det menneskelige møde eksperimentelt

Mødet er en eksistential i det menneskelige fællesskab. Her etablerer de gensidigt afhængige de broer, som de må bygge for at nå overlevelsens mål, og her starter konflikten, hvis denne nødvendige entrepriser ikke bliver et "joint venture". Men hvad sker der egentligt i de indledende faser af et møde mellem to fremmede? Hvordan møder de hinanden – hvad gør de, og hvad gør de ikke? Hvad er tilladt eller endda påkrævet, og hvad skal man afholde sig fra?

For at undersøge disse spørgsmål rekrutterede jeg en række forsøgspersoner, som ikke kendte hinanden; men som alders- og uddannelsesmæssigt matchede hinanden, og lod dem dernæst mødes i duoer under eksperimentelle betingelser, som blev filmede.

Metode. Forsøgspersonerne som har indvilliget i at deltage i et socialpsykologisk eksperiment, som de ellers intet ved om, modtages af en forskningsassistent udenfor eksperimentallrummet, og føres umiddelbart derefter ind i dette, før de har haft mulighed for at gøre sig bekendte med hinanden.

I rummet står to stole i 1,5 m afstand delvist vent mod hinanden med et lille lavt bord i mellem. Direkte bag dette arrangement er en fritstående skillevæg i hvilket en 1x2 m stor åbning dækket af et sort klæde (som i et dukketeater) lader sig se. Foran stolene i 2 m afstand står et stort projektørbelyst lærred. I øvrigt findes der langs én af væggene en båndoptager, en monitor og et kamera alle slukkede, samt et større bord med nogle stole.

I dette rum hvor et eller andet "eksperimentelt" tilsyneladende skal ske, forlades forsøgspersonerne nu af forsøgsassistenten, med den besked "at det lige varer et øjeblik inden vi går i gang", og at de "bare kan sætte sig på stolene, så vender vi tilbage til jer". Forsøget er imidlertid allerede gået i gang. Mødet filmes, og i et tilstødende rum kan forsøgsleder og forskningsassistent på en monitor se og høre alt, hvad disse to fremmede siger og gør i forhold til hinanden.

Efter 10 minutter afsluttes forsøgets *første fase* ved, at forsøgslederen træder ind i rummet og meddeler deltagerne, at de er blevet filmet, og at han nu gerne vil have lov til at interviewe dem hver for sig om det passerede. Forsøgslederen og forskningsassistenten går dernæst i forsøgets *anden fase* i enenum med hver sin forsøgsperson, og gennemfører en *post-facto eksplorering* på baggrund af et struktureret interviewskema, hvor forsøgspersonerne udspørges om a) hvordan oplevelsen var, b) hvilke regler der gælder i en sådan situation, hvor to fremmede er sammen, og c) hvad man bør eller ikke bør, og hvad der er tilladt eller forkert i en sådan situation?

I *tredje fase* gennemføres endelig en *konfrontations eksplorering*, hvor forsøgspersonerne sammen ser klip fra deres fælles møde, som de spontant kan kommentere og uddybe, og hvor assistent og forsøgsleder ligeledes kan spørge ind og forhøre sig om dette og hint i det passerede. Disse kommentarer båndes, mens de pågår, og registreres derudover

på skemaer specielt beregnet hertil. Til slut *briefes* forsøgspersonerne om forsøgets ide og teorihorisont, hvorefter de underskriver en "Tavshedserklæring", hvor de indvilger i ikke at omtale eksperimentets indhold af hensyn til dets fortsatte gennemførelse.

31 af duerne er kvinde/kvinde møder, 25 af duerne er mand/kvinde møder og endelig vil der indenfor det næste halvår blive gennemført 25 mand/mand møder. I alt indgår 162 forsøgspersoner i denne forsøgsrække.

Resultater. Hver duos 10 minutters møde underlægges kvalitative og kvantitative indholdsanalyser. Hvad taler man om? Hvilke typer udsagn forekommer (f.eks. *omsorgsytringer, interessehenvendelser, gensidighedsudsagn, egocentrisk tale, dominans og submissionstilkendegivelse, mentale spejlinger etc.*) i hvilke mængder? Hvordan udveksles disse, og er der f.eks. rækkefølge mønstre? Hvilke non-verbale udvekslinger forekommer? Er der krops- og øjenkontakt, stereotype og kønsspecifikke kropsposturer under samtaleens forskellige faser, og i hvilket omfang finder der kropsspejlinger sted osv.? Men disse data vil det selvsagt føre for vidt at gå i detaljer med her, så vi samler os i stedet om materialet fra *post facto* og *konfrontations eksplorationerne* i fase 2 og 3.

Da det er en eksplorativ undersøgelse der gennemføres, er spørgsmålene i fase 2 og 3 åbne spørgsmål, og forsøgspersonernes svar registreres *in extenso*, som de falder. Når vi således i fase 2 spørger om, "hvilke regler der gælder" i et sådant møde, som forsøgspersonerne lige har gennemført, så kunne vi i princippet få lige så mange svar, som der er forsøgspersoner. Det gør vi imidlertid ikke. Vi får seks påbudsregler ("det skal man"), fire forbudsregler ("det må man ikke") og et par enkelte kropsregler (se tabel 1 og 2). Og disse regler er der konsensus om uanset hvilken population der undersøges (kvinde/kvinde duer, kvinde/mand duer, kvinder fra kønshomogene duer overfor kvinder fra kønsheterogene duer eller yngre forsøgspersoner overfor ældre forsøgspersoner).

Tabel 1: Når fremmede mødes - påbudsregler

Regler + Det skal man
1 Være positiv, åben, venlig og imødekommende
2. Vise interesse: spørge/lytte, finde noget, der interesserer den anden
3. Stille neutrale, overfladiske spørgsmål
4. Selv give oplysninger/svare
5. Finde fælles emner
6. Søge gensidighed/balance: jævnbyrdig udveksling (ping-pong), én må ikke dominere

Tabel 1A: Kroppsregler - påbud

Regler + Det skal man
1. Have øjenkontakt
3. Opmærksom, interesseret og åben kropsholdning
4. Læse den andens kropssprog

Tabel 2: Når fremmede mødes - forbudsregler

Regler ÷ Det må man ikke
1. Stille personlige/provokerende spørgsmål, fremføre personlige/provokerende bekendelser
2. Være negativ: kritisere, modsige, være uenig med den anden
3. Være uinteresseret, afvisende og tavst ignorerende
4. Afbryde/ikke høre efter

Tabel 2a: Kroppsprog – forbud

Regler ÷ Det må man ikke
1. Lukket, afvisende, uinteresseret kropsholdning uden øjenkontakt
2. Røre ved den anden – have tæt fysisk kontakt
3. Stirre på den anden

Reglerne udtrykker en simpel registrering af de kategorier og begreber, som forsøgspersonerne selv spontant formulerer sig i, og deres rækkefølge er rent tilfældig. Regel nr. 1 har således ikke nødvendigvis større vægt og udbredelse end regel nr. 2.

Samtidig ser vi, at forbudsreglerne i al væsentligt er negative formuleringer af påbudsreglerne. Nogle forsøgspersoner formulerer sig overvejende i påbudstermer andre i forbudstermer, og en hel del benytter sig af begge former. Men hvad enten man som personlig stil er tilbøjelig til at formulere sig i positive eller negative termer omkring sit emne, så er det, som man ser, de samme emner som berøres. Påbudsregel nr. 1 ("Man skal være positiv, åben, venlig og imødekommende") finder således sin indholdsmæssige pendant i forbudsregel nr. 2 ("Man må ikke være negativ: kritisere, modsige, være uenig med den anden"). Og hvad enten man som påbudsregel nr. 3 fastslår, at "Man skal stille neutrale, overfladiske spørgsmål", eller som forbudsregel nr. 1 vælger at formulere dette synspunkt som, at "Man ikke må stille personlige/provokerende spørgsmål etc.", så er meningen dog den samme, og ofte formulerer den enkelte forsøgsperson sig som sagt i såvel påbud som forbudstermer om det samme tema, som yderligere understregning af temaets betydning.

Disse overensstemmelser gør det samtidigt muligt at uddestillere fire koncentrerede grundregler for mødet mellem fremmede:

Tabel 3: Mødet – koncentrerede grundregler

1. En positivitetsregel (+1, ÷2)
2. En interesse og respekt regel (+2, ÷3, ÷4)
3. En neutralitetsregel (+3, ÷1)
4. En gensidigheds- og symmetri regel (+4, +5, +6)

For sidstnævntes vedkommende er det såvel gensidighed i *indhold* (+5 "finde fælles emner") som i *udvekslingsform* (+6 "jævnbyrdig/ping-pong"), som fremhæves. Og disse grundregler understøttes af en kropsholdning som ligeledes er åben og interesseret, og hvor man har øjenkontakt men ikke fysisk kontakt!

Ser vi på tabel 4 til 6, får vi et indtryk af hvordan hver enkelt regel faktisk og procentvis er blevet vægtet i kvinde møder kvinde duerne.

Tabel 4: Kvinde møder kvinde – påbud

Regler + Det skal man	N 62	
	#	%
1. Være positiv, åben, venlig og imødekommende	34	55
2. Vise interesse: spørge/lytte, finde noget, der interesserer den anden	31	50
3. Stille neutrale, overfladiske spørgsmål	35	57
4. Selv give oplysninger/svare	9	15
5. Finde fælles emner	24	39
6. Søge gensidighed/balance: jævnbyrdig udveksling (ping-pong), én må ikke dominere	23	37

Tabel 4a: Kropssprog kvinde-kvinde – påbud

Regler + Det skal man	N 62	
	#	%
1. Have øjenkontakt	8	13
2. Opmærksom, interesseret og åben kropsholdning	6	10
3. Læse den andens kropssprog	2	3
KROP TOTAL	16	26

Tabel 5: Kvinde møder kvinde – forbud

Regler ÷ Det må man ikke:	N 62	
	#	%
1. Stille personlige/provokerende spørgsmål, fremføre personlige/provokerende bekendelser	23	37
2. Være negativ: kritisere, modsige, være uenig med den anden	13	21
3. Være uinteresseret, afvisende og tavst ignorere	14	23
4. Afbryde/ikke høre efter	1	2

Tabel 5a: Kropssprog kvinde-kvinde – forbud

Regler ÷ Det må man ikke:	N 62	
	#	%
1. Lukket, afvisende, uinteresseret kropsholdning uden øjenkontakt	3	5
2. Røre ved den anden – have tæt fysisk kontakt	8	13
3. Stirre på den anden	1	2
KROP TOTAL	12	19

Tabel 6: Kvinde møder kvinde – koncentrerede grundregler

Regler +/- Koncentrerede:	N 62	
	#	%
1. Positivitet (+1, ÷2)	47	76
2. Interesse og respekt (+2, ÷3, ÷4)	46	74
3. Neutralitet (+3, ÷1)	58	94
4. Gensidighed og symmetri (+4, +5, +6)	56	90

Tabel 6a: Kropssprog kvinde-kvinde – koncentrerede grundregler

Regler +/- Koncentrerede:	N 62	
	#	%
1. Åben, interesseret kropsholdning med øjenkontakt (+1, +2, ÷1)	17	27
KROP TOTAL (+1, +2, +3, ÷1, ÷2, ÷3)	28	45

Hvor det til brug for den erkendelsesmæssige taxonomi var både hensigtsmæssigt og uproblematisk at operere med *koncentrerede* regler, er dette imidlertid statistisk en tvivlsom affære, derved at de samme forsøgspersoner herved kommer til at figurere flere gange indenfor den enkelte kategori, hvorved vi både kommer til at operere med faktiske tal, som langt overstiger antallet af forsøgspersoner, og derfor kan få procentsatser på over 100, som vi ikke kan sammenligne ved Chi-square tests. Når sådanne tabeller alligevel er medtaget, skyldes det, at de trods alt kan give os et fingerpeg om, hvor meget en regel er blevet vægtet, derved at den både er blevet formuleret positivt og negativt, og det ofte af det samme individ indenfor den undersøgte population. Når disse tabeller over "koncentrerede regler" læses, skal man så blot erindre, at de faktiske tal her ikke refererer til antallet af personer, der har fremhævet den pågældende regel; men til det antal gange som det pågældende regelområde er blevet fremhævet indenfor den undersøgte population!

Ved kvinde-mand møderne fremhæver begge køn igen spontant de samme regler, som vi fandt i kvinde duerne. Der er (se tabel 7) en signifikant (0,05) tendens til at kvinderne i disse duer betoner neutralitetsreglen (+3) højere end mændene; men for begge parter er det den stærkest betonedede regel!

Da jeg sammenlignede kvinder fra kønshomogene duer med kvinder fra de kønsheterogene duer, var der ingen

signifikante forskelle indenfor betoningen af påbudsreglerne. Heller ikke neutralitetsreglen var her udslagsgivende. Til gengæld betonedede kvinderne fra de kønsheterogene duer forbudsregel nr. 1 (om ikke at stille personlige/provokerende spørgsmål osv.) i signifikant højere grad (0,001) end deres

alders- og uddannelsesmæssigt matchede medsøstre i de rene kvinde duer, indikerende et højere spændingsniveau i mand-kvinde mødet og deraf en større forsigtighed, når kvinde møder mand, end når kvinde møder kvinde.

Tabel 7: Kvinde møder mand – påbud

Regler + Det skal man:	K N 25		M N 25		P* ≤
	#	%	#	%	
1. Være positiv, åben, venlig og imødekomende	12	48	9	36	N.S
2. Vise interesse: spørge/lytte, finde noget, der interesserer den anden	9	36	10	40	N.S
3. Stille neutrale, overfladiske spørgsmål	18	72	11	44	0.05
4. Selv give oplysninger/svare	2	8	2	8	N.S
5. Finde fælles emner	7	28	11	44	N.S
6. Søge gensidighed/balance: jævnbyrdig udveksling (ping-pong), én må ikke dominere	8	32	4	16	N.S

* Alle signifikansberegninger her og i de følgende tabeller er chi-square tests' s og Fischer exact test' s som automatisk benyttes når scoringerne er få.

Tabel 7A: Kropssprog kvinde-mand – påbud

Regler + Det skal man:	K N 25		M N 25		P ≤
	#	%	#	%	
1. Have øjenkontakt	3	12	4	16	N.S
2. Opmærksom, interesseret og åben kropsholdning	1	4	2	8	N.S
3. Læse den andens kropssprog	2	8	-	-	N.S
3. Efterligne den anden	2	8	-	-	N.S
<i>KROP TOTAL</i>	8	32	6	24	N.S

Tabel 8: Kvinde møder mand – forbud

Regler + Det må man ikke:	K N 25		M N 25		P ≤
	#	%	#	%	
1. Stille personlige/provokerende spørgsmål, fremføre personlige/provokerende bekendelser	19	76	14	56	N.S
2. Være negativ: kritisere, modsige, være uenig med den anden	3	12	3	12	N.S
3. Være uinteresseret, afvisende og tavst ignorerende	4	16	1	4	N.S
4. Afbryde/ikke høre efter	2	8	-	-	N.S

Tabel 8A: Kropssprog kvinde-mand – forbud

Regler + Det må man ikke:	K N 25		M N 25		P ≤
	#	%	#	%	
1. Lukket, afvisende, uinteresseret kropsholdning uden øjenkontakt	1	4	-	-	N.S
2. Røre ved den anden – have tæt fysisk kontakt	5	20	-	-	0.05
3. Stikke på den anden	2	8	1	4	N.S
<i>KROP TOTAL</i>	8	32	1	4	0.02

Tabel 9: Kvinde møder mand – koncentrerede grundregler

Regler +/- Koncentrerede:	K N 25		M N25	
	#	%	#	%
1. Positivitet (+1, ÷2)	15	60	12	48
2. Interesse og respekt (+2, ÷3, ÷4)	15	60	11	44
3. Neutralitet (+3, ÷1)	37	148	25	100
4. Gensidighed og symmetri (+4, +5, +6)	17	68	17	68

Tabel 9A: Kropssprog kvinde-mand – koncentrerede grundregler

Regler +/- Koncentrerede:	K N 25		M N25	
	#	%	#	%
1. Åben, interesseret kropsholdning med øjenkontakt (+1, +2, ÷1)	5	20	6	24
KROP TOTAL (+1, +2, +3, ÷1, ÷2, ÷3)	16	64	7	28

Som det ses, er der i samtlige grupper relativt få eksplicit formulerede kropsovervejelser (der er en signifikant (0.02) tendens til, at kvinder er mere bevidste om de kropslige signaler end mændene; men for begge vedkommende er dette domæne relativt svagt vægtet på det bevidst formulerede plan). Anderledes forholder det sig imidlertid med de tilsyneladende ubevidste kropslige udvekslinger, der udspiller sig under det faktiske møde, og som de filmiske registreringer har fastholdt.

For vore undrende øjne udspiller der sig ofte her en meget fornøjelig om end lidt febrilsk *pas de deux* parterne imellem, hvor de uden at bemærke det spejler hinanden i såvel positur som bevægelse. Hvis én skifter stilling eller klør sig på armen, gør partneren noget tilsvarende, og jo bedre møder (defineret som møder som begge parter i den efterfølgende eksploration karakteriserer som gode, og hvor talen flyder og veksler uden pauser) jo flere kropsspejlinger tendentielt.

Når forsøgspersonerne i konfrontationsfasen bagefter konfronteres med disse udvekslinger, er de forundrede. Hvor tydelige de end er for den udenforstående, så bemærkes kropsspejlingerne tilsyneladende ikke af de involverede, mens de pågår.

Direkte adspurgt om deres funktion foreslår deltagerne selv, at kropsspejlingerne er et udtryk for, "at man gerne vil være på bølgelængde og komme den anden i møde" (fp. 30b kk). Samtidig ser de det som "noget nervøst", hvorved man "også fysisk forsøger at få det her til at køre, ved at vise, at jeg er ligesom dig, så du behøver ikke være bange for mig" (fp 25a km).

Ikke bare emnemæssigt ofrer man sin individualitet, ved at finde neutrale almene emner, der kan forene begge, også fysisk ofrer man sin egenart ved at spejle den anden.

Det dårlige møde

Det er som nævnt ikke mindst når reglerne brydes, at vi kan mærke, at vi har dem, og derfor kan det dårlige møde, som vi ligeledes så nogle stykker af, også være med til at kaste lys

over de udvekslingskoder, som det menneskelige møde baserer sig på.

Det at blive efterladt alene med en fremmed, som man senere skal gennemføre et eller andet sammen med, er selvfølgelig en ustruktureret situation, som nogle vil kunne mestre bedre end andre; men langt de fleste får da bygget bro og indledt en samtale. En må ofre sig, tage et initiativ, bryde isen og sige noget, og dette må modtages og gengældes af den anden, så kører det.

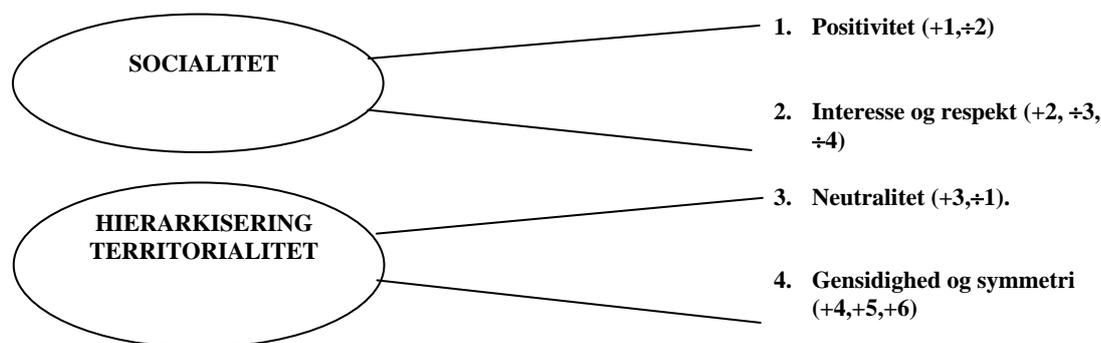
I en kvinde/kvinde duo, hvor der først længe er tavshed, og i det hele taget manglende kontakt deltagerne imellem (de sidder delvist bortvendt fra hinanden, mens de kigger rundt i rummet), over A så en henvendelse i form af et neutralt spørgsmål: "Har du været med til sådan noget før?". Og dette udløser et længere svar fra B. Under svaret er der øjenkontakt mellem deltagerne, og den spørgende leverer samtidig de fornødne opmærksomhedsrespons, som den almindelige høflighed fordrer (nikker, smiler, kommenterer den andens talestrøm med situationsrelevante følgeudsagn som *ja*, *nej*, og *nå*), men da svaret langt om længe slutter, bliver der igen tavshed, og ved den efterfølgende post facto eksploration mener de begge, at det har været en dårlig oplevelse, og at den anden var "en mærkelig én". De er dog ikke i tvivl om, hvad reglerne for et sådant møde er (positivitet, interesse, neutralitet, gensidighed osv.), og dette er et generelt fund: Også de der ikke overholder reglerne, kender dem!

I konfrontationsfasen hvor vi sammen ser klip fra mødet, er atmosfæren spændt. Og da jeg på et tidspunkt spørger, hvorfor der på filmen er tavshed parterne imellem, svarer A tydeligt irriteret og direkte henvendt til B: "Du skulle jo spørge nu! Ellers gad jeg da ikke spørge dig. Folk kan da ikke bare tale om sig selv" (fp 25A kk). Hvortil B svarer henvendt til forsøgslederen "Det hele gik så trægt, så jeg fortalte om mig selv, og ventede så, at hun også ville åbne sig. Da hun ikke gjorde det, tænkte jeg, at så kunne det også være lige meget" (fp 25B kk). Begge føler således, at de har ofret sig, og givet en gave (for A's vedkommende *interesse*, for B's vedkommende *åbenhed*), som ikke blev gengældt, og derfor endte mødet i irritation.

Samtidig aner vi her, at offerets "Noget for noget" også gælder negativt. Det jeg ikke får, vil jeg heller ikke fortsat give, og det onde du gør ved mig, kan du ligeledes forvente gengældt, og så er krig, blodhævn og Hamurabi's lov pludselig indenfor rækkevidde; men den historie må vi gemme her.

Diskussion. I mødets udvekslinger genfinder vi for mig at se offerets grundform. Under denne formels fastholdelse af *gavens-*, *modtagelsens* og *gengældelsens* rytmer kan det menneskelige artsvæsens forskellige registre reguleres og mødet finde sted. Det ser man i de konkrete interaktioner, der rent faktisk udspiller sig de mødende imellem, såvel som i de regler der bagefter udledes på baggrund heraf. *Man må give for at få.* I dette tilfælde *positivitet, åbenhed, interesse og respekt* som formuleret i påbudsregel 1 og 2, og dette forventes samtidig gengældt som fastholdt i regel 4, 5 og 6's krav om *gensidighed, symmetri* og "ping-pong".

Figur 1: Konstitution og reglement



Samtidig er neutralitetsreglen (+3, +1) i såvel dens påbuds- som forbudsformulering, den stærkest betonedede enkeltregel i samtlige populationer!

Spørger man forsøgspersonerne selv om anledningen til denne regel bekræftes de ovenstående betragtninger.

F.eks.:

"Man berører ikke problemer i familien, parforhold, kriser, konflikter, for der er man allermest sårbar. De kunne bruge det imod én. Man kunne stå i et dårligt lys". (fp 20A km).

"Man skal passe på sig selv, og det indebærer, at man ikke udleverer sig selv". (fp 7B km).

"Man er lidt reserveret, fordi man er lidt mistroisk. Kan man have tillid til den anden, eller vil det blive misbrugt?" (fp 12A km).

"Det er uhøfligt at være uenige, hele situationen skal være neutral. Hvis man spiller for kategorisk ud, er det ikke sikkert, at den anden er enig, og derved tvinges ud i noget ubehageligt". (fp 19A kk).

Jeg'et må ofre dets mere egoistiske tilskyndelser og afstå fra at kræve, provokere, intimidere og invadere den anden til fordel for neutralitetens fælles grund og den gensidige "turntaking". Ellers har vi netop det, som offeret skal dæmme op for: Krigen, kampen, konkurrencen og udfordringen.

Vore sociale, territoriale og hierarkiske tilbøjeligheder går som tidligere vist ikke restløst op i hinanden, og dette grundlægger uundgåeligt en spænding i mødet, da der blandt hierarkiske og territoriale væsener altid vil være noget på spil i et møde mellem fremmede.

Hvor *positiviteten* og *interessen* i de koncentrerede reglers nr. 1 og 2 synes at stå i naturlig forlængelse af vor primære socialitet, og måske naturligt udspringer af denne, så synes de koncentrerede reglers nr. 3 og 4, med deres krav om *neutralitet* og *gensidighed*, snarere at være født som et bolværk mod de mere hierarkiske og territoriale sider af vor natur, som mødet også altid aktiverer (se figur 1).

Man passer altså på, og følgelig vil man heller ikke udfordre den anden eller intimidere ham ved selv at være for personlig eller provokerende. Det territoriale omhandler ikke kun det fysiske rum men også det bevidsthedsmæssige og personlige, og også dette territorium afstår man sig ved neutraliteten fra at invadere!

Hvis vi således på baggrund af disse data, skulle forsøge en mere fænomenologisk bestemmelse af den *grundstemning*, som mødet mellem fremmede udspiller sig i, så må denne nærmest bestemmes som en slags *imødekommende påvagt-væren*. Eller måske snarere, som konsekvens af neutralitetsreglens valens: Som en slags *påvagt-værende imødekommenhed*.

Der er uden tvivl venlig interesse, ikke mindst når man betragter de indledende manøvres *form* med smil og opmærksomhed. Men studerer man disse venlige udvekslingers neutrale *indhold*, så ser man den forsigtige *påvagt-væren*. Venligheden hviler på en grund af påvagthed.

Det er selvfølgelig *fremmede* der mødes; men den fremmede er i disse forsøg så lig mig selv (alder, baggrund, uddannelse og nogle gange også køn) som tænkes kan. Det er min "næste" i Løgstrupsk forstand, jeg møder her, ikke

udgruppens arketypiske kulturfremmede, og alligevel hviler mødet på en grund af forsigtig påvaghed!

Jeg kan således ikke bekræfte Løgstrups (1984) tanker om "tillidens primat" og derfor heller ikke Katzenelsons videreførelse af disse. Teologisk og begrebslogisk kan det ene gerne komme før det andet; men i det faktiske møde mellem to fremmede mennesker, udvises der *både* tillid og mistillid. Mødet er som følge af det menneskelige artsvæsens forskellige komponenter et spændingsfyldt kompleks. Det ene er derfor hverken tillid eller mistillid. Det ene er *mødet*, og i mødet er der både tillid og mistillid – både fascination og forsigtighed. Disse tvende hører uundgåeligt under mødets kategorialitet, og udgør her en ubrydelig enhed. Den ene er der ikke uden den anden, og jeg er her slet ikke ude i en diskurs om kontradefinerede begreber à la Poulsen (1999). Der er i stedet snarere tale om, at flere registre af det menneskelige artsvæsen naturligt blander sig i mødets etogram.

Ser vi på forsigtighedens genese, så fremkommer mistilliden således heller ikke, for mig at se, som en følge af tillidens brud. Gentagende svigt kan selvsagt under ontogenesen forstærke en naturlig forsigtighed, og samle sig til den grundindstilling som Eriksson kalder "*basal mistillid*" i et individ, men det er noget andet. I sit udgangspunkt er mistilliden og den menneskelige påvagt-væren, som psykisk position og beredskab, en grundkonstituent i menneskevæsenet, der udspringer af vor arts hierarkiske og territoriale tilbøjeligheder, og som sådan en indstilling som er blevet grundlagt her som en genspejling af de endeløse status- og territoriekampe, som medlemmerne af vor art har udkæmpet under slægtens historie.

Mistillid og påvaghed overfor fremmede skal således ikke læres, den synes i stedet at være en medfødt disposition som helt uafhængig af aversive erfaringer med fremmede modnes og udløses omkring 6 til 8 måneders alderen, som Schaffers (1966) berømte forsøg har vist.

På et tidspunkt omkring 6 til 8 måneders alderen begynder spædbørn som bekendt, efter en "frygtløs fase", tilsyneladende uden grund at udvise en generel ængstelighed overfor fremmede. Denne reaktioner skyldes ikke kun, som Hebb (1946) f.eks. antog, at spædbarnet nu kognitivt er i stand til at skelne og fastholde kendte personer fra ukendte, for det kan det allerede i 3 til 5 måneders alderen, som Schaffer viste, hvor der ingen reaktion kan spores. Og dette faktum, sammen med fraværet af egentlige aversive erfaringer, indikerer tilstedeværelsen af en medfødt disposition, som her modnes^{iv}. Men det er der også andre ting, som gør.

Fænomenet kan f.eks. også iagttages indenfor mange dyrearter (Sluckin 1965). Tværkulturelle studier af Dennis (1940) (Hopi indianere) og Ainsworth (1963) (Gandas fra Østafrika) har fundet det samme begyndelsestidspunkt for fremmedangsten til trods for vidt forskellige opdragelsespraksiser. Og blind- og døvfødte børn, der både lever i mørke og stilhed, udviser ligeledes reaktionen i 6 til 8 måneders alderen, når de konfronteres med fremmede, som de identificerer via lugtesansen! (Eibl-Eibesfeldt 1977).

Den adaptive værdi ved at denne, efter alt at dømme, medfødte disposition først modnes og udløses ved 6 til 8 måneders alderen er måske, at spædbarnet netop på dette tidspunkt begynder at kravle, og derved har mulighed for at

møde eller støde ind i individer, der kan være mindre venligt indstillede overfor det, end moderen er! Vi ser i øvrigt det samme hos Rhesus-aber, som er opvokset under social deprivation. Indtil to måneders alderen vil disse socialt isolerede dyr gerne se billeder af artsfæller, også selvom disse er gengivet i truepositur. Men fra 2½ måneders alderen (som samtidig er det tidspunkt, hvor disse unger i naturen begynder at have kontakt med andre i gruppen udover moderen) udløser de samme billeder af artsfæller i truepositur nu pludselig frygtreaktioner (undgåadfærd, frygt-skrig, selvomklamring), som om en medfødt udløsermekanisme her går i gang (Sackett 1966).

De gensidige bånd og det helliges natur

Af alle de bånd der eksisterer mellem sociale væsener, er båndet mellem giver og modtager måske det mest enestående og samtidig det mest typisk menneskelige, vil nogle hævde (se f.eks. Tiger & Fox 1974).

Vi er her langt udover dyreverdenens symbiotiske relationer, hvor en organisme blot tilfredsstiller egne behov, samtidig med at denne tilfredsstillelse tilfældigvis også er til gavn for en anden.

Den menneskelige gensidighed går ligeledes langt udover f.eks. primaternes basale program for tilknytning. Udover de naturlige bånd, der eksisterer mellem børn og forældre, mager imellem og mellem familie, klan og stamme, opretter vi en ny type "*social økonomiske udvekslingsbånd*", som går på tværs af alle de øvrige, og spinder os ind i et net af gensidige forpligtelser, der gennemstrømmer alt.

Mange ting har givetvis spillet ind, men neotenen, jagten og den arbejdsdeling der fordres her, kan meget vel have været en primær faktor i vævningen af dette net. Da vort afkom fødes så hjælpeløst, som det gør, må nogle nødvendigvis frigøres til og specialiseres i denne komplicerede og forlængede yngelplejes opgaver, mens andre må skaffe denne udsatte enhed, hvad den måtte mangle af livsfornødenheder og beskyttelse. Og indenfor gruppen af jægere har en lang række andre arbejdsdelinger været nødvendige. I jagten har man haft brug for både mod, styrke og hurtighed men også for våben og planlægning, og den der var hurtig og modig, var ikke nødvendigvis den bedste håndværker, sporfinder eller organisator, og derfor har man fordelt opgaverne og specialiseret sig. Men alle disse fordelinger som sammen kan føre os mod overlevelsens mål, fungerer kun under gensidighedens lov: *Quit pro quo*. Jeg skal kunne stole på, at du gør dit; mens jeg gør mit, ellers går det ikke.

Det er samtidig interessant at se, hvordan afvigerne i vore klassiske sygdomskategorier, fra de afhængige, dysthymiske forstyrrelses angst-, tvangs- og depressionstilstande til de narcissistiske forstyrrelses ekstremt uafhængige og egoistiske fantast og karakterafvigere, alle manifesterer en lædering af reciprocitet, og dermed af evnen til at indgå i de gensidige udvekslingsforhold, som det

menneskelige fællesskab baserer sig på, og som offerets grundform foreskriver og helliggør.

Dette net af gensidige bånd er efter alt at dømme enestående for vor art, og kan angiveligt heller ikke findes på primatniveaue i det mindste ikke i samme udstrækning som hos os. Om vi så skal gå så langt som Tiger & Fox (1974 p. 148), der hævder, at aber hverken deler eller udveksler gaver, er et væsentligt empirisk spørgsmål, som vi mig bekendt endnu ikke er i stand til at besvare fyldestgørende.

Ældre primatstudier (Yerkes & Yerkes 1935, Nissen & Crawford 1936) indikerer, at chimpanser kan give fødeemner til andre chimpanser, men kun når de tikkes om det af disse, og samtidig er den mad, som de bortgiver, typisk den de selv bryder sig mindst om. Der er således langt til de spontane og gensidige udvekslinger, som vi praktiserer.

I løbet af 2002 vil jeg selv forsøge at komme spørgsmålet om abers gavegivning nærmere, gennem studier af primaters sociale adfærd ved primatforskningscentre i Danmark (Givskud) og Holland (Appeldorn). Det store spørgsmål er jo, om offeret er os helligt, fordi dets gensidighedsformel er en del af vor natur, eller om det netop er os helligt, fordi det ikke er naturligt for os, og derfor må indskræpes igen og på ny?

Små børn har f.eks. ikke let ved at give og dele, og graden af altruistisk adfærd synes at stige med alderen. Småbørn har mindst og først ved 7 til 10 års alderen begynder frekvensen for alvor at stige. (Krebs 1970). Religionernes universelle påmindelser om offerets grundform kunne derfor ligeledes skulle minde os om, hvad der nok er *nødvendigt* men ikke nødvendigvis *naturligt* for os!

Er gensidighedens formel nogensinde slået ind, og blevet en del af det menneskelige artsvesen, eller skal den hver gang på ny etableres gennem socialisationen, som det bolværk indenfor hvilket mødet mellem socialt afhængige væsener, som også er hierarkiske og territoriale, kan finde sted og reguleres? Og herunder: Hvornår er *opdragelsen* en etablering af noget nyt, og hvornår en *dragen op* og frem af præ-formede dispositioner, der blot skal gøres virksomme konkret?

Jeg har selv et bud på disse spørgsmål; men vil godt gemme det lidt endnu. Ikke mindst fordi de planlagte primatstudier også vil kunne kaste lys over disse forhold.

Epilog

Den antropologiske psykologis metapositioner. Hidtil har vi været konkrete og forfulgt et emne. Men den bedrevne praksis har selvfølgelig sit afsæt i en række grundlagsfunderende a prioris, som jeg her skal forsøge at abstrahere. Disse abstraktioner vil samtidig kunne anskueliggøre de almene metapositioner, der karakteriserer den antropologiske psykologi, som jeg ser den (og tag mig nu på meningen frem for på ordene).

1. Det vi først og fremmest interesserer os for, er de alment menneskelige *grundformer*, *universaliser*, *antropologiske konstanter* (kært barn har mange

navne) som vor art er fælles om, og som grundlægger de registre, som fastlægger *det særligt menneskelige* mentalt, motivationelt og socialt. Et *essentialistisk* og *universalistisk* projekt kort sagt.

2. Til undersøgelse af disse former, benyttes der et udvidet *historisk perspektiv*, som inddrager såvel natur- og kulturhistoriske udviklingsforløb som ontogenetiske sådanne.
3. *Qua* sit historiske og ikke mindst udviklingshistoriske perspektiv på tingene, er den antropologiske psykologi forankret i det *genspejlingsteoretiske* synspunkt, at essentielle dele af den verden som mennesket fødes ind i, allerede via evolutionshistorien er medfødt i det som bestemte spejlende strukturer og anlæg. Dette synspunkt kunne også betegnes som en *korrespondensteori*.

Forholdet mellem vor natur- og kulturhistoriske arv er således komplekst. På den ene side er kultur jo også natur. Forstået på den måde at enhver kultur i hvert øjeblik af dens væren, er tilblevet ved og opretholdes igennem det menneskelige naturvæsens virken, og dette væsen er igen en genspejling af de erfaringer, som arten har gjort sig med verden og hinanden under udviklingshistoriens millioner af år (se f.eks. Katzenelson (1989) for en uddybning af disse sammenhænge).

Men samtidig fik mennesket ikke bare kultur, fordi det på et tidspunkt udviklede en stor hjernekapacitet. Denne store hjerne er ligeså meget en konsekvens af kultur som kulturens årsag. Og den blev drevet frem som en følge af de evolutionære pres, som vore mindrehjernede forfædre mødte, da de prøvede den kulturelle vej til overlevelsens mål for 4 til 6 millioner år siden.

Efterhånden som de kulturelle formers kompleksitet og udfordringer tog til, blev presset for bedre, mere abstrakte og større hjerner øget, og da disse fremkom, blev de kulturelle former på ny udviklet og så fremdeles. Menneskets nuværende natur er således også en konsekvens af dets artsmæssige kulturhistorie. Mennesket er biologisk bygget til at skabe kultur, og samtidig blev denne kultur under udviklingshistoriens forløb menneskets *anden natur*. Mennesket er således ikke bare skaberen af kulturelle institutioner som sproget, familien, den kønsopdelte arbejdsdeling, eksogamien, religionen, loven og krigen; men ligeså vel produktet af disse. Og det er ikke bare den uspecifikke kapacitet for kultur, som er indlejret i menneskevæsenet; men givetvis også flere af de kulturelle grundformer som vi universelt frembringer.

4. Disse synspunkter forankrer igen den antropologiske psykologi i en *ontologisk monisme*. Der findes kun

én *Substans*, lyder budskabet. Alt udgår fra denne og bærer således i sit inderste et genspejlingsmæssigt vidnesbyrd om dette alt-konstituerende ene.

Afhængig af om denne ene grundsubstans opfattes som spirituel, materiel eller som noget helt tredje, der hverken er det ene eller det andet, taler man så om en *idealistisk*, en *materialistisk* eller en *neutral monisme*

Objektive idealister i Platonsk forstand er der mig bekendt ikke mange af i forummet; men synspunktet er legitimt, og også Aristoteles opererede som bekendt med en "ubevæget bevæger". Materielle monister er der nok flest af, og blev jeg selv afkrævet en stillingtagen, ville jeg nok betegne mig som "neutral monist", da det at bestemme den arkane substans som *enten* materie eller ånd, jo på mange måder er at fastholde den dualistiske præmis som udgangspunkt for sin bestemmelse.

5. Tilsammen forener disse synspunkter sig naturligt i en *realistisk position*. Verden findes, og dens emner, fænomener og bestanddele kan identificeres, beskrives og behandles med videnskabelig systematik og metode, lyder den ultrakorte udgave af budskabet, som vi så alle nuancerer og problematiserer, hver gang vi konkret tager fat. For selvfølgelig konstruerer vi. Blot er nogle af disse konstruktioner mere realitetskorrespondente end andre.
6. Metodemæssigt opereres der med et mere *udvidet empiribegreb* end det klassisk angelsaksiske. Vort genstandsfelt er komplekst, og for at imødekomme

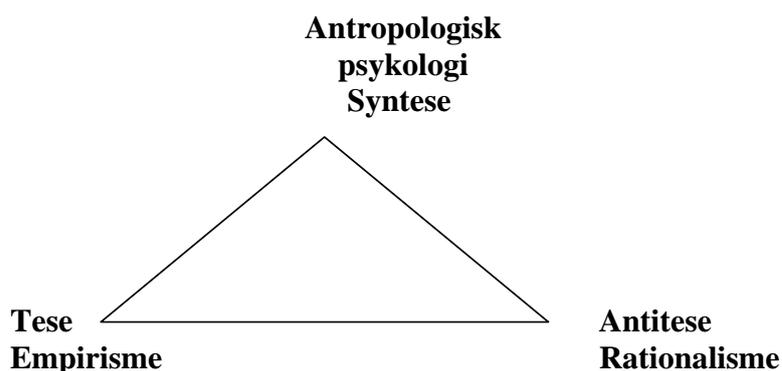
denne kompleksitet er en nuanceret metodologisk værktøjskasse påkrævet. Hvis det eneste værktøj man har, er en hammer, kommer man let til at behandle alt, som var det søm, og det kan ingen være tjent med.

Allehånde menneskelige livsudtryk kan således inddrages som data, lige fra iagttagelser erhvervet gennem klassisk eksperimentelle procedurer, over psykometriske analyser og surveyundersøgelser, til hermeneutiske fortolkninger af kunst- og kultur frembringelser. I forhold til de mere hermeneutiske tilgange har også den kildebaserede mentalitetshistorie været et centralt redskab til belysning af bevidsthedens indhold og personlighedens historie hos såvel mig selv som Preben Bertelsen (2000).

Mere ideografiske tilgange og procesanalyser af bevidsthedsindhold og forandringsprocesser i enkelt individer og systemer, har ligeledes fundet indpas. Og endelig spiller naturalistiske observationer (tværkulturelle, komparative og humanetologiske) såvel som mere fænomenologiske tilgange nok en større rolle indenfor den antropologiske psykologi end tilfældet sædvanligvis er i almenpsykologien.

Denne metodepluralitet skyldes dels en nøgtern pragmatisme blandt feltets udøvere som gør, at man lader metoden følge genstanden og ikke omvendt, og dels fagets tværvideenskabelig status, som gør, at man udover psykologiens egne metoder naturligt trækker på teori og metode fra dels de egentlige antropologiske videnskaber dels fra en lang række natur-, human- og samfundsvidenskaber.

Figur 2



På disse seks metapositioner baserer vi vor tilgang, så vidt jeg kan se, og lad os så komme videre var jeg lige ved at sige. Enhver videnskab har sine konstitutive faser med grundlagsdiskussioner og programmerklæringer. Sådan må det være. Men spørgsmålet er, om tiden ikke nu er ved at være moden til, at vi træder lidt mere konkret i eksistens, og begynder at tage nogle af de empiriske næsteskrider, som naturligt må følge, hvis de grundantagelser som vi opererer med, skal udvikles, udfordres og præciseres.

Den antropologiske psykologi *ad modum* Århus har sine rødder i den kontinentaleuropæiske tænkning mere spekulative aner. Det er den rationalistiske tradition fra Leibnitz og Kant, snarere end den empiristiske tradition fra Locke og Hume, som er udgangspunktet, og det skal jeg være den sidste til at beklage.

Den antropologiske psykologi bør dog aldrig blive en egentlig *antitese* til den angelsaksiske empirisme, og det er der måske en tendens til ("*Nogen gange synes jeg, at livet er for kort til empiri*"). Den bør i stedet være den *syntese* som forener empirismens forpligtende virkelighedskontakter med den kontinentale traditions eftertænksomme grundlagstænkning.

Min talen for det empiriske er således ikke en talen imod det spekulative, kun et forsøg på at gøre spekulationerne mere præcise og mere forpligtede. Denne syntese kommer der efter min mening en sund og bæredygtig realisme ud af – og denne kan så gerne være en *magisk* sådan.

Referencer

- Ainsworth, M. D.: The Development of Mother-infant Interaction among the Ganda in B. M. Foss (Ed.): *Determinants of Infant Behavior II*. Methuen, London 1963.
- Becker, H.: *Man in Reciprocity*. Prager, N.Y. 1956.
- Bertelsen, P.: At komme til sig selv med vilje. In Høgh-Olesen, H. (Red.): *Ånd og Natur*. Dansk Psyk. Forlag, Kbh. 2000.
- Campbell, I.: *Historical Atlas of World Mythology*. VII, Part I: The Sacrifice. Harper & Row, N.Y. 1988.
- Dennis, W.: Does culture appreciably affect patterns of infant behavior? *Journ. of Soc. Psychol.* 1940, 12, 305-17.
- Eibl-Eibesfeldt, I.: Evolution of Destructive Aggression. *Aggressive Behavior*, 1977, V3, 127-44.
- Eibl-Eibesfeldt I Human Ethology: Concepts and Implications for the Science of Man. *The behavioral and Brain Sciences*, 1979, 2-157.
- Eliade, M.: *De religiøse ideers historie*. B.I-IV. Gyldendal, Kbh. 1995.
- Gouldner, A.W.: The Norm of Reciprocity. *American Soc. Rev.*, 1960, V25, Nr. 2, 161-178.
- Hebb, D.O.: On the Nature of Fear. *Psychol. Rev.* 1946, 53, 259-276.
- Katzenelson, B.: *Psyken verden i verden*. Århus Univ. Forlag, Århus 1989.
- Katzenelson, B.: *Homo Socius*. Gyldendal, Kbh. 1994.
- Krebs, D. L.: Altruism – an Examination of The Concept. *Psychol. Bullt.*, 1970, V73, No.4, 258-302.
- Løgstrup, K. E.: *Ophav og omgivelser*. Gyldendal, Kbh. 1984.
- Mauss, M.: *The Gift*. Routledge, London 1990.
- Morris, D.: *Den nøgne abe*. Gyldendals uglebøger, Kbh. 1972.
- Nissen, H. W. & Crawford, M. P.: A Preliminary Study of Food-sharing Behavior in Young Chimpanzees. *Journal of Comparative Psychol.* 1936, 22, 383-419.
- Poulsen, A.: Personlighedspsykologiens begrebsdannelser. *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi*, 199, Nr. 5.
- Schaffer, H. R.: The Onset of Fear of Strangers and the Incongruity Hypothesis. *Journ. Child Psychol. Psychiat.* 1966, V7, 95-106.
- Schultz, E.: *Frihed og bånd i menneskelivet*. Dansk Psyk. Forlag, Kbh. 1998.
- Simmel, G.: *The Sociology of Georg Simmel*. Free Press, Glencoe Ill. 1950.
- Sluckin, W.: *Imprinting and early learning*. Methuen, London 1965.
- Tiger, L. & Fox, R.: *The Imperial Animal*. Paladin, G.B. 1974.
- Yerkes R. & Yerkes, A.: Social Behavior in Infrahuman Primates in Lindzey, G. (Ed.): *A Handbook of Social Psychol.* Clark Univ. Press. Massachusetts 1935.

ⁱ I den indiske *Rigveda* er det *Purusha*, i Kina *P'an-Ku*, i Mesopotamien *Tiamat* og i den nordiske mytologi f.eks. *Ymer*, der på denne måde sønderlemmes.

ⁱⁱ Menneskets klassifikatoriske væsen grundformer f. eks. et andet register: Vi praktiserer således universelt slægtskabsklassifikationer og statusstruktureringer. Vi udfører hierarkier. Vi noterer tiden, fører kalendere og registrerer månecykler. Deler månederne i uger, ugerne i døgn og døgnet i timer og sådan bliver vi ved. Kort sagt: At være menneske er at spalte, skelne, klassificere og kategorisere.

ⁱⁱⁱ Rhesus-aber og chimpanser kan i øvrigt benytte samme strategi. Når en underordnet han ønsker at nærme sig den førende alfahan, vil han ofte låne en unge og præsentere denne for førerdyret, mens han selv undgår øjenkontakt (ibid.).

^{iv} Evnen til at etablere tilknytning følger i øvrigt et lignende mønster. Barnet tilknytter sig først bestemte personer efter 6 måneders alderen, hvor tilknytningen inden da mere uspecifikt rettes mod alle indenfor nærhed, som stimulerer det.