

Radio som ritual

Et approach til radiobrug i hverdagen

BENT STEEG LARSEN

Radioen er det største medium! I hvert fald i Danmark og ud fra en kvantitativ betragtning. 85% af alle danskere over 12 år bruger radioen hver dag, og hver dansker har gennemsnitlig tændt for radioen i over 3 timer¹. Men selv om radioen bruges af mange og i lang tid, så fylder radioen paradoksalt nok ikke særlig meget i radiobrugernes bevidsthed. Radioen er et såkaldt "sekundært" medium. Radioen kører i baggrunden mens man laver alt muligt andet (arbejder, spiser, vasker op, kører bil o.s.v.). Radioen "er der bare", et ligeså regelmæssig og naturlig fænomen i hverdagen som elektrisk lys, vand i vandhanen, telefoner, trafiksignaler o.s.v. Noget man normalt hverken snakker om eller skænker særlig mange tanker i hverdagen. Kun når det til stor irritation går i stykker eller ikke er der.

Radioens "sekundære" status i hverdagen betyder at det kan være vanskeligt at få noget at vide om hvad man bruger radioen til. Radioen leverer naturligvis en masse informationer der løbende opdaterer lytteren om samfundet (nyheder, vejrudsigter, hitlister, baggrundsorientering o.s.v.). Men radioen som informations-medium forklarer kun den radiobrug som foregår i "forgrunden" af brugerens bevidsthed. Men den forklarer ikke den – kvantitativt set – store del af radiobrug som foregår i "baggrunden". Den type radiobrug hvor man 'hører' mere end man 'lytter' radio.

I denne artikel vil jeg give nogle bud på nogle af de funktioner som radioen har som baggrunds-medium. Funktioner som ikke umiddelbart har noget med radioens helt konkrete indhold at gøre, men som snarere har med radiobrugens regelmæssighed og stemningsskabende funktion at gøre. Jeg vil un-

dersøge om og hvordan radiobrug er et ritual. Ikke den slags ritualer hvor man samles om radioen for at 'deltage' i en sjælden begivenhed (månelandinger, et royalt bryllup, solformørkelse, indvielse af broer og lign.). Men snarere den slags små sociale ritualer som forekommer i en tilsyneladende begivenhedsløs hverdag. Den slags ritualer er der mange af. Og min tese er at radiobruget er involveret i nogle af dem. Mit udgangspunkt er at det ikke er selve radiobruget der er et ritual. Men at radioen med sin tilstedeværelse og sin lyd i forskellige sociale situationer medvirker til at transformere daglige sociale handlinger til ritualer. Ritualer som handler om at integrere de deltagende (d.v.s. radiobruget) i en social og kulturel orden, en orden som transcenderer den partikulære situations tid og rum.

Det lyder meget abstrakt, og jeg vil konkretisere problemstillingen om lidt med et eksempel fra en empirisk undersøgelse. Herefter vil jeg foretage en kritisk gennemgang af nogle af de forskellige måder som ritual-begrebet er blevet anvendt på i kommunikations- og medieforskningen. Gennemgangen munder ud i en præcisering af hvordan ritual-begrebet kan anvendes i empiriske undersøgelser, bl.a. med inspiration fra Durkheim og Goffman².

Radiobrug – information og integration

Hvis man beder nogle af storforbrugerne af radio om at forklare deres store radioforbrug så er den første reaktion at man hører radio fordi man jo gerne vil "følge med". Især ved at lytte regelmæssigt til nyhedsudsendelser. Man skal f.eks. vide hvordan trafiksituationen ser ud inden man kører hjemmefra, man skal kunne tale med om de nyeste begivenheder med sine kollegaer, og man føler at man som stemmeberettiget borger i et demokratisk samfund har en pligt til at være informeret³.

Institut for film- & medievidenskab, Københavns Universitet, Njalsgade 80, DK-2300 København S, steeg@coco.ih.ku.dk

Disse begrundelser er ikke overraskende. Når man bliver bedt om at transformere sit praktiske liv til en diskursiv bevidsthed, så er det velkendt at man benytter sig af alment accepterede slogans der reproducerer en stereotyp opfattelse af hvorfor 'man' gør som man gør. Man kommer til at sige det der formentlig forventes at man skal sige; nemlig at radioen er bærer af information som man bruger til noget fornuftigt. Noget skal man jo sige når interviewereren spørger⁴.

Men det er (metodisk) muligt at gå respondenterne på klingen og gå bag om de slogan-agtige parat-svar. Bl.a. ved at påpege overfor respondenterne at det de *siger* og det de *gør* ikke altid stemmer overens. Radiobrugerne siger på den ene side at radioen er information, og artikulerer dermed en implicit opfattelse af at mediebrug er en individuel handling, et anliggende mellem en "tekst" og en "læser". Men når radiobrugerne på den anden side samtidig fortæller om deres travle hverdagsliv, så er det i virkeligheden en meget lille procentdel af radiolytningen der er 'ren' information. Radiobrug er i meget høj grad betinget af nogle materielle og sociale rammer i hverdagen. Betingelser som gør at man ikke altid kan gå ud fra at radioen bliver brugt som et kommunikationsmiddel i den klassiske forstand. I realiteten er man ofte ukoncentreret om radioens (informations-) indhold, man er ofte uden for hørevidde, og ofte er det ikke en selv der har bestemt hvad man hører i radioen. Heller ikke hvornår man bruger den og hvor længe. Radiobrug er altså i meget stor udstrækning en integreret del af daglige, sociale aktiviteter.

Pointen er at radiobrug som 'information' kun beskriver *nogle* af de brugsværdier som radioen har i hverdagen. For selvom radiobrugerne siger de ikke altid lytter koncentreret til alt hvad der er i radioen mens den er tændt, så vil de meget nødigt undvære den. Der "mangler noget", siger de. Spørgsmålet er: Hvad er det der mangler? Hvad bruger man alt det radioindhold til som – så at sige – er "til overs" når man sorterer al den 'rene' information væk?

Et eksempel

Det følgende eksempel fra en kvalitativ undersøgelse af radioens funktion illustrer meget godt den hverdags-kontekst som radioen indgår i. Det er Anna der fortæller om hvordan morgenerne foregår i hendes familie der består af hende selv, hendes mand og to børn:

Vi har nøjagtig det samme ritual, hver evigt eneste morgen. Og nåde den der kommer på

tværs bare et halvt sekund, for så er hele den der tid, du har afsat om morgenen ... altså morgener kører tit i et meget stramt forløb, især hvis du skal ud af døren (...) og noget af det første det er, at man tænder for radioen (Anna).

Anna beretter her om en typisk hverdagssituation, morgenen, hvor hun og resten af familien (mand og børn) har meget travlt. Alle aktiviteter (bad, morgenmad, toilette) forløber i et meget stramt tidsforløb. Alle skal nå et være i enten skole eller på arbejde til tiden. Det er derfor Anna understreger at ingen af familiemedlemmer må bryde med aktiviteternes rækkefølge og tempo: "nåde den der kommer på tværs bare et halvt sekund ...". Og hvad så med radioen? Meget symptomatisk så nævner Anna først radioen til sidst i udsagnet. Radioens placering i selve udsagnet peger på at hverdagen kommer *før* radiobrugen: Det er hverdagens 'store institutioner' (f.eks. arbejde og skole) der dikterer adfærden i hverdagen, ikke medierne.

Men egentlig kan det være misvisende at tale om hvad der kommer "før" eller "efter" hhv. hverdagen og mediebrugen. Mit udgangspunkt er at radiobrug er hverdagsliv, en dybt integreret del af det daglige liv, og altså ikke noget der tilfældigvis er plads til når vigtigere ting er overstået. Det mest rigtige at sige er at man ikke organiserer sin hverdag efter hvad der kommer i medierne. Der er som nævnt institutioner der er langt større og stærkere en medierne. Men medierne er på den anden side integreret i hverdagen på den måde at de medvirker til at give forskellige genkommende handlinger en særlig karakter og et særligt indhold.

Det kan man bl.a. udlede af den meget karakteristiske *regelmæssighed* som kendetegner både medieindhold og mediebrug. Langt de fleste radio-kanaler (og det gælder også de fleste andre masse-medier) udsender de samme typer programmer på de samme tidspunkter i forskellige cykler (dagen, ugen, måneden og året). Langt den meste radiobrug foregår også i et fast mønster, d.v.s. man lytter til de samme kanaler på de samme tidspunkter hver dag, uge, måned o.s.v. Tilsammen indikerer regelmæssigheden i både udbud og brug at man bruger radioen – og andre medier i øvrigt – til at give hverdagen en karakter af genkendelighed, forudsigelighed og stabilitet. Radioens genkendelige programstruktur formilder det indtryk at verdens kaotiske flow af begivenheder er små variationer inden for et fast mønster, og giver lytteren en fornemmelse af at det forholder sig på samme måde med lytterens sociale og fysiske omgivelser⁵.

Man kan altså foreløbig sige at radiobrugen for Anna om morgenen handler om at konstituere hverdagen som et kendt og fortløbt sted at være. Hun lytter måske ikke så meget til indholdet – hun har jo travlt – men hun konstaterer at radioen sender i den samme stil og rækkefølge som dagen i forvejen, så verden må (heldigvis!) være 'business as usual'. Radioen "framer" hendes morgensituation som en situation hun er fortløbt med og hvor hun ved hvad hun skal gøre, i hvilket tempo og hvilken rækkefølge⁶.

Det interessante ved Annas udsagn er imidlertid at hun omtaler hende og hendes families aktiviteter om morgenen som et *ritual*. Jeg vil argumentere for at der *er* tale om et ritual, bl.a. fordi der er tale om et handlingsforløb hvor flere personer i en vis udstrækning indgår i et forpligtende fællesskab. Det er nemlig karakteristisk at radiobrugen ikke er en individuel handling, men noget som alle familiemedlemmer er involveret i. Ritualer er sociale handlinger, og derfor åbner ritualbegrebet for en analyse af radiobrug som et *socialt* fænomen med effekter ud over selve indholdet. Men hvor indholdet så sandelig spiller en vigtig rolle. Det vender jeg tilbage til. Først vil jeg se nærmere på hvad et ritual er, bl.a. ved at gennemgå nogle eksempler på hvordan begrebet er anvendt i medieforskningen.

Ritualbegrebet i kommunikations- og medievidenskaben

Ritual-begrebet er ikke nyt i medieforskningen. Careys (1989) skelnen mellem kommunikation som enten *transmission* eller *ritual* er nok det mest berømte eksempel. Begreberne *transmission* og *ritual* fungerer, siger Carey, som to alternative, men grundlæggende, metaforer for den måde man kan opfatte kommunikation på (Carey 1989: 14-15).

Transmissions-opfattelsen, som er den mest udbredte, betragter kommunikation som distribution af information i rum. Kommunikation handler om at overføre et "indhold" fra et sted til et andet med det formål at påvirke andre menneskers tanker og handlinger. Det er den opfattelse som radiobrugerne umiddelbart trækker på, og som man bl.a. finder i bekymrede debatter om hvorvidt børn bliver forbrugere af at se reklamer i tv, fiktionsseriens dårlige indflydelse på moralen, avisers partiskhed o.s.v.

Opfattelsen af kommunikation som *ritual* bygger ikke på en rumlig metafor, men på en tidslig metafor. Kommunikationens rolle er ikke at kontrollere og forandre, men tværtimod at konstruere og løbende vedligeholde en fælles og meningsfuld kulturel verden:

If the archetypal case of communication under a transmission view is the extension of messages across geography for the purpose of control, the archetypal case under a ritual view is the sacred ceremony that draws persons together in fellowship and commonality (ibid.: 18).

Kommunikationens rolle er altså ikke information, men "konfirmation": Kommunikationen tjener ikke til at forandre mennesker, men til at repræsentere og bekræfte en underliggende orden; at manifestere en løbende og skrøbelig social proces (Ibid: 19).

Carey bruger avis-læsning som eksempel på en rituel handling. Avislæsning er et ritual fordi avisen ikke *kun* bringer nyheder. Bortset fra nye begivenheder, så er avisen i store træk den samme hver eneste dag. Avisen laver helt indlysende ikke om på den form og de kategorier som avisen præsenterer virkeligheden med fra den ene dag til den anden. Bag selve nyhederne præsenterer, og repeterer, avisen derfor et relativt stabilt billede af hvordan virkeligheden ser ud og hvordan man kan forstå den. Avisen siger altså ikke noget 'nyt', men siger noget om hvordan verden grundlæggende *er*. Avislæsning som ritual handler derfor om den tilfredsstillende det er at opleve at verden og tilværelsen, trods alt, har en grundlæggende orden og struktur (Ibid: 21).

Hvis man anskuer kommunikation som ritual så er nyheder derfor ikke information, men *drama*. Nyhederne beskriver en arena med dramatiske kræfter og handlinger som læseren inviteres til at deltage i. Som læser formoder man nemlig at man selv har en rolle i dette drama i virkelighedens arena (Ibid). Avisen både afspejler virkeligheden, men konstituerer også en arena for handling. Ritualer både konstituerer og kommenterer.

Careys accentuering af kommunikation som en rituel praksis åbner – og har allerede åbnet – en række interessante perspektiver for medieforskningen. Kommunikation er andet og mere end "effekter". Kommunikation kan anskues som en aktiv konstituering af virkeligheden og samtidig som en aktiv integrering i den. Eller sagt med andre ord: Kommunikation er deltagelse og ikke modtagelse.

Den regelmæssige brug af radioen kan, som allerede antydtes, forklares ud fra dette perspektiv. Radiolytning som dagligt ritual reetablerer verden hver eneste dag som en kendt og fælles verden og medvirker til at (gen-) bekræfte forskellige adfærd- og interaktionsmønstre som selvfølgelig. Selvom verden er fyldt med kaos, uforudsigelighed og risiko, så sørger radioens strukturelle og stilistiske regelmæssighed for at forandringer ikke opleves

som voldsomme kontinuitets-brud. Man kan sige det samme på en knap så abstrakt måde: Man vil gerne have nyheder i radioen (transmissions-opfattelsen), men de skal transmitteres i en velkendt form som ikke grundlæggende udfordrer den opfattelse man har af hvordan verden hænger sammen. Nyt er godt, men det skal præsenteres på en velkendt arena.

Careys tekst kan bedst læses som en præsentation af et meget bredt perspektiv for kommunikationsforskningen. Men Careys tekst gør det ikke klart hvad et ritual egentlig er og hvordan ritualer praktiseres ude i den "empiriske virkelighed". Og Carey tekst giver heller ikke noget svar på hvordan man kan undersøge *mediernes* særlige rolle i den rituelle kommunikation. Carey taler om alle former for kommunikation, inkl. dans, og skelner ikke mellem ritualer hvor kommunikationen foregår mellem parter adskilt i tid og rum (medieret) eller mellem sam-tilstedeværende personer (face-to-face).

Roger Silverstone definerer heller ikke eksplicit hvad han forstår ved ritual, selvom begrebet har en central plads i hans teoretiske værk *Television and Everyday Life* (1994). Derfor bliver begrebet undertiden brugt temmelig uklart. Men måden som Silverstones bruger ritualbegrebet på vidner imidlertid om en snævrere, og derfor mere håndgribelig, definition end Careys meget brede definition.

Iflg. Silverstone finder ritualer sted som momentane suspensioner af hverdagens *ordinariness*. Silverstone definerer *ordinariness* som "the more or less secure normality of everyday life, and our capacity to manage it on a daily basis" (Ibid:166), og omfatter den store del af livsverdenen man tager for givet, alt det man til hverdag bare gør og som man ikke behøver at beskrive eller begrunde; hverken over for andre eller sig selv. Det betyder ikke at hverdagen er en fikseret eller lukket struktur der på et eller andet uspecificeret tidspunkt blev sat i selvsving. Tro mod Giddens' strukturteori (Giddens 1984) så følger Silverstone den tankegang at det ordinære praktiske liv kan gøres diskursivt, d.v.s. man kan momentant træde ud af hverdagslivet ordinære flow og "tænke" over de strukturer og positioner man til hverdag går rundt og reproducerer. Det er her at ritualer kommer ind i billedet. Ritualer fungerer, iflg. Silverstone, som en slags mytisk refleksion over det hverdagsliv som ritualer i korte eller længere perioder suspenderer. Det er ikke store og regulære ceremonielle ritualer (som f.eks. kirkelige ritualer) som Silverstone tænker på, men de mange 'små' ritualer som finder sted i hverdagen, og som opleves som små skift eller brud med og i hverdagens selvfølge flow:

Everyday life is marked by a continuous, predictable and unpredictable, series of shifts between the marked and the unmarked, the sacred and the profane. Daily life is studded with ritual times and spaces in and through which the insistence of the daily round is momentarily put to one side (...) In each of these events and in our participation in them (with or without the media) we move perceptibly from one domain of everyday life into another, crossing a boundary or a threshold into a clearly if often a weakly marked ritual space: a space where the intense ordinariness of the everyday is replaced by a different kind of intensity – heightened and symbolically charged. In these ritual spaces the culture of everyday life is reinforced. In our participation in them (...) our place and position in the world is symbolically defined. (Ibid:168)

Silverstones vigtige pointe er at selvom ritualer suspenderer hverdagslivets ordinariness, så handler ritualer i bund og grund om hverdagslivet og vores plads og position i den. I lighed med Carey understreger Silverstone ritualers stærke, gensidige relation til det virkelige liv: Ritualer både afspejler og skaber virkeligheden gennem symbolske former.

Hvad er så mediernes rolle i en hverdag spækket med ritualer? Her peger Silverstone på *myten* som en slags fortællinger ("narratives"), der både i indhold og form udforsker fundamentale aspekter ved den menneskelige eksistens: forhold til liv og død, relationen mellem kultur og natur, køn etc. Mytiske kommunikationsformer foregik oprindeligt ofte på højt ritualiserede steder og tidspunkter, klart adskilt fra det daglige liv. Moderne massemedier har, siger Silverstone, i dag en tilsvarende mytisk kvalitet. Medierne er fyldt med mytiske fortællinger der så at sige reflekterer over hverdagslivet og medvirker til at generere kulturformer, der inkorporeres i hverdagslivet.

Tankegangen er at medierne producerer et slags rå-materiale, en lang række fortællinger (nyheder, soaps o.s.v.) som mediebrugeren bruger, bearbejder, omvender og forandrer, ("turn a trick or two" (Ibid:167). Hverdagslivets *ordinariness* er således ikke kun et resultat af direkte og oplevede erfaringer, men i lige så høj grad skabt af den erfaring og viden om verden man henter i massemedierne.

Det er den samme tankegang der ligger bag Klaus Bruhn Jensens meget tydeliggørende skelnen mellem "time-in" og "time-out" – kulturer (Jensen 1995: 57-58). Begreberne er hentet fra sportsver-

denen (f.eks. ishockey) hvor en træner kan forlange en "time-out", d.v.s. et midlertidigt ophold i kampen hvor træner og spillere kan drøfte kampens forløb og evt. ændre taktik. Pointen er at en "time-out" altid foregår inden for "time-in", d.v.s. inde midt i kampen, og at "time-out" derfor altid 'handler om' eller reflekterer adfærden i kampens "timein". Overført på hverdagsliv og mediebrug betegner begreberne hvordan regelmæssig mediebrug på samme tid både kan suspendere og reflektere hverdagslivet: "institutionalized cultural activity such as mass media use may suspend other everyday activity, but still takes place in the context of the everyday with reference to specific social institutions" (ibid: 57).

"Time-in" kulturen er det praktiske hverdagsliv. Det er her at (i Giddens' termer) agentivitet og struktur flyder sammen i social praksis. I "time-in" trækker man på de præmisser og procedurer som gør social handling mulig, og som integrerer mennesker i meningsfulde sociale relationer (ibid).

"Time-out" betegner Jensen som: "a separate social practice (...) which can be identified by social agents as such. It places reality on an explicit agenda as an object of reflexivity, and provides an occasion for contemplating oneself in a social, existential, or religious perspective" (ibid.).

Jensen sammenfatter forskellen på "time-in" og "time-out" kulturer i et skema:

Time-in		Time-out
Integrated practice	↔	Autonomous practice
Social practice	↔	Aesthetic practice
The ordinary	↔	The extraordinary
Resource	↔	Exposition
Action	↔	Representation

(ibid: 58)

For Jensen er "time-out" en moderne medie-kultur som tidligere blev praktiseret i bl.a. ritualer:

While such contemplation has traditionally been associated with religious rituals and fine arts, mass communication, certainly in a quantitative sense, is the main ingredient in time-out culture in the modern age. Time-out culture is a practice which reflect upon the nature and representation of social reality (ibid.).

Fælles for Silverstone og Jensen er at de tilslutter sig Careys definition af kommunikation som en kontinuerlig proces hvor virkeligheden løbende reflekteres, kommenteres og konstitueres. Silverstone og Jensen fremsætter teser om mediernes særlige

rolle i denne proces. I det spørgsmål mener de begge at hhv. ritualer og "timeout"s i forbindelse med mediebrug er noget der foregår *uden for* hverdagslivets praktiske, sociale adfærd. Hos Jensen, f.eks., er "timeout" en særlig "seperate" "occasion", hvor forskellige former for mediebrug "suspend (...) everyday activity". Samtidig har 'opholdet' i det rituelle rum (Silverstone) eller "time-out" kulturen (Jensen) en karakter af noget ekstra-ordinært, noget "heightened and symbolically charged" (Silverstone 1994: 168), d.v.s. en særlig intens oplevelse⁷.

Hverken Silverstone eller Jensen giver empiriske eksempler på mediebrug som en suspenderende, ekstraordinær oplevelse. Silverstone nævner "stolen moments in front of the television set" som et lille eksempel på hvordan ritualet rent faktisk praktiseres i hverdagen (Silverstone 1994: 168). Det lille eksempel peger på at den rituelle brug af medier forekommer når man har sin fulde koncentration på *indholdet* i mediet. Det er altså tale om at mediebrugen etablerer en momentan – og antydet i eksemplet: individuel – tekst-læser relation, hvor intensiteten og det ekstraordinære udspringer af indholdet i medierne. Alt andet i hverdagen lukkes ude.

Rituel mediebrug: "tekst" og "social situation"

En begrænsning ved Silverstones og Jensens teoretiseringer er at den rituelle – eller ritual-lignende – mediebrug kun er en realitet når den 'klassiske', uforstyrrede tekst-læser relation er etableret. I Silverstone og Jensens version af kommunikation som ritual er der tendentielt et element af transmissionsopfattelsen til stede. Det er selve "teksten" der er det 'hellige' og det ekstraordinære hos Silverstone og Jensen.

Det er naturligvis ikke nogen urimelig antagelse. Men jeg mener at man kan udvide ritual-begrebet til at identificere *andre* former for hverdagslige ritualer hvor medierne er involveret, og hvor mediebrugen, som Carey antyder, handler om en rituel *integrering* i en social virkelighed, og ikke, som Silverstone og Jensen påpeger, som momentane suspensioner af den sociale virkelighed; også uanset om Silverstone og Jensen gentagne gange påpeger at suspensionen kun er momentan og grundlæggende reflekterer den virkelighed som ritualet/"time-out" suspenderer fra.

Mit argument er følgende: Hvis vi går tilbage til det citat fra radio-undersøgelsen jeg citerede i begyndelsen af artiklen (Annas aktiviteter om morgenen) og forudsætter at det rent faktisk *er* et ritual hende og hendes familie gennemfører hver morgen, så er det – og det er min tese i det følgende – ikke et

ritual der går ud på at suspendere virkeligheden. Det er tværtimod et ritual der handler om at skabe en fælles virkelighed for de tilstedeværende personer (Anna og hendes familie).

Den type rituel mediebrug som Silverstone og Jensen beskriver er som nævnt en individuel aktivitet. Men det som er karakteristisk for den type ritual som f.eks. Anna beskriver er at hun ikke er alene når hun lytter til radio om morgenen. Resten af familien er også til stede, så radiobruget er på ingen måde udelukkende en individuel aktivitet. Ifølge Annas udsagn er det i et hele taget uklart *hvem* det er der tænder for radioen. Anna siger at ”*man* tænder for radioen”. Agenten er væk, eller i det mindste specifik, og vidner om at det at tænde for radioen er en automatiseret, praktisk og ’tankeløs’ handling som ”*man*” ikke overvejer. Den bliver ikke tændt som en selvstændig aktivitet, men som et integreret del af et socialt handlingsforløb.

Den sociale brug af medier i forskellige kontekster er ikke noget nyt forskningsfelt. Etnografiske studier har i mange år undersøgt den sociale mediebrug, og måske det mest berømte eksempel er James Lulls dagsordensættende artikel fra 1980, ”The Social Uses of Television” (1980/1990). I artiklen pointerer Lull ”that audience members create specific and sometimes elaborate practical actions *involving the mass media* in order to gratify particular needs in the social context of television viewing” (Lull 1980/1990: 28, min kursivering). Mediebrug tilfredsstiller altså nogle gange sociale behov som ikke er direkte knyttet til mediets indhold, men hvor mediet er involveret i sociale handlinger, eller ’practical actions’ som Lull kalder det. I min analyse af det empiriske eksempel tilslutter jeg mig Lulls etnografiske approach. Min i stedet for at kalde Annas og hendes families aktiviteter for praktiske aktiviteter vil jeg tage Annas udsagn bogstaveligt og undersøge familiens radiobrug som en del af en *rituel* handling.

Forskellen på det som vi her kan kalde for mediebrug som henholdsvis en *praktisk* og en *rituel* handling er at mediebrug som praktisk handling – sådan som Lull beskriver det – handler om hvordan et enkelt individ gennem mediebruget får adgang til en (mikro-) social situation. Mediebrug som rituel handling handler om hvad der styrer adfærden i den sociale situation. Forskellen er altså, at hvor Lull’s ”social uses”-approach beskriver mediebrug som en individuel strategi til at opnå sociale mål, så vil jeg benytte ritualbegrebet til at undersøge mediebruget som en social strategi, d.v.s. undersøge hvad der binder deltagerne sammen i selve den sociale situation. Det kan også udtrykkes på denne måde: Hvor

Lull’s ”social uses”-approach undersøger hvordan et enkeltindivid skaber en relation *til* en social gruppe, så undersøger jeg med ritualbegrebet relationen *mellem* deltagerne i den sociale gruppe.

Det er en hårfin skelnen, og der er tale om gradforskelle og ikke kategoriske forskelle. En måske mere håndgribelig forskel er i hvor høj grad selve mediets *indhold* spiller en rolle i analysen. Mit argument er at ritualbegrebet åbner en mulighed for at inddrage i hvert fald nogle aspekter af medieindholdet i ’etnografiske’ analyser af mediebrug. Den receptionsanalytiske fløj i medieforskningen har – berettiget – kritiseret medieetnografien for ikke at inddrage mediernes indhold i dens analyser af mediebrug.

I en anmeldelse af James Lulls *World Families Watch Television* fra 1988 – en antologi med etnografiske undersøgelser af tv-sening i forskellige lande – advarer Klaus Bruhn Jensen mod at mediernes indhold som analyseobjekt helt forsvinder ud af forskernes søgelys. For, som Jensen skriver, må der være en årsag til at hele familien samles foran tv-apparatet og ikke foran vaskemaskinen hver eneste aften (Jensen 1989: 141). I Jensens – og Silverstones – beskrivelser af mediebrug som momentane ”time-outs” fra hverdagen har medieindholdet nødvendigvis den helt centrale plads i analysen. Problemet er som nævnt at dette approach ikke kan reddegøre for mediebruget i ”time-in”, d.v.s. de tidspunkter hvor mediebrugeren ikke har sine fulde opmærksomhed rettet mod mediets konkrete indhold.

Det er dog ikke noget problem hvis man på et epistemologisk niveau går ud fra at receptionsanalysen og medieetnografien belyser hvert sit aspekt af det samme brede fænomen: mediebrug. Hvis man som medieforsker accepterer den helt plausible betragtning at mediebrug er et multifunktionelt fænomen der appellerer til flere videnskabelige discipliner, så kan man groft sagt sige at receptionsanalysen og medieetnografien undersøger mediebrug som to forskellige former for ressource. Receptionsanalysen undersøger hvordan mediebrug som en individuel handling giver adgang til en ydre makrosocial virkelighed uden for individets umiddelbare sociale kontekst. Medieetnografien, på den anden side, undersøger hvordan mediebrug giver adgang til mikrosociale virkeligheder i mediebrugeregens egne fysiske kontekster.

Min intention i den resterende del af denne artikel er at udvikle en definition af ritual der kan analysere den (mikro-) sociale brug af medier, som åbner for at inddrage medieindholdet som en integreret del af analysen, og som kan indfange hvordan den hverdagslige mediebrug er involveret i projek-

ter eller formål der rækker langt ud over den konkrete mediebrugs aktuelle tid og sted. Til det formål vil jeg først vende tilbage til Durkheims klassiske definition af ritualbegrebet.

Durkheim: Religion som social praksis

I et af Durkheims hovedværker, *The Elementary Forms of Religious Life* [1912](1995), undersøger Durkheim hvorfor religion og religiøs adfærd overhovedet opstår. Durkheims svar er det er samfundet der skaber religion som, lidt forsimplet sagt, en måde for mennesker at være sammen på og vise solidaritet. Samfundet 'skaber' religion ved at samfundets individer definerer nogle objekter eller fænomener som hellige ("sacred") til forskel fra det profane ("profane"). Religiøs praksis består i at dyrke, værne og respektere det hellige som adskilt fra det profane:

the religious phenomenon is such that it always assumes a bipartite division of the universe, known and knowable, into two genera that include all that exists but radically exclude one another. Sacred things are things protected and isolated by prohibitions; profane things are those things to which the prohibition is applied and must keep at a distance from what is sacred. Religious beliefs are those representations that express the nature of sacred things and the relations they have with the sacred things or with profane things. Finally, rites are rules of conduct that prescribe how man must conduct himself with sacred things (Durkheim 1995: 38)

For at skabe en religion skal 3 forudsætninger være til stede. For det første skal objekter og fænomener som nævnt ophøjes til at være hellige. For det andet skal der være en række *ritualer* der rummer reglerne for hvordan man omgås hellige objekter. Og for det tredje skal der være en kirke, d.v.s. en moralsk forpligtende forsamling, hvor de hellige objekter dyrkes. Durkheims endelige definition af religion sammenfatter disse tre elementer:

A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them (s. 44, kursiv i original)

Det er vigtigt at påpege at Durkheims primære interesse ikke var religion i sig selv. Selvom Durkheim studerede en konkret religion i et primitivt australsk

stammesamfund (Arunta) var det et mere generelt og universelt menneskeligt fænomen han ville studere, nemlig "the religious nature of man (...) a fundamental and permanent aspect of humanity" (ibid: 1). For Durkheim handler religion ikke om det guddommelige ("the divine"), men om noget grundlæggende socialt:

religion is an eminently social thing. Religious representations are collective representations that represents collective realities; rites are ways of acting that are born only in the midst of the assembled groups and whose purposes is to evoke, maintain or recreate certain mental states of those groups (ibid: 9).

Ritualer handler iflg. Durkheim om at etablere og vedligeholde sociale og moralsk forpligtende kontrakter mellem mennesker. Pointen er denne kollektive 'følelse', – opnåelsen af en fælles "mental state" – ikke er mulig uden eksterne objekter ("sacred objects") man opbygger en fælles respekt omkring og som etablerer og vedligeholder moralske regler for hvordan man som mennesker omgås hinanden (ibid: 421ff). Ritualer knytter individet til samfundet netop fordi moral grundlæggende er socialt. At deltage i ritualer er derfor – og i overensstemmelse med Careys definition – deltagelse og integration i en social realitet, som ritualer løbende er med til at konstituere.

Vi kan sammenfatte Durkheims ritualbegreb med følgende karakteristika: Ritualer skaber et *fælles fokus* ("the sacred object") og en *fælles stemning* ("mental state"). Ritualer viser *respekt* for de hellige objekter, og personer der ikke udviser denne respekt vil blive *straffet* i et eller anden omfang (symbolsk eller fysisk) af de øvrige personer i gruppen. Straffen kan i selv være et ritual.

Hvis vi nu ser bort fra det religiøse element i Durkheims ritualbegreb, og i stedet fokuserer på det sociale og moralske element, så er det muligt at give Anna ret i at hendes morgen-aktiviteter er et ritual: Alle familiemedlemmer har et fælles fokus (at gennemføre morgenens aktiviteter til tiden), der er en fælles stemning (travlhed), og Anna understreger at det er nødvendigt at alle familiemedlemmer respekterer det fælles projekt: At alle overholder tiden. Og dem som ikke gør det vil blive straffet (jf. "nåde dem som kommer på tværs ...").

Anna og hendes families morgenaktiviteter opfylder på den måde betingelserne for at være et ritual ifølge Durkheims definition. Der er imidlertid nogle implikationer ved at anvende Durkheims definition som jeg vil opholde mig ved i det følgende.

Det drejer sig om at Durkheim først og fremmest beskrev ritualer som noget ekstraordinært, uden for hverdagen i det som Jensen ville kalde en "time-out". Der er ikke noget ekstraordinært over Annas families aktiviteter om morgenen. Hvis vi fastholder begrebssættet så er der snarere tale om "time-in" hvor hvert familiemedlem er meget optagede af hverdagen som en konkret, fysisk realitet der ikke er tid til at suspendere med rituel refleksion over hvorfor man gør som man gør.

Jeg vil imidlertid fastholde at der *er* tale om et ritual i Durkheimsk forstand: Der er et helligt objekt, et fælles fokus og en fælles stemning i situationen. Det der er opgaven er at 'sekularisere' Durkheim så det er muligt at få øje på ritualer i hverdagens sociale liv. Min pointe er at Durkheims ritualbegreb er anvendeligt til det formål fordi Durkheims ritualbegreb indfanger ritualets *sociale* og *integrative* dimensioner, i modsætning til f.eks. Silverstones accentuering af ritualet som en individuel og realitets-suspenderende aktivitet. Erving Goffman studier hverdagens interaktionsorden etablerer her et forbindelsesled mellem Durkheims klassiske ritualbegreb og dannelsen af et operationaliserbart ritualbegreb der udforsker rituelle handlinger – med og uden medier – i moderne samfund.

Goffman: opdatering af Durkheims ritualbegreb

Goffman tager eksplicit arven op fra Durkheim og undersøger i hvilket omfang Durkheims religiøse ritualbegreb overhovedet kan bruges i moderne, verdslige samfund (Goffman 1967, 1971). Ritualer eksisterer i moderne samfund, siger Goffman, men i modsætning til traditionelle, religiøse samfund, så markerer ritualet ikke nogen klar distinktion mellem hvad der er helligt og hvad der er profant. Det som dyrkes og respekteres, det hellige objekt, er individets integritet, dets selv: "in one sense this secular world is not so irreligious as we might think. Many gods have been done away with, but the individual himself stubbornly remains as a deity of considerable importance" (Goffman 1967: 95). Guderne er døde, men, som Goffman siger, så er der en rest af religiøsitet tilbage i den måde mennesker omgås med hinanden i det Goffman kalder interpersonelle ritualer: "What remains are brief rituals one individual performs for and to another, attesting to civility and good will on the performer's part and to the recipient's possession of a small patrimony of sacredness. What remains, in brief, are interpersonal rituals" (Goffman 1971: 89).

Den rituelle adfærd er flyttet ud af kirkerne og ind i det daglige livs mikrosociale adfærd. Her videreføres en lille hellig arv i form af en gensidig respekt for andre menneskers integritet. Enhver som deltager i en interpersonel interaktion er konstant opmærksom på at både ens egen og de andre tilstedeværendes integritet ikke trues, men tværtimod beskyttes for at undgå ansigtstab. Denne respekt praktiseres i ritualer, også dem som man almindeligvis anser for tomme. Men selv de mindste ritualer, siger Goffman, skaber og vedligeholder den sociale realitet som en moralsk realitet. Rituelle interaktioner producerer og re-producerer moralske 'domme' som internaliseres i menneskers bevidsthed som retningslinjer for hvordan man skal opføre sig i forskellige situationer, d.v.s. hvad der er rigtigt og forkert. Goffmans pointe er at samfundet holdes sammen af små mikro-sociale ritualer. Ritualer som aktiverer en løbende moralsk selv-regulering så man indretter sin adfærd efter de givne sociale præmisser:

One must look (...) rather to the fact that societies everywhere, if they are to be societies, must mobilize their members as self-regulating participants in social encounters. One way of mobilizing the individual for this purpose is through ritual (...) The general capacity to be bound by moral rules may well belong to the individual, but the particular set of rules which transforms him into a human being derives from requirements established in the ritual organization of social encounters (Goffman 1967: 4445)

Ritualer regulerer vores sociale adfærd. Goffman påpeger at især konversationer i face-to-face situationer er rituelle fordi man som deltager i en samtale må acceptere og medvirke til at fastholde den etablerede stemning eller "mood" i samtalen. Goffman beskriver f.eks. hvordan en (vellykket) samtale kan udvikle sig til en slags psykoseagtig tilstand, en socialiseret trance. (ibid: 113-114)

For kort at opsummere: Goffman holder fast i Durkheims grundlæggende kriterier for hvad et ritual er. Ritual er en *social form*, en måde at omgås på, ikke et indhold. De kriterier der skal være til stede for at en handling er et ritual er et fælles fokus (det hellige objekt, beskyttelse af egen og de andres integritet), en fælles stemning og et fælles rum (opmærksomhed på interaktionens præmisser, fastholdelse af et fælles 'fodslag') og negative sanktioner hvis man overtræder ritualets regler (jf. det moralsk forpligtede element i ritualet).

Den vigtige pointe man kan udlede af Goffmans arbejde er at ritualer er noget der forekommer mange steder og hele tiden i hverdagen. Ritualer, siger Goffman, er det der overhovedet gør menneskelig interaktion mulig. Uden dem var der, i princippet, socialt kaos fordi der ikke ville være nogle forudgivne retningslinjer for hvordan man gennemfører et socialt handlingsforløb med succes, d.v.s. uden konstant at risikere at true de øvrige deltagers integritet.

Den pointe jeg gerne vil udlede her er at selvom ritualer i moderne samfund ikke foregår på ophøjede steder (f.eks. kirker), så etablerer ritualer et særligt rum, næsten uanset hvilket fysisk sted man befinder sig. Min pointe er at de to forskellige definitioner jeg har præsenteret her (hhv. Silverstone/Jensen og Durkheim/Goffman) peger på to forskellige former for rituelle rum. I Silverstone og Jensens definition etablerer ritualer et *refleksionsrum*, d.v.s. en distancering fra en social realitet som man gør til et objekt for kontemplation. I Goffmans definition etablerer ritualer et *handlingsrum*, d.v.s. ritualer er en måde at deltage og integrere sig i en social realitet på; en slags adgangsbillet til forskellige konkrete sociale situationer. Så hvor f.eks. Silverstones ritualbegreb fremhæver ritualer som suspension, så fremhæver Goffmans ritualer som integration.

Naturligvis er det ikke et spørgsmål om hvilken definition, f.eks. Silverstones eller Goffmans, der er bedst. Det afgørende er at der er tale om to forskellige former for ritualer, som for den sags skyld højst sandsynlig kan forekomme på samme tid. F.eks. kunne man forestille sig at en af medlemmerne i Annas familie i et kort øjeblik 'stopper op' fordi et eller andet i radioen havde fået ham eller hende til at reflektere over hans eller hendes position her i tilværelsen.

Men her vil jeg undersøge Anna og hendes families morgenritual som et ritual i den Goffmanske definition. Et ritual hvor mediet – her radioen – også spiller en væsentlig rolle.

Annas morgen som ritual

Min begrundelse for at Anna og hendes families morgenaktiviteter er et ritual er at der er et helligt objekt som organiserer familiemedlemmernes handlinger. Det er *ikke* radioen – eller "teksten" for det er ikke den der vises respekt for (tværtimod fristes man til at sige!). Umiddelbart kan det se ud som at det der skal respekteres er tiden; det man ikke må er at forsinke hinanden om morgen. Men jeg vil argumentere for at det stikker dybere end det, og at det

hellige objekt er *familien*. Familien som et moralsk forpligtende og et – i princippet – livslangt projekt.

At der overhovedet er et helligt objekt viser sig ved at Anna vil straffe den som ikke overholder ritualer, og dermed viser dis-respekt for det hellige objekt (jf. "nåde den der kommer på tværs ..."). Det som bringer Anna i en situation hvor hun kan straffe de andre familiemedlemmer (omend kun symbolsk) er den implicite moralske forpligtelse som hver familiemedlem har til at bevare familien som en social enhed. Det lyder meget højtideligt, men det er i mikrohandlingerne at den slags løbende stabilisering af sociale institutioner finder sted.

Ritualer har nemlig pr. definition altid betydning ud over den konkrete situation som ritualer foregår i. Man skal huske på at ritualer altid udløser en eller anden grad af selv-regulering hos de deltagende. Og denne selv-regulering må nødvendigvis trække på noget der er 'større' end den partikulære situation. Det er en meget vigtig pointe som ligger i forlængelse af Goffmans moralske ritualbegreb, og som den amerikanske forsker Rothenbuhler (1998) spidsformulerer på denne måde:

Ritual action is action oriented toward transcendence of the particularities of the situation in which it is performed. A ritual situation is one constructed so as to offer transcendence of the particularities of the social circumstances surrounding it (Rothenbuhler 1998: 61).

Man kan altså sige at Annas families morgenritual aktualiserer et kontinuerligt, fælles projekt, bevarelsen af familien som en konsistent og kohærent enhed. Et projekt der tidsligt og rumligt rækker langt ud over den enkelte situation, både bagud og fremad. Et projekt der giver tilstrækkelig 'kraft' nok til at hvert enkelt familiemedlem indordner sig efter hinanden i den konkrete situation. Derfor er det i ritualer at det konkrete og det ideelle mødes og bliver to sider af samme sag. Eller som Rothenbuhler udtrykker det: "ritual is a communication device for uniting the ideal and the material, the general and the particular, the cosmic and the ordinary, the past and the future, the structures of history and the happenings of individual lives" (s. 64).

Når morgenaktiviteterne kan forløbe som et ritual så er det fordi hvert enkelt familiemedlem intuitivt 'ved' at deltager i et ritual hver morgen. Og at overtrædelser af ritualer har konsekvenser langt ud over den aktuelle situation. De kategoriserer det måske ikke eksplicit som et ritual (Anna gør når hun bliver spurgt!), men de *genkender* morgenakti-

viterne som et ritual og tilpasser deres handlinger efter det.

Det indikerer – og det er en vigtig pointe – at ritualer ikke blot skal forstås som en måde at bringe enkeltindivider sammen i skøn social harmoni. Ritualer har måske i særlig grad det formål at tilside-sætte og/eller udligne spændinger der (måske) eksisterer mellem de deltagende. Det ritual som Annas familiemedlemmer gennemfører hver morgen kan derfor anskues som en momentan tilsidesættelse af alle former for mere eller mindre latente uoverensstemmelser der måtte være mellem familiens medlemmer indbyrdes. Dels fordi det er aldeles upraktisk hvis f.eks. sønnen tager hul på et stort faderopgør et kvarter før han skal møde på arbejde. Og dels fordi ritualet, generelt, fungerer som en måde at vedligeholde sociale grupper over tid, og på trods af indbyrdes spændinger.

Når hvert familiemedlem tilpasser sig så (gen-)finder de samtidig deres *position*. Både i den konkrete situation og i familien som social struktur. Rituelle handlinger er, som Goffman siger, individets måde at integrere og indordne sig i en social realitet hvor man har eller får tildelt forskellige positioner, afhængig af hvilken situation man befinder sig i. Ritualet positionerer hvert person i Annas familie som familiemedlem, en position de må acceptere i det tidsrum ritualet forløber. Man kan derfor sige at der et element af underkastelse involveret hver gang man deltager i et ritual: Deltagelse forudsætter at man accepterer sin position. Det siger sig selv at når ritualer er opløst kan man positionere sig selv på ny, f.eks. som ”skoleelev”, ”arbejder” el. lign.

Inden jeg går over til at undersøge radioens rolle i ritualer vil jeg kort gøre opmærksom på to forbehold. For det første er det ikke nødvendigvis alle i familien der tolker ritualets funktion på samme måde. For Anna kan morgenritualet være et socialt sammenbindende projekt, mens det for andre måske fungerer som et overgangsritual fra det private til det offentlige, d.v.s. et dagligt løsrivelses-ritual. Forskellige opfattelser af hvad ritualer handler kan godt sameksistere, og det er ikke usandsynligt at den samme person oplever at ritualer har flere funktioner på samme tid; eller at morgenen kan opdeles i flere små ritualer med hver deres funktion. Det jeg lægger vægt på her er de enkelte familiemedlemmers rituelle opmærksomhed på det samme projekt. For det andet er hverdags-ritualer, som f.eks. Annas, ikke bevidste eller bevidst konstituerede. De er upåagtede, og vil ofte først blive ’bevidste’, når ritualer ikke overholdes, og det brudte ritual skal genetableres ved at ’straffe’ overtræderen.

Radioens rolle i ritualer

Radioens indhold er som nævnt ikke det ’hellige objekt’. Min pointe er at radioen er en *med-komponent* i ritualer. Det er den fordi radioen er med til at etablere og fastholde den stemning, den ”mood”, som er en forudsætning for at ritualer kan gennemføres med en fælles opmærksomhed hos deltagerne. Min tese er at radioens tilstedeværelse i køkkenet hos Annas familie om morgenen er med til at etablere et rituel rum med sin kontinuerlige lyd. Et rum som *ikke* er et refleksionsrum, men et handlings-rum, og som er med til at introducere morgenritualet, fokusere og synkronisere familiemedlemmernes aktiviteter. Radioen er m.a.o. med til at indstifte en interaktionel præmis, en rituel setting, for familiens aktiviteter ligesom den får en funktion som en ”boundary marker” der markerer ritualets tidslige forløb (se f.eks. Larsen 1998).

Andre hverdagsfænomener kan bidrage til den samme markering (tænde lys, duften af kaffe o.lign.). Men radioen egner sig især fordi dens lyd trænger ud i flere rum, og fordi dens indhold er regulært og kontinuerligt. Radioen er med til at iscenesætte det samme ritual hver morgen og fungerer som en konstant påmindelse på ’hvor’ og ’hvad’ man er, og at de aktiviteter man udfører foregår inden for en ritualiseret ramme. Radioen er altså med til både at indstifte og institutionalisere ritualer.

Så vidt radioens blotte ’lydlige’ tilstedeværelse. Hvilken rolle spiller så radioens indhold i ritualer? Det er naturligvis kun spekulation – ligesom en stor del af analyserne i denne artikel – og jeg vil her pege på to aspekter af indholdet. Dels radioen som en offentlig diskurs, og dels radioen som en særlig puls og stemning.

Radioens udsendelser er pr. definition offentlige, henvendt til og tilgængelige for alle, og derfor helt grundlæggende en offentlig diskurs i forhold til de mere private kontekster radioen bliver brugt i. Radioens informationer – uanset om det er nyheder, underholdning eller musik – trænger derfor ind i en privat tilstand om morgenen og præsenterer hverdagen som en social realitet med særlige regler for at omgås hinanden. Min pointe er at netop den offentlige, ’civiliserede’ tone i radioen, samt radioens afspjelling af verdenen som en social realitet, er en væsentlig forklaring på hvorfor radioen spiller en så markant men også umærkelig rolle for mange mennesker om morgenen. Radioen trænger ind i en privat kontekst og præsenterer en verden som grundlæggende er ’for alle’, formidler en slags parasocial fællesskabsfølelse som også påvirker ens adfærd i

forhold til andre mennesker i sine omgivelser. At tænde for radioen er at træde ind i en fælles verden, og denne verden har man også til fælles med de øvrige personer i ens umiddelbare omgivelser, jf. Anna og hendes familie. Radioen er derfor et velegnet instrument til at etablere en fælles ramme om et ritual som grundlæggende er betinget af en fælles indstilling og opmærksomhed.

Den anden indholdsdimension er radioens puls, rytme og stemning. Den amerikanske sociolog R. Collins (1988) gennemgår en række interessante undersøgelser der viser at menneskelig interaktion kan være synkroniseret helt ned i de mindste kropsbevægelser (Collins 1988: 202-203). Kropsbevægelser der kun kan konstateres ved at filme interagerende mennesker med 24 billeder i sekundet og derefter afspille filmen i slow motion. Billederne viser at de interagerende kan indgå en slags rytmisk synkronisering med hinanden: Parternes nikken med hovedet, blinken med øjnene o.s.v. foregår i den samme rytme som den samtale parterne fører med hinanden. Graden af synkronisering kan varierer undervejs i interaktionen, men bliver oftest mere og mere intens. Andre analyser har vist at samtalepartnere synkroniserer deres stemmeføring (toneleje, volumen, tempo o.s.v.) så der skabes en slags fælles toneleje i samtalen. Pointen er at individer som træder ind i en social situation foretager nogle gensidige justeringer af adfærden, helt ned på det kropslige, fysiologiske niveau, og som giver den sociale interaktion en særlig fælles rytme eller "puls".

Når denne fælles puls er etableret bekræftes og forstærkes den fælles opmærksomhed og stemning som er karakteristisk for ritualet. Parterne "forenes" og fastholdes i den særlige verden som ritualet konstituerer. Denne interaktionelle rytmiske synkronisering er naturligvis ikke bevidst for de involverede. Det er en adfærdsregulerende, 'social-biologisk' kompetence der som nævnt kun kan påvises med slow-motion gengivelser af menneskelig interaktion.

Man kan kun gætte på hvilken funktion denne egenskab har. Et bud er at en fælles rytme i interaktionen gør interaktionen forudsigelig. Man er fortrolig med hvordan interaktionen vil udvikle sig, man kender dens "beat", og man får som deltager en fornemmelse af om og hvordan man skal "følge med" og "holde rytmen" i interaktionen. Et andet bud er at denne fælles rytme, når den opnås, giver interaktionen en intensitet der er eftertragtet i det sociale liv, og som forklarer hvorfor man almindeligvis gerne deltager i ritualer, og hvorfor både store, men i høj grad også små, rituelle handlinger

genererer en følelse af solidaritet og tilhørsforhold (ibid: 203).

Jeg mener at denne stemnings-etablerende og tilhørsforholdsskabende funktion er et noget overset element i radioforskningen. Min tese er at radioens "tone", "tempo" og "puls" spiller en rolle for den sociale synkronisering og intensitet der kan opbygges mellem flere sam-tilstedeværende lyttere, som f.eks. hos Anna og hendes familiemedlemmer. Det er et aspekt der kan bidrage til at forklare den regulariserede og ikke-indholds-relaterede brug af radioen i hverdagen. En tese for flere analyser er at radioen kan bruges til at *regulere* en stemning og dermed også et interaktionsrum.

Afslutning

Det helt overordnede argument i denne artikel tager udgangspunkt i at mediebrug ikke *altid* foregår som en ren, uforstyrret relation mellem en "læser" og en "tekst". Det er der efterhånden bred enighed om i den del af medieforskningen som anskuer mediebrug som en integreret del af det daglige liv. Når man spørger mediebrugere hvad de bruger medierne til er det kun *en del* af mediebruken som kan forklares ved at henvise til indholdet i medierne. Mit argument er at *en del* af denne 'overskydende' mediebrug har en rituel funktion. Den type ritualer jeg især fokuserer på er de ritualer hvor mediet og medieindholdet *ikke* har status som det 'hellige objekt', men hvor mediet og medieindholdet er en *medkomponent* i hverdagens upåagtede ritualer. Ritualer som er symbolske handlinger der bekræfter og kommenterer en social realitet som ikke altid umiddelbart har direkte relation til indholdet i mediet. Mediebruken er med-komponent fordi den er med til at konstituere ritualet ved at skabe en fælles stemning der organiserer deltagerens opmærksomhed og adfærd.

Den måde jeg har defineret og anvendt ritualbegrebet her kan være problematisk. For hvis vi følger Goffmans definition af ritualer som det der holder samfundet sammen, så er det svært at svare på hvilken type adfærd der *ikke* er ritual. Goffman repræsenterer m.a.o. en voldsom udvidelse af ritualbegrebet der kan gøre det vanskeligt at operationalisere det. Mit svar er at det er muligt at udpege adfærd som ritualer til forskel fra f.eks. rutiner eller vaner. For det første er ritualet socialt og rettet mod integrering i en gruppe. For det andet er adfærden organiseret omkring et helligt objekt, uanset om objektet er materielt eller symbolsk.

I min brug af ritualbegrebet har jeg sat fokus på ritualer i mikrosociale kontekster. Det er ikke for at

ignorere en makrokontekstualisering af menneskelig adfærd. Flere analyser vil vise om ritualbegrebet måske kan etablere et analytisk forbindelsesled mellem et mikro- og et makroperspektiv i analysen af f.eks. mediebrug. Ritualer er som nævnt ikke givne på forhånd, eksisterende ritualer kan brydes, og handlinger kan *ritualiseres* og få social betydning langt ud over den konkrete handling. Studiet af hverdagens ritualer og ritualiseringer er derfor en måde at identificere permanente og ikke mindst skiftende 'hellige objekter' i samfundet (f.eks. familien), hvordan de dyrkes i ritualer, og hvilke magtrelationer der gør sig gældende mellem de deltagende parter.

Noter

1. Kilde: Gallup, 2. kv. 1999.
2. Nogle af ideerne og eksemplerne i denne artikel vil blive en del af en større artikel som jeg skriver sammen med Thomas Tufte, Københavns Universitet. Artiklen handler om ritualer i hverdagens mediebrug i hhv. Danmark og Brasilien, og vil rumme flere eksempler samt en mere udførlig gennemgang af ritualbegrebets udvikling. (Larsen og Tufte, in progress)
3. De udsagn om radiobrug jeg henviser til her stammer fra en kvalitativ interviewundersøgelse om radiobrug i hverdagslivet, gennemført i samarbejde med Danmarks Radio 1995-1996. Citater fra radiobrugere i denne artikel stammer fra denne undersøgelse. Undersøgelsens overordnede resultater er udførligt beskrevet i Larsen (1995).
4. At man svarer med slogans på spørgsmål om noget man normalt "gør" og som man ikke normalt "tænker over" er bestemt ikke noget nyt fænomen. Det er velkendt at man først får en holdning til fænomener når man eksplicit bliver bedt om en. Taget på sengen artikulerer man ofte nogle gængse holdninger som sjældent kræver nogen efterfølgende argumentation. Med hensyn til mediebrug så optrådte nøjagtig den samme type svar i Berelsons undersøgelse fra 1949 om hvorfor man savner den daglige avis når den ikke udkommer, f.eks. p.g.a. strejke (Berelson 1949). Berelson sammenfattede avislæsernes umiddelbare reaktion således: "To miss the newspaper for its 'serious' news values seems to be the accepted if not automatic thing to say" (Ibid: 116).
5. Denne tolkning ligger i forlængelse af f.eks. Bausingers (1984) og Nordenstrengs (1972) beskrivelser af hvordan selve medie-handlingen (hhv. avis-læsning og nyheder på tv) er mindst lige så vigtig

Et perspektiv for den videre forskning er også at se på hvordan forskellige *indholds-genrer* evt. korresponderer med forskellige ritualiserede *handlings-genrer* i hverdagen (Lindlof 1988: 98). D.v.s. undersøge hvordan lytternes kriterier for at høre bestemte radioprogrammer på bestemte tidspunkter 'stemmer overens' med de aktiviteter man udfører parallelt med radiolytningen. Med en sådan indfaldsvinkel, der kombinerer brug og indhold, tror jeg der er interessante indsigter at hente om radioens 'dybe' integration i hverdagslivet.

tig som den konkrete information man får fra hhv. avisen og tv-nyhederne. Ritualerne handler om at bekræfte at verden ligner sig selv, og at opnå en form for fællesskabsfølelse i kraft af bevidstheden om at man udfører den samme handling parallelt med millioner af andre mennesker.

Mediernes rolle i etablering af ontologisk sikkerhed er beskrevet i Larsen (1997). Her indrages, fra en fænomenologisk synsvinkel, Alfred Schutz' begreb *horisont* til at beskrive hvordan medierne er med til at konstituere forskellige former for videns- og oplevelsesrammer omkring forskellige handlinger i hverdagen. Pointen er at mediebrugere bruger medier til at demarkere forskellige horisonter om deres handlinger på en måde så de kan kontrollere hvordan og i hvilket omfang den ydre verden skal trænge ind i deres aktuelle handlingsrum.

6. Goffman's begreb "frame" er meget anvendeligt til at beskrive hvordan mediebrugen kan være med til at definere forskellige daglige situationer, se f.eks. Larsen (1998).
7. Både Silverstones ritualbegreb og Jensens begreb om "time-out" har stor lighed med den reflektive tilstand som fænomenologen Alfred Schutz meget rammende kalder "stopping and thinking" og som beskriver den proces hvor man træder ud af hverdagslivets udifferentierede fremadskriden, eller *durée*, for at tænke over et givent fænomen, og derefter vende mere 'vidende' og 'kompetent' tilbage til hverdagens flow igen (Schutz 1974: 53).

Det er den samme tankegang der ligger bag antropologen Victor Turners begreb om den liminale oplevelse i ritualer (se Larsen og Tufte, in progress). Både Silverstone og Jensen henviser til Turner.

8. Collins henviser til undersøgelser af bl.a. McClelland (1985) og Gregory (1983).

Referencer

- Bausinger Herman (1984) Media, Technology and Daily Life, *Media Culture and Society*, Vol 6. London: Academic Press, s. 343-351.
- Berelson, Bernard (1944) What 'Missing the Newspaper Means. In Paul F. Lazarsfeld & Frank N. Stanton (eds.) *Communications Research 1948-1949*. New York: Harper & Brothers.
- Durkheim, Emile (1995) [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. USA: The Free Press.
- Carey, James W. (1989) *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. USA: Routledge.
- Collins, Randall (1988) *Theoretical Sociology*. USA: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Goffman, Erving (1967) *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. USA: Pantheon.
- Goffman, Erving (1971) *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*. Reading and Fakenham: Penguin Books.
- Gregory, Stanford W., Jr. (1983) A Quantitative Analysis of Temporal Symmetry in Microsocial Relations. *American Sociological Review* 48: 129-35.
- Jensen, Klaus Bruhn (1989) Anmeldelse af J. Lull (ed): *World Families Watch Television*. *Mediekultur* nr. 12, Århus: SMID.
- Jensen, Klaus Bruhn (1995) *The Social Semiotics of Mass Communication*. UK: Sage.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*. Cornwall: Polity Press.
- Larsen, Bent Steeg (1995) *Lyden af hverdag. En undersøgelse af radiobrug og hverdagsliv*. København: Københavns Universitet, Institut for Film- og Medievidenskab, Speciale.
- Larsen, Bent Steeg (1997) Media Use and Everyday Life. In J. Koivisto & E. Lauk. (eds.) *Journalism at the Crossroads. Perspectives on Research*. Tartu: University of Tartu, University of Tampere.
- Larsen, Bent Steeg (1998) Media Situations. A Situational View on Media Use in Everyday Life. In *Sekvens 98*, Dept of Film and Media Studies: *Audiovisual Media in Transition*, Copenhagen: University of Copenhagen.
- Larsen, Bent Steeg & Tufte, Thomas (in progress). Is there a Ritual Going on? Exploring the Social Uses of the Media.
- Lindlof, Thomas (1988) Media Audiences as Interpretive Communities. In J. Anderson (ed.) *Communication Yearbook*. Vol 11. Newbury Park, CA: Sage.
- McClelland, Kent (1985) On the Social Significance of Interactional Synchrony. Dept. of Sociology, Grinnell College (Unpublished paper).
- Nordenstreng, K. (1972) Policy for News Transmission. In Dennis McQuail (ed.) *Sociology of Mass Communication*. Harmondsworth: Penguin.
- Rothenbuhler, Eric. W. (1998) *Ritual Communication. From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. USA: Sage.
- Schutz, Alfred (1974) *The Structures of the Life World*. Norwich: Heinemann Educational Books Ltd.
- Silverstone, Roger (1994) *Television and Everyday Life*. Cornwall: Routledge.

