

Opplysning og romantikk

Nittitallets håndtering av kulturbegrepet

Thomas Hylland Eriksen

Norsk Antropologisk Tidsskrift nr. 2-96

Et av de mest innflytelsesrike antropologiske kulturbegrepene, det kulturrelativistiske som gjør oss i stand til å bøye kultur i flertall, har den samme historiske opprinnelse som nasjonalismens og identitetspolitikkens kulturbegrep. For omtrent hundre år siden skilte de lag institusjonelt og funksjonsmessig, og det er kanskje først etter at antropologer har begynt å studere nasjonalisme -- eller kanskje etter at nasjonalister og etnopolitikere har begynt å ta grunnkurs i antropologi -- at de er kommet sammen igjen. Et resultat av denne lite lykkelige gjenforeningen, er at mange antropologer er kommet til å distansere seg fra kulturbegrepet. En del av dem forsøker å gjenvinne noe av det tapte ved å studere innfødte representasjoner av egen kultur, som empiri, gjennom en form for *intellectual one-upmanship* hvor forskeren insisterer på å få det siste ordet overfor sine konkurrenter, identitetspolitikerne. Andre har valgt den komplementære strategien, som i korthet

består i å utforske mangfoldet og variasjonen innenfor hver påståtte kultur, for å vise at etnopolitikernes kart stemmer dårlig med terrenget.

Kampen om kulturen er med andre ord ingen rent akademisk konflikt, og det er heller ingen rent politisk konflikt: den utgjør en av disse muligens sjeldne historiske situasjonene hvor faget og samfunnet utenfor riktignok går hver sin vei, men hvor de ustanselig møtes, ofte i konfrontasjon, men det er også en viss grad av overlapping. Debatten om "multiculturalism" har for eksempel avdekket dyptgripende flertydighet i håndteringen av kulturbegrepet både hos forskere og i offentligheten: noen forbinder kulturelt mangfold utelukkende med etniske grupper, helst minoriteter, og ser bort fra majoritetens kulturelle særpreg og den kulturelle variasjon som ikke følger etniske linjer, mens andre ser bort fra at staten uvegerlig er kulturbærende, uaktet dens normative program og mytiske legitimeringsgrunnlag, og betrakter den som nøytral i forhold til det kulturelt spesifikke.

Mange snakker om det kvalitativt nye ved vår globaliserende og kreoliserende tid, og det er vanlig å tale om kulturmøtet som karakteristisk for nittitallet. Det utmerkede liberalistiske tidsskriftet *The Economist* har forlengst oppdaget både at kapitalismen dypest sett er antirasistisk, og at den globale markedsføringen må tilpasse seg lokale kulturelle forhold. Et bredt spekter av undervisningsinstitusjoner, fra økonomiske høyskoler til misjonsskoler, tilbyr kurs i krysskulturell forståelse. Politiske entreprenører og kultureliter over hele verden oppdager at de representerer "en kultur", og bygger frigjøringsprosjekter på den.

Antropologer har ofte forholdt seg avvisende til disse tendensene, og en hovedretning innen særlig nordamerikansk antropologi de siste femten årene har forsøkt å distansere seg fra det klassiske kulturbegrepet. De har imidlertid ikke kommet særlig langt, og jeg tror jeg vet hvorfor: Gjennom sitt etnografiske arbeid støter alle gode antropologer kontinuerlig på særegenheter som bare kan forstås innenfor en komparativ analysemetode som forutsetter kulturell variasjon, altså variasjon i tillærte kognitive og handlingsmessige kategorier.

De faglige og politiske debattene om minoriteter, kulturell integrasjon, mytisk basert kollektiv identifikasjon og så videre, har markante fellestrekk med 1700- og 1800-tallets kontroverser mellom de to hovedstrømningene i europeisk tenkning vi for enkelhets skyld kan kalle opplysningsfilosofi og romantikk. Derfor tittelen på mitt foredrag. For å gjøre en lang diskusjon kort, kan man si at den største romantiske feilen ligger i dens uholdbare kulturdeterminisme og -relativisme, mens feilen hos mange representanter for opplysningstenkningen -- og nå snakker jeg både politisk og faglig -- ligger i at den ensidig kritiserer det inadequate romantiske kulturbegrepet uten å erstatte det med et mer velegnet kulturbegrep.

Opplysningssiden, som blant annet er godt representert i de skandinaviske sosialdemokratiene, anser i sin politiske utforming som Voltaire at den menneskelige natur stort sett er den samme overalt og til alle tider. Lokal kontekst er i all hovedsak irrelevant, og med hensyn til kulturelle og etniske minoriteter er synet generelt at alle bør, og nok innerst inne vil, bli slik det talende

subjekt er. Opplysningstenkningen betoner dessuten at individuelle rettigheter som et gode, ikke er gjenstand for forhandling. Kollektiv identitet knyttes gjerne til statsborgerskap. Innen aktuell politisk filosofi kommer synet til uttrykk som liberalisme. Nasjonen er territorielt og politisk definert.

Den romantiske siden uttrykker varianter av kulturrelativisme, fra en ekstrem toleranse som grenser til nihilisme, til mer hierarkiske modeller som stundom kan minne om apartheid, stundom om etnisk nasjonalisme eller identitetspolitikk. De fleste politiske debatter om minoriteter og deres eventuelle kulturelle rettigheter kan forstås innenfor denne motsetningen, og fremstår dermed som blåkopier av motsetningen mellom Herder og Voltaire, eller mellom evolusjonister og boasianere i tidlig amerikansk kulturanthropologi. Kollektiv identitet knyttes til avstamning og språk. I politisk filosofi er denne posisjonen assosiert med kommunitarisme. Nasjonen oppfattes som iallfall kulturelt, og gjerne etnisk, konstituert. Motsetningen på dette planet tilsvarer forresten tvetydigheten hos Evans-Pritchards berømte nueres konseptualisering av sitt sosiale rom. De brukte det samme ordet for sin klan som for et territorium. Til E-Ps frustrasjon var det ikke noe tydelig 1:1-forhold mellom klan og territorium. Her ser vi nasjonalismens hodepine i et nøtteskall. Om Evans-Pritchard selv var klar over dette, er mer usikkert.

Opplysningen er universalistisk og betoner likhet som et ideal. Romantikken innvender at den ikke skiller mellom likhet og likeverd, og at dens universalisme er en blind partikularisme. Det vil også kunne vises at en vanlig hersketeknikk blant dominerende

grupper består i å fremstille deres partikulære gruppeinteresser som universelle menneskelige interesser.

Romantikken kritiseres for sin del gjerne for å implisere en uholdbar normativ relativisme i et kulturelt komplekst samfunn. Særlig har forsvarerne av kollektive rettigheter fått gjennomgå, og dette begrepet har for tiden ikke særlig mange akademiske forsvarere. Kort sagt: Også Jehovas Vitner og samer må følge loven, selv om deres ledere stundom hevder å være berettiget til særrettigheter.

Universalismen ser med andre ord ut til å seire. Men problemet er likevel ikke så enkelt. Det minste kollektivet i vår type samfunn er kjernefamilien. Den har langt inn i vår tid vært oppfattet som relativt autonom i den forstand at foreldre har vært regnet som hovedansvarlige for barneoppdragelsen. Nå ser vi imidlertid tiltagende tendenser til at øvrigheten påberoper seg overoppsynet med sosialiseringen, og kjernefamiliens autoritet svekkes suksessivt. Ikke bare har myndighetsalderen blitt senket helt til den har nådd et foreløpig lavnivå med 18 år, men det finnes også politikere som mener at barn bør skjermes fra religiøs indoktrinering og ukurante morsmål. At dette synet ikke har universell oppslutning viser i det minste at de kollektive rettighetene fremdeles har sine forsvarere, om enn i svært liten skala. Spørsmålet som reises av systemkritikerne, er hvor langt inn i privatsfæren den universaliserende opplysningstanken kan trenge før den degenererer til autoritær ensretting hvor barn oppfordres til å angi sine foreldre i ren Mao-stil.

Kulturrelativismen har naturligvis også sine etnosentriske

forkjempere. Besvergelseser som "fjernkulturell", "innvandrere" og "muslim", slik de er kommet til å bli brukt i de skandinaviske offentlighetene, konnoterer alle hierarkier av avgrensede kulturer, og ofte mer enn antyder de at det beste ville ha vært om disse kulturene hadde fått unngå nærkontakt med hverandre. Selv om dette synet er politisk marginalt, har det fått stor oppmerksomhet av massemediene.

Som nevnt er det ikke helt lett å være konsistent universalist heller, ettersom partikularisme anses som legitimt i privatsfæren samtidig som privatsfæren ikke er entydig avgrenset. Dersom universalisme er formelt lik behandling, risikerer man forskjellsbehandling i praksis fordi mennesker har forskjellig utgangspunkt. Er det for eksempel en universalistisk politikk at alle som er født i Danmark skal tale dansk i hjemmet, eller er det mer universalistisk å gi alle dansker rett til et morsmål, selv om det skulle være noe annet enn dansk? Svarer man at retten til morsmål, eller for den saks skyld religion, er en menneskerettighet, risikerer man innenfor det rådende paradigme å bli avvist som romantisk relativist. Det er igjen rent så man minnes Herders over to hundre år gamle kritikk av Voltaires universalisme, hvor han omtaler universalismen som en form for provinsialisme.

I disse debattene, som på én og samme tid både vedrører samfunnets kulturelle integrasjon og borgernes individuelle rettigheter, foregår en sammenblanding av to hovedbetydninger av likhetsbegrepet: kulturell likhet og like rettigheter. Spørsmålet som reises er om man kan ha det siste uten det første, og svaret er ja, men ikke innenfor den rådende reifiserende tenkningen om kultur.

Antropologiens paradoks i denne sammenheng består i at den er et opplysningsprosjekt som vier seg til studiet av, og ofte har forsvart, romantisk konstruerte (essensialistiske) virkeligheter. Dette ble som kjent ikke oppfattet som et stort problem så lenge det var mulig å operere med et entydig subjekt/objekt-skille i antropologiske studier. De senere årenes hermeneutiske og dialogorienterte metoder har, sammen med den krympende kulturelle avstanden mellom antropologer og informanter, i et økende antall tilfeller skapt en inkongruens og konflikt mellom innfødte og antropologer, som når de innfødte utvikler sine egne essensialistiske teorier om sin kultur, som både konkurrerer med og stemmer dårlig overens med antropologens observasjoner. Dette problemet kan bare nøytraliseres dersom man fastholder, på det metodologiske plan, et tydelig subjekt/objekt-skille -- hvilket som i siste instans er absolutt nødvendig, uansett hvilken strategi man sverger til, og uansett hvor mye man pynter seg med slagord om dialog og åpenhet. Da vil man både kunne utforske innfødt essensialisme som empirisk fenomen, og så mye intern variasjon, flyt og endring man gidder å analysere.

Derimot er det ikke like lett å løse opp forbindelsen mellom iakttagelsen og deltagelsen i forskningsprosessen: dersom ens tekster blir lest, bidrar man til samfunnets reproduksjon/endring. Altså har tekstene politiske implikasjoner. Denne sammenhengen vil jeg nå antyde ved å kritisere motsetningen mellom den opplysningsbaserte og den romantiske holdningen fra en faglig posisjon, og samtidig vise hvilken betydning denne kritikken også har for den rent faglige tenkemåte.

I en viss forstand er alle eksemplarer av homo sapiens like; det er slik vi kan sies å utgjøre en biologisk art med visse medfødte anlegg for språk, moral, fellesskap og andre kulturelle egenskaper. I en annen forstand er alle eksemplarer av arten unike; ikke engang to eneggede tvillinger er identiske i ett og alt. Kultur- og sosialantropologiens felt har gjennom hele det siste århundret vært området mellom disse to ytterpunktene: i de situasjoner, kontekster, sammenhenger, henseender hvor noen individer har noe felles med enkelte andre individer men ikke med alle. Det er om sosialt frembrakte fenomener som befinner seg på denne akse at vi bruker kulturbegrepet. Det romantiske kulturbegrepet anser den avgrensede gruppen, gjerne med et etnisk fortegn, for å være bærer av kulturen. Den kjennetegnes av kontinuitet med fortiden, et dypt indre fellesskap og tydelige grenser utad. Den opplysningsbaserte kritikken påviser at det rent faktisk er diskontinuitet med fortiden, stor indre variasjon og betydelige motsigelser, og grenser som lekker som en spørreskjemaundersøkelse.

Begge typer av posisjoner betjener seg imidlertid av et inadekvat kulturbegrep, og de stiller for eksempel medlemmer av etniske minoriteter i en umulig situasjon. Den alminnelige pakistansk-norskingen, for eksempel, blir stilt overfor spørsmålet om hvorvidt han er norsk eller pakistansk, han får kanskje medlidenhet fordi han står mellom to kulturer, og han får høre av myndighetene, og stundom av de pakistansk-norske elitene, som kan være både ekstremt modernistiske og ekstremt tradisjonalistiske, at han enten kan ta vare på sin egen kultur (det romantiske valget) eller bli helt norsk (det opplysningsorienterte valget). Naturligvis er et

slikt valg umulig for en person som hele sitt liv nødvendigvis vil være en kreolsk kryssning mellom ulike påvirkninger. Han stilles overfor et enten-eller-valg der det eneste mulige er verken-eller-både-og.

Dette har mange antropologer etter hvert forstått, og såvel urbefolkningsromantikk som generell kulturkonservatisme er blitt stadig mer sjelden de siste årene. Det er også mange innvandrere og barn av innvandrere som har forstått det, og det er verd å merke seg at noen av tidsskriftene som lages av og for ikke-hvite nordmenn heter Souk, Fusion og X-plosive. En souk er som kjent en markeds plass -- et veikryss; fusion betyr blanding og sammensmeltning, og den siste tittelen taler saktens for seg selv.

Feltet mellom det artsmessige og det individuelt unike kan av flere grunner, som det har vært redegjort for særdeles grundig de siste ti-femten årene og som jeg derfor ikke skal gå inn på her, ikke restløst reduseres til systematiske forskjeller mellom reifiserte grupper. Men derfra kan man ikke trekke den slutning at dette feltet ikke er viktig! Vår erfaring forteller oss nemlig kontinuerlig at kulturforskjeller finnes i betydningen forskjeller i livsverdener, institusjonaliserte normer og verdensbilder og at denne variasjonen ikke er tilfeldig, og det er naturligvis viktig for en antropologisk vitenskap at den klarer å begrepsfeste dem og gjøre rede for dem. Selvfølgelig finnes også inkommensurabilitet (et ord som enten betyr usammenlignbarhet eller, som hos Lyotard, at noe ikke engang er usammenlignbart!). Både i relasjon til våre nærmeste og i relasjon til stammefolk i Amazonas opplever vi alle tidvis inkommensurabilitet mellom livsverdener, det er ikke noe

mystisk ved det. Miraklet er kommunikasjon, differences that make a difference, ikke støy. Gradsforskjellene mellom typene av relasjoner er naturligvis viktige, og minner oss om betydningen av å forstå kontekst også i komplekse samfunn. Jeg sier m.a.o. ikke at inkommensurabiliteten mellom min barndomsvenn og meg er det samme som inkommensurabiliteten mellom en Amazonas-indianer og meg, det ville være det rene sludder.

Flere viktige forsøk har vært gjort på å bryte opp den tidligere doksiske forbindelsen mellom sosial kategori og kulturell likhet. Ulf Hannerz' begreper om kulturell kompleksitet og cultural flows er karakteristiske uttrykk for en hovedretning som gjør kulturen til et adjektiv knyttet til bevegelse, og som dermed markerer et brudd med reifiseringen. Et trolig mer radikalt brudd kan finnes i dekonstruktivistisk tenkning, for eksempel hos Marilyn Strathern, hvor kontekster og indre sammenheng i beste fall er partial. Et tredje perspektiv kan spores i Fredrik Barths seneste arbeider, hvor begrepet om kunnskapstradisjon langt på vei erstatter kulturbegrepet; det anskueliggjør variasjon, men markerer i mindre grad grenser enn substantivet kultur i sin kulturellevistiske presisering. For min egen del har jeg en særlig forkjærlighet for metaforen som beskriver kulturen som et magnetfelt og en definisjon som konseptualiserer kultur i termer av kommunikasjon heller enn i termer av felles mening. Innen en slik forståelse fremstår kulturelt fellesskap som evnen til å være uenig, og tilsvarende, evnen til gjensidig forståelse. Dermed blir kulturen nettopp så kontekstavhengig og situasjonell som empirien ofte forteller oss at den må være, dersom den skal ha noen nytte som analytisk implikasjon, for å bruke Kirsten Hastrups uttrykk.

Viktigst i en politisk kontekst er det trolig at kulturell likhet fremstår som et gradsspørsmål og ikke et artsspørsmål. Det vi taper på disse nye konseptualiseringene av kultur, er flertallsformen av ordet. Det vi vinner er imidlertid noe langt større, nemlig et høyere empirisk presisjonsnivå. Innenfor en slik, post-romantisk kulturforståelse vil det heller ikke bli lett for populistiske politikere å snakke om for eksempel "innvandreres kultur", ettersom det ikke gis skarpe grenser. Dersom de insinuerer at det er karakteristisk for innvandrere at de er arbeidsløse og derfor snylter på fellesgodene, vil man kunne vise at det bare gjelder for et lite mindretall av dem, og at det også gjelder for mange nordmenn. Dersom politikerne klandrer innvandrerne for at de er gammeldags religiøse, vil man også kunne påvise at det bare gjelder for et mindretall av innvandrere, og at det også gjelder for ikke så rent få nordmenn. Og så videre.

Diskusjonene om forskjell versus likhet i den moderne stat kan slik punkteres på ganske enkle måter. Rent faktisk er ingen imot verken forskjeller eller likheter i og for seg; det er visse former for likheter og forskjeller politikere og andre er for og imot. Et kulturbegrep som betonte at grensesetting er situasjonell, ville fremtvinge et høyere presisjonsnivå i disse debattene.

Om kulturel relativismens skjebne kan det nesten helt sikkert sies at dens dager er talte intellektuelt sett, om ikke nødvendigvis politisk sett. Det skyldes ikke at relativitet, altså ulikheter i verdensbilde, verdier, erfaringer osv. er blitt globalisert og utjevnet -- det vil aldri skje, og iallfall ikke all den tid de kulturelle homogeniseringsprosessene ikke ledsages av politiske og

økonomiske homogeniseringsprosesser -- men fordi kulturrelativismen forutsetter homogenitet og entydighet i grenser. Den gir en viss forståelse, men den har alvorlige begrensninger.

Derfor vil relativismen som metodisk utgangspunkt og mulighetsbetingelse for komparasjon, samt relativismen som politisk og etisk utfordring, vedvare å være et sentralt problem. Det betyr ikke nødvendigvis at epistemologisk eller vitenskapsteoretisk relativisme er særlig interessant; men at mennesker fremdeles i varierende grad "lever i forskjellige verdener". Imidlertid kan det ikke lenger forutsettes at det som sammenlignes og/eller vurderes, er kulturer. Det er snarere kulturelle erfaringsuniverser, som varierer langs mange ulike dimensjoner og genererer mange typer av såvel forskjeller som likheter. Kort sagt: Skal man studere identitetspolitikk, må man studere grensesetting og kulturdeterminisme som sosiale fenomener, *comme des choses*. Skal man derimot studere kulturell dynamikk, må man bort fra den kulturrelativistiske tenkemåten til en mer mangefasettert modell av variasjon. Ser man bort fra denne variasjonen, har man mistet det antropologiske prosjekt ettersom det reiser, som sitt kanskje mest grunnleggende spørsmål, problemet om hvordan det kan ha seg at mennesker, som er født med noenlunde det samme kognitive apparat, kan utvikle seg til å bli så forskjellige i sine verdier, tenkemåter, språk og livsverdener mer allment.

Det politiske problemet som ligger i disse refleksjonene som i en trojansk hest, kan i korthet uttrykkes slik: På hvilken måte kan kulturelt særpreg uttrykkes og bibeholdes uten at det blir stigmatiserende? Svaret jeg har gitt, som ikke er fullstendig men

som likevel peker på en vesentlig mulighetsbetingelse, er at kulturbegrepet må beholdes, men frigjøres fra sin deterministiske og reifiserte form. Dette synet uttrykte jeg nylig i en aviskronikk i *Dagbladet*, der jeg retorisk påpekte det merkverdige ved at Norges 55 000 muslimer fikk så mye mer offentlig kritikk enn Norges 55 000 drammensere, for å minne om vilkårligheten i medieoffentlighetens ofte sjokkerende søvngjengeraktige inndeling av befolkningen i avgrensede grupper med påståtte fellestrekk. I går fikk jeg svar på tiltale fra en forsåvidt sympatisk innstilt forfatter, som blant annet skrev følgende:

En gang fantes det en jente som het Birte og som jukset på skolen. I min klasse. Hun var lærernes yndling -- faktum var at hun var ganske flink også -- men siden har jeg aldri likt piker ved navn Birte.

Så enkle er vi mennesker som ikke er på Blindern og leser antropologi hele dagen, eller sitter med nesa i PC-en og skriver helsider for *Morgenbladet* . (...)

Hvis du syns jeg forenkler saken, Eriksen, så se deg rundt: Ingen sitter på trikken med *Morgenbladet* (dessverre), de har nesa ned i forsiden på VG .

Dersom hun har rett i sin pessimisme, blir det nødvendig å revurdere strategien jeg har anbefalt, iallfall dersom vi skal la oss styre av politiske vurderinger. Da må vi oppgi opplysningsprosjektet og bli romantikere ikke bare i vår empiriske innretning, men også i vår epistemologi. Det ville muligens være politisk smart; det er jeg ikke sikker på, men én ting er jeg helt

sikker på, og det er at det ville innebære et nederlag for vitenskapen.