

Et ubehag i antropologien

TORDIS BORCHGREVINK

Etter hvert som antropologer ikke bare studerer hjemlige forhold, men også fungerer aktivt i forhold til hjemlige problemer, oppstår bestemte, profesjonelle dilemmaer på den flerkulturelle hjemmebanen. Med utgangspunkt i Alain Finkielkrauts kritikk av «det generøse forræderi» – hans karakteristikkk av kulturrelativismen – vurderer Borchgrevink særlig to konkrete eksempler; Reidar Grønhaugs rolle som rettsantropolog og Unni Wikans engasjement i debatten om minoriteter i Norge.

Det norske samfunnet gjennomgår for tiden noen endringer som skjerper kravene til utøvere av anvendt, samfunnsengasjert sosialantropologi. Jeg skal her forsøke å få frem noen problemer som antakelig er uungåelige når antropologer påtar seg å tolke forholdet mellom den innfødte og den fremmedkulturelle befolkningen – og der antropologen selv er medlem av de innfødtes utdannede elite. Jeg skylder med en gang å gjøre oppmerksom på at jeg ikke råder over noe beroligende middel mot den profesjonelle usikkerheten jeg opplever innen rammen av en slik kontekst.

Mitt anliggende kretser rundt to spørsmål. Det ene er: Hvordan foreta en håndverksmessig og etisk forsvarlig *sammenligning* av gjensidig utelukkende moralkoder når disse er operative i et flerkulturelt samfunn? Det andre spørsmålet: Kan det finnes en antropologi som *forsvarer* eget samfunn mot andres levemåte? Spørsmålet aktualiseres nå innen en fagtradisjon som er forankret i påbudet om å *ikke fremheve* det «egne», det «vestlige» eller det «moderne» på andres bekostning.

Begge spørsmål referer til situasjoner der antropologer søker å påvirke den juridiske og politiske dagsorden i egenskap av fagfolk, og jeg kommer til å diskutere to eksempler som har et slikt utgangspunkt.

Denne innfallsvinkelen til problemet, står i gjeld til den franske (og sterkt samfunnsengasjerte) filosofen Alain Finkielkraut. Hans essay *Tankens forræderi* er et nådeløst oppgjør med kulturrelativisme – et fenomen som hos Finkielkraut går under betegnelsen «det generøse forræderi». Og forræderne? Ifølge filosofen er det sosialantropologene som utfører jobben som fornuftens banemenn i vår samtid.

Imidlertid, like sikker som jeg er på at Finkielkraut ser noe riktig, like usikker er jeg på hva forræderiet faktisk består i. Han skal få komme til orde etterhvert, men for å få tak i problemet er det nødvendig å først skissere noen faglige selvfølgeligheter, slik jeg oppfatter dem. Behovet for å gjøre dette henger sammen med en fornemmelse av at det er noen egenskaper ved en flerkulturell kontekst som lager uorden i selve forholdet mellom fagets grunnpremisser, slik at disse ikke uten videre kan oppfylles samtidig. Og at konsekvensene av profesjonsutøvelse rykker så nær at det blir vanskelig å tenke.

Faglige trivialiteter i urolig farvann

For det første: Antropologi dreier seg om å produsere kunnskap i møtet mellom ulike virkelighetsoppfatninger, eller meningssystemer. Antakelsen er at det finnes systematisk forskjeller mellom menneskers måte å organisere samfunn og forstå verden – og at gjenkjennelse er mulig på tvers av disse forskjellene. En vellykket kultur-oversettelse skal skape en forståelse for den som er slik: Gitt disse betingelsene ville jeg gjort det samme, med kulturell selv-innsikt hos mottakeren av slik kunnskap som et ledsagende resultat. Dette er kulturrelativismens enkle budskap, slik jeg ser det.

For det andre: En faglig forsvarlig posisjon er knyttet til bevaring av det kulturelle mangfold. Det uforsvarlige ligger i utlevering, nedvurdering og destruksjon av de andres kultur. Det er bl.a. innenfor dette området at jeg ser en bevegelse. Perspektivet kan være i ferd med å forflyttes fra et forsvar av det *grenseløse mangfold*, til en erkjennelse av *mangfoldets begrensning*. Dette kan være be-

rettiget, men det er mulig at uoppmerksomhet i forbindelse med et eventuelt paradigmeskifte, kan bli kritisk for fagets legitimitet.

For det tredje: Sosialantropologien stiller strenge krav til analytisk distanse.

Vi påtar oss å snu om på begrepet om nærhet og avstand: å skape nærhet til det fjerne og fjernhet til det nære. Dette utgjør et dobbelt distanseringsgrep, og er ideelt sett en temmelig usentimental virksomhet. Det dreier seg om å gjøre det eksotiske hjemlig og det hjemlige eksotisk – men uten selv å være hjemme noe sted. Det foreligger ingen tillatelse til å synke ned i «fordommens moderlige varme» som er Finkielkrauts operasjonalisering av kultur (som jeg personlig har mye sans for). For denne «moderlige varme» aktiviserer antropologiens to dødssynder, slik vi lærte å frykte dem fra grunnfagets første dag: Etnosentrisme forbudt – gå ikke «nati-ve». Kulturrelativisme kan oppfattes dithen at en brukbar antropolog er like hjemme rundt ethvert leirbål – og representerer en slags identitetsløs tilpasning til enhver form for «gemeinschaft». Og man kan med samme rett snu det rundt, og si at et skikkelig fagmenneske er ikke 100% tilstede rundt noe leirbål. Når antropologisk metode heter deltakende observasjon, betyr det bl.a. at når det blir mye deltakelse kan det bli lite observasjon. Det er god faglig visdom i at når man begynner å føle seg hjemme, er det på tide å komme seg unna.

Denne «hjemløshet» ser for meg ut til å være fagets operative rom. Jeg er ikke ukjent med at det er god støtte for epistemologiske innvendinger mot en slik posisjon. Å påpeke at et slikt rom og en slik frihet ikke finnes, er berettiget. Og det går også an å hevde at en slik fremmedgjøring er uetisk, dersom man altså skulle få det til likevel. Her ligger de helt store debattene innen moralfilosofi såvel som kunnskaps- og vitenskapsteori, og jeg kommer bare såvidt til å streife dem. Men det er klart at dersom man fastholder dette kravet til distanse, så unngår man ikke dermed spørsmål om hva som er betingelser for

innlevelse, sympati og engasjement, d.v.s. selve forutsetningen for å overhode forstå den «andre», og man havner før eller siden oppi det flokete forholdet mellom, «autensitet», «subjektivitet» og «vitenskap». Imidlertid, for å unngå å gjøre problemet helt uregjerlig: Her ligger ingen bestilling til den eksistensielle ensomhet. Jeg snakker om et verktøy: et tvisyn – en slags bifokalitet som må tilkjempes *hver gang*. Det jeg er ute etter er en posisjon hvorfra det går an å utøve en håndtverksmessig anstendige sammenligning. Og jeg kan ikke se at antropologi på hjemmebane reduserer dette kravet til hjemløshet.

Uansett empirisk felt må fagets etiske såvel som håndtverksmessige utfordringer befinne seg i dette mellomrommet mellom den «ene» og den «andre» – dette mellomrommet som antropologen påtar seg å fylle med kunnskap som presumtvt beriker begge parter. Dette er en relativt fredsommelig virksomhet sålenge det er antropologen som foretar kulturoversettelsen og arrangerer møtet mellom ulike kulturer gjennom sin egen fremstilling. Og lett karikert går det nok an å si at den faglige idealtilstand består i sammenligning av monokulturelle sosiale systemer ...

Spørsmålet er imidlertid hva som skjer når «empirien» så og si flytter inn i dette mellomrommet, overtar regien av «kultur-møtene», og på egen hånd produserer fortolkninger som vanskelig kan sies å være berikende for noen av partene?

Det flerkulturelle samfunnet roter til den antropologiske agenda – uten at oversettelsesproblemet ser ut til å bli mindre. Men det blir anderledes. For hva er det nå det skal oversettes mellom? Det flerkulturelle samfunnet gjør de fremmedkulturelle til medborgere, og det betyr inklusjon og deltakelse i et fellesskap som har likhet i en eller annen form som premiss. Man kan alltid prøve seg frem med å si at dette premisset må forstås som retten til å være forskjellig, men det trefter ikke problemet. Vanskelighetene oppstår snarere ved at det er de som var der først

(urbefolkninger untatt) som eier definisjonen av hva det er å være lik. Et spørsmål som etter hvert har blitt påtrengende, er om antropologiens oppgave består i å stille kritiske spørsmål ved selve denne eiendomsretten, eller om det er grunn til å forsvare den på de innfødtes, i dette tilfellet norskingenes, vegne. Et annet spørsmål er om det faktisk forekommer empiriske forskjeller som truer selve grunnpremisset: altså likhet som forutsetning for deltakelse. Selv har jeg merket meg hvordan Hannah Arendts tiltalende forsøk på å skille mellom likhet som et politisk/juridisk begrep versus likhet i betydningen sosio-kulturell likhet, ga et meget tvilsomt resultat som et stykke anvendt filosofi.¹ Antropologien kommer også i klemme her.

For det fjerde: Når det gjelder fagets posisjonering i selve forholdet mellom etikk og moral er det selvsagt at antropologiens arbeid med moralsystemer er deskriptivt og fortolkende, ikke preskriptivt. Oppgaven består i å redegjøre for de spesifikke empiriske sammenhengene som utkrystalliserer lokale forestillinger om godt og ondt. Og like opp-tatt som faget er av å forstå moral i kontekst, like aktpågivende har antropologien vært av å ikke rangere – verken kontekster eller moralske «koder». Målet med krysskulturell komparasjon er å synliggjøre kontraster og skape gjengjennelse på tvers av forskjeller – og nettopp ikke anbefale den ene «forskjellen» på den andres bekostning. Et spørsmål er selvfølgelig om denne formen for upartiskhet faktisk er en etisk nøytral posisjon, et annet om den er mulig å opprettholde. Vi kan erklære dette for en håpløs debatt – og oppdage at debatten likevel tvinger seg frem. Finkielkraut vil f.eks. si at dette er det område hvor man virkelig kan studere antropologiens bruk av fornuften for å forsvare ufornuften.

For at faglig sett «gode» kontraster skal bli ukomfortable, forutsettes to ting: At enhetene er gjensidig utelukkende, og at de trenges sammen i tid og rom. Antropologien har i årevis vært fascinert av to ulike moralkoder

som i prinsippet annullerer hverandre: Ære/skam-koden versus den koden som kobler enkeltindividets rettigheter til et alment, sosialt og biologisk tomt begrep om menneskets verdi i egenskap av å tilhøre arten «tobente» og «fjærløse». Selvom begge kodene gjør krav på hele personer, blir ikke kontrasten dramatisk før disse to skal realiseres samtidig, på den samme sosiale arena. Men når det skjer, da har den situasjonen oppstått som antropologer avskyr. Et «ja takk, begge deler» er en empirisk umulighet; forskjellene hedkjemper hverandre og kontradiksjonsprinsippet er i spill.

Nå er det slik at det er egne kolleger som er de beste kildene til de navigasjonsproblemerne som oppstår ved denne formen for kulturmøter. Om det skulle forholde seg som Kant sier, at det radikalt onde har å gjøre med tankens tegn på avmakt, så står nedestående bruk av eksempler i gjeld til dem som har produsert dem, og dermed bidradd til at det i hvertfall er mulig å reflektere over avmakten.

Case:

Tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør?

Det første eksemplet tar utgangspunkt i et mord som fant sted i Drammen i 1982. Offeret er en mannlig innvandrere av tyrkisk opprinnelse, gjerningsmennene er en far og hans to sønner. Offer og gjerningsmenn er fra den samme landsbyen i vest-Tyrkia.

Drapsmotivet er dette: Den døde har hatt et utenomekteskapelig forhold til gjerningsmennenes datter/søster, som oppgis å ha vært ca. 17 år (muligens 18) på dette tidspunkt. Den drepte er gift og har kone og barn i Norge; den unge kvinnen er forlovet med en mann som også er fra denne landsbyen. I sin forklaring hevder de tre tiltalte at mord var eneste utvei for å gjenopprette den ære som har blitt krenket ved dette illegitime seksuelle forholdet. Det eksisterer altså ingen tvil om skyldsspørsmålet, men det oppstår problemer rundt vurderingen av motivet.

Professor Reidar Grønhaug blir oppnevnt

som sosialantropologisk sakkyndig, og gir en uttalelse hvor det redegøres for den kulturelle konteksten som har levert betingelsene for farens og de to sønnenes/brødrenes handling. Det sentrale poenget er at en manns ære er uløselig knyttet til ærbarhet hos familiens kvinner. Grønhaug forklarer hvordan denne unge kvinnen nå er ødelagt som normal ektepartner for all fremtid, og dermed er formynderen fratatt sin rett og mulighet til å gi henne i ekteskap på en måte som svarer til familiens anseelse og interesser. Det dreier seg her om en formynderrett som også er en plikt, og som innebærer at «...alle de mannlige familiemedlemmene ...har et ansvar for kvinnene...som medfører et krav om kontroll over dem og en begrensning på kvinnenens bevegelses- og handlefrihet (Grønhaug 1983:2). Grønhaug understreker hvordan æres-koden involverer alle de relasjoner en person inngår i, og hvordan det som har skjedd her også representerer et grovt tillitsbrudd i forhold til den familien som skulle motta datteren som brud.

Selv om jenta er tapt, kan familieæren red-
des gjennom hevn. Men det haster. Tidsfak-
toren er kritisk innen rammen av en «ære –
skam» logikk; nøling forsterker ærestapet.
Og det er altså hele familiens anseelse som
står på spill. Det dreier seg om relasjonene til
et lokalsamfunn både i Tyrkia og i Norge –
og for all fremtid.

Uttalelsen redegjør også for de alternative-
ne til mord som i prinsippet foreligger der
det er tale om føreketenskapelig seksuelle for-
hold. Men Grønhaug viser samtidig at slike
muligheter ikke foreligger i innvandrersitua-
sjonen. Derfor: Gitt de omstendigheter disse
menneskene befinner seg i, har faren og de to
sønnene gjennom dette mordet utført sin
plikt på vegne av en rekke mennesker som er
avhengig av dem – og av at de handlet raskt.

Jeg har behov for å tilføye at jeg oppfatter
denne uttalelsen som et imponerende stykke
antropologisk formidlingsarbeid. Det er ikke
der vanskeligheten ligger. For å foregripe,
problemet oppstår snarere fordi den er så god.

Saken ble ført for Eidsivating lagmanns-
rett, og domsslutningen anket til Høyeste-
rett. Norsk Rettstidende gjengir domspre-
missene i begge rettsinstanser.

Lagretten legger minimal vekt på den
kunnskap om forbrytelsens rasjonalitet som
sosialantropologen har bidratt med, og utta-
ler: «Retten finner imidlertid ikke å kunne gi
konesjoner til de moraloppfatninger de til-
talte her har gitt uttrykk for» (Rettstidende
s. 1152). Straffeutmålingen for faren og de to
sønnene blir på henholdsvis 16, 13 og 12 år.

Høyesterett endrer soningstiden, og legger
i sin begrunnelse hovedvekten på Grøn-
haugs redegjørelse. Etter å ha slått fast at
innvandrere som alminnelig regel må rette
seg etter forholdene og oppfatningene her til
lands, heter det bl.a.: «...den konflikt som lå
til grunn for drapet hadde sin bakgrunn i det
miljø som både de domfelte og den drepte
tilhørte. Tradisjonen fra hjemlandet med
dens oppfatning og krav stiller etter min
mening de domfeltes skyld i et særegent lys»
(Rettstidende, s. 1150). Fengselsstraffen blir
redusert med 4 år for faren og 5 år for hver
av de to sønnene.

Mitt kjennskap til norsk rettspleie er ikke
tilstrekkelig for å kunne si om denne straffe-
reduksjonen er normal eller oppsiktsvekken-
de. Men for de personene som skal sone dis-
se dommene, dreier det seg om en betydelig
begrensning av pine, for å si det med Nils
Christie – og det takket være solid sosialan-
tropologisk håndverk. Grønhaugs fremstil-
ling har nettopp en slik karakter at handlin-
gen fremstår som rasjonell: Han har fått
Høyesteretts medlemmer til å innse at hadde
dette vært oss ville, eller kunne vi ha gjort
det samme.

Å ta hensyn til motiv, det vil si subjektets
handling i kontekst, er selvsagt ikke frem-
med for moderne rettsoppfatning. Det som
antakelig representerer noe nytt her, er at
kulturforskjell gjøres relevant – et kollektivt
motiv kan man kanskje si – med den impli-
kasjon at den såkalte vestlige kulturs hege-
moni tones ned. Og det var tilfredshet å spo-

re i fagmiljøet. Utfallet ble bl.a. (uformelt) karakterisert som en milepæl i rettshistorien, og med velbegrunnet stolthet spås rettsantropologien en stor fremtid.

Kjønn som relativsmens salderingspost

Denne suksesshistorien er imidlertid ikke helt uproblematisk. For det er mer enn kultur i sin brede alminnelighet som relativiseres her. Landets høyeste rett åpner norsk rettsbevissthet mot å se menns behov for kontroll av kvinner som en strafferettslig formildende omstendighet. Det kan selvfølgelig være tale om en begrensning av gyldighetsområdet, til bare å omfatte kvinner av utenlandsk opprinnelse. Men dette uttaler ikke Høyesterett seg om.

Saken skapte en viss uro blant enkelte damer i fagmiljøet. Men vi som merket oss budskapets tvetydighet, gjorde lite med det. Det var et eller annet ved hele saksforholdet som virket paralyserende både på tankens, og den argumentative kraft. For hvor var den antropologiske standard som kunne ta vare på begge hensyn: Altså både forsvare retten til å utøve dette æresbegrepet – og samtidig forsvare kvinners rett til kontroll av eget liv og egen seksualitet? Til denne dag har jeg vanskelig for å se at en slik standard finnes. Dette ser for meg ut som et enten-eller; en form for kulturell og/eller moralsk «nullsum». Og det er en konstellasjon som fremtvinger rangering.

Et spørsmål er selvfølgelig om Reidar Grønhaug kunne gitt sin sakkyndige uttalelse en annen vinkling, og stadig argumentert på en faglig forsvarlig måte. Hvis svaret er nei, blir neste spørsmål om han overhode burde ha uttalt seg. Hvis man svarer nei på dette også, må begrunnelsen bli noe sånt: Det å få slutt på kvinners vedvarende og kulturelt pålagte pine, er viktigere enn å begrense pine for konkrete menn som ser det som sin plikt å forlenge denne pinen. Som en videre utdypning av Lagrettens lite kultur-sensitive standpunkt kunne man tilføye at prinsippet gjelder uavkortet, og kan ikke gjøres

til gjenstand for modifisering selvom den utsatte kvinnen eventuelt måtte ha en identitetsmessig forankring i det samme menings-system som de menn som kontrollerer hennes liv. Etter våre standarder er dette kvinneundertrykking, og det skal ikke være rett – i Norge.

Grønhaug tar ikke hensyn til hva som står på spill i hans hjemlige kontekst, og er vel i prinsippet like lite sensitiv overfor kultur som Lagrettens formann, bare med motsatt. Men samtidig er Grønhaugs uttalelse klart ikke-normativ. Han rangerer ikke mellom de aktuelle fortolkningene av hva som er riktig, fornuftig og nødvendig. Han redegjør simpelthen for det ene av to mulige perspektiver, nemlig det som ellers ikke ville kommet orde. Likevel står hele dette forløpet svært godt til Finkielkrauts begrep om «det generøse forræderi». Han sier bl.a.:

«For å mildne den brutale opprykking (fra den tradisjon innvandrerne tilhører) utleverer man dem, bundet på hender og føtter til deres eget fellesskaps forgodtbefinnende, og slik ender man (igjen) med å innskrenke menneskerettighetenes gyldighetsområde til bare å gjelde vestens mennesker» (Finkielkraut, 1994:97). Han sier videre: «Relativismen sprang ut av folkenes frigjøring, men den munner ut i en hyllest til trelldommen... (men) nestekjærligheten påbyr oss å respektere disse skikkene ... Trellden skal nyte godt av knutten – å frata ham denne retten ville være å lemleste selve hans vesen, å angripe hans menneskeverd, kort sagt vise seg som rasist.» Vi gjenkjenner en hjemlig debatt. Og Finkielkrauts motargument er dette: «Det er på sin egen kulturs bekostning at det europeiske individ har erobret alle sine friheter, en for en. Endelig, og mer alment, er det kritikken av tradisjonen som danner Europas åndelige grunnlag...» (Finkielkraut, 1994:96).

Man kan tilføye: Det er denne kritikken som er grunnlag for det vi med rette kaller kvinnefrigjøring.

Filosofier, og feminister, kan saktens være prinsipielle, antropologer har andre hensyn

å ta. Men hvilke? Jeg skal gå et par skritt videre langs Finkielkrauts spor, selvom isen er tynn, sett fra eget faglig ståsted.

Sentralt i europeisk tradisjon finnes en vedvarende påpekning av forskjellen mellom nødvendighet og frihet, og av *valget* som den grunnleggende moralske kategori. Den samme tradisjonen tilbyr også moralsk høyverdige begrunnelser for brudd med den av kulturen foreskrevne nødvendighet. Det er en tvilsom sannhet at etter guds død mistet mennesket sitt «akademiske punkt» og at «all that is solid melts into air». Det mangler ikke «punkter»: Den franske revolusjonen, Freud, Nürnbergdomstolen – for å nevne noen åpenbare, der de ligger i kronologisk kjede og hver for seg peker mot *bruddet*, opprøret, ulydigheten som et moralsk gode – under visse omstendigheter et imperativ, en plikt. Det er etter min oppfatning en bekymringsvekkende antropologi som farer respektløst, eller kunnskapsløst, over dette. Opprør mot etnosentrisme, vestlig imperialisme og kolonialisme, eller rasistisk arroganse og vold kan ikke tjene som begrunnelse for å ignorere eller bagatellisere dette trekket ved europeisk tradisjon.

Men et spørsmål som antakelig er nokså sentralt for forståelse av forskjell mellom kulturer, vedrører nettopp mulige ulikheter i den moralske status som følger slike valg; hvilke begrunnelser som står til rådighet, og hvilke posisjoner som er tilgjengelige for folk som har tatt sjansen på å overskride det gitte. Dette dreier seg om hvilke sosiale og materielle åpninger som eksisterer for en som skal overleve som person etter et brudd. For om retten til kulturell ulydighet gjelder for alle, er ikke risikoen likt fordelt. Den ideale fordring smuldrer opp i møte med det faktum at folk i det samme samfunn stiller med systematisk ulike muligheter til å overleve konsekvensene av slike valg. Og det tar ikke Finkielkrauts argumentasjon hensyn til. Men det gjør Reidar Grønhaug.

Altså, på den ene siden: Hva betyr det i praksis å forsvare andres tenkemåte? Er det

en innrømmelse av andres rett til å forbli «i det gitte» – og betyr det å annullere valget på andres vegne? Skal dette i tilfelle oppfattes som uttrykk for respekt, som likegyldighet eller kanskje t.o.m. arroganse? (De skjønner jo ikke bedre). På den andre siden, hva betyr det å insistere på at det finnes valg for alle? Hva skjer for eksempel når antropologen sier til de fremmede som skal leve blant oss at nå får dere se å komme igang med å *leve som oss*?

Tilgi dem ikke, for de vet hva de gjør

Det går noe sånt som 12 år før den omtalte paralyseren avtar, og et par antropologer får igjen stemmen. Situasjonen er nå blitt slik at sannheten må frem og lokket må tas av problemet, for å holde meg til henholdsvis Unni Wikans og Inger Lise Liens formuleringer. Og under lokket finnes problemstillinger som berører kjønn og religion i form av mannlige innvandreres undertrykking av kvinner og barn. Ved hjelp av sosialantropologers intervensjon blir dette et hovedtema i den offentlige debatt. Og dette skjer ved noe som nesten fremstår som en kopernikansk vending sett fra antropologiens synspunkt. Med boken *Mot en ny norsk underklasse* argumenterer Wikan for en refordeling av smerte, og kravet til innvandrere lyder: Bryt med tradisjon og religion ... og husk, det er folk og ikke kulturer som møtes ... Et mer kontant forsvar for det «opplyste» samfunn kan selv ikke Finkielkraut forlange. Jeg har selv stor sympati for synspunktet, men la oss se litt på hvordan det kan gå, når man snur Grønhaug på hodet.

Vi får en politisk debatt som er fulltendig ute av fagmessig kontroll, men det får så være. Antropologer skal ikke styre politiske debatter i Norge. Men det som skjer er at til forsvar av innvandrerkvinner og -barn, sammenlignes Koranen uten ytterligere dikke-darer med norsk lov, og ikke med Bibelen. «Ære – skam»-koden fremstår som mulimisk skikk, selvom den er velsignet utbredt i katolske områder, og dertil – ganske uten navns

nevne – lever i beste velgående både i religiøse og sekulariserte, protestantiske miljøer. Menns makt over kvinner og barn blir til noe «fremmedkulturelt», selvom krisesentre og voldtektsmottak er godt besøkt av mennesker som har vært utsatt for norske menns maktutøvelse. Og for riktig å få sving på kontrastene, sammenlignes religiøse muslimske miljøer med den norske drømmen om det frie mennesket – og ikke med kristne miljøer og sekter.

Men om man ikke kan kontrollere en offentlig debatt, holder man selv tømmene når man som fagperson foretar sine sammenligninger. Det gjelder å ha styring på hva man holder opp som speil for hva, og hvilke sammenligninger man inviterer til.

Jeg skal forfølge problemstillingen ved hjelp av et annet eksempel fra Wikans forsøk på å gi innhold og retning til den offentlige debatten.

Under tittelen «Kommet for å pendle» i *Dagbladet* (11/4 1996), forfølger Wikan temaet ved å påpeke at vår tids innvandring innebærer en motstand mot integrering som reiser problemer av en helt spesiell karakter, og som hun mener heller ikke er noe særnorsk fenomen. Det gjøres oppmerksom på at spørsmålet om hvor utbredt den er, den tilpasningen hun skisserer, ikke kan besvares på grunn av manglende statistisk informasjon. Det følgende er et sammendrag, og benytter hovedsakelig Wikans egne formuleringer.

Hun refererer en tilpasning som er preget av jevn kontakt med hjemlandet via reiser, telekommunikasjon, media og personlige bånd. Man er fysisk tilstede i Norge, men sjelelig eller mentalt et annet sted. Man bor her, men lever der. Dette er videre en situasjon preget av distansering og vandring; man er underveis og utvikler nettopp ikke det engasjement og den lojalitet som beforder integrering i vertslandet. Ikke minst barna lider. Hun siterer en pakistansk far som oppgitt sier at denne pendlingen medfører at innvandrerbarna må lære «Bæ-bæ lille lam» om igjen og om igjen.

Denne pendlingen er også karakterisert ved at den trangbodde leiligheten i Oslo indre øst kan være mer å regne som hytta på landet, mens «huset» ligger i Tyrkia eller Marokko og er av en ganske annen standard. Denne referanserammen motiverer ikke for norsk språkervervelse og kompetanseoppbygging, noe som heller ikke er nødvendig såsant man kan tjene gode penger på det. Wikan nøyer seg med å kalle den uformelle økonomien. Og, som hun sier, spesielt hvis inntekten er koblet til sosialhjelp. Hun avslutter med å fremheve det som hun kaller «det politisk sensitive problem», nemlig import av ektefeller til neste generasjons innvandrere, med den konsekvens at barn vil fødes inn i familier der en av foreldrene er første generasjons innvandrer. Hun angir flere grunner til at man velger ektefelle på denne måten: De unge er under press fra familien, her dreier det seg om lojalitet overfor slektninger og press om å hjelpe et familied medlem til å komme til Norge. Hun avrundet poenget slik: Dertil vil menn helst ha en kone som ikke har vært eksponert for norske idealer om frihet og likestilling. Derfor henter selv moderne unge menn koner «der». Kronikken avsluttes med dette ønsket: Måtte barn som er født her, få hjelp til å bli som fullverdige medborgere – heller enn som pendlere til evig tid.

Budskapet til den «andre» lyder her: Gitt dine betingelser, ville jeg ikke gjort som deg. Og det er i sannhet en ny antropologi.

Wikan setter den faglige foten ned når det gjelder et grenseløst mangfold; hun ønsker å stoppe uansvarlighet i relativismens navn. Hun argumenterer bevisst normativt; hun holder frem idealene i den vestlige, post-revolusjonære tradisjon som hun er villig til å dele med alle, men ikke til å dele opp og begrense gjennom unntak for kulturell anderledeshet. Hvorvidt man som medlem av dette samfunnet, skal respektere kvinners og barns rettigheter etter norsk lov og sedvane, står ikke på valg hos Wikan. Jeg leser Wikans posisjon som et forsvar for de innfødtes rett –

og plikt – til unilateralt å forvalte premissene for den samfunnsorden innvandrere skal integreres i.

Uproblematisert norskhet – en komparativ glipp

Det er sunn pragmatikk i dette perspektivet, samtidig som Wikan indirekte trekker oppmerksomheten mot det mest ubehagelige spørsmålet av dem alle, nemlig om hvor mye kulturvariasjon som er mulig innen den samme statsdannelsen, uten at det skjer en slags forgiftning av begreper om frihet, likhet og fellesskap. Og de empiriske påpekningene ovenfor er viktige og interessante nok, selv uten oppgaver fra Statistisk Sentralbyrå over hvor mange innen norsk territorialfarvann som har kroppen ett sted og sjela et annet. Men dette kravet til orden og konsistens inneholder samtidig elementer i et grunnleggende problem som *også* finnes i den tradisjonen hun forvarer, nemlig føringene fra den nasjonale romantikken som politisk idé.

Det er helt bestemte empiriske grunner til at jeg finner denne kontrasten mellom en pendler og en fullverdig norske medborger svært uheldig. Wikan har rett i at fenomenet representerer et problem av en ganske spesiell og internasjonal karakter. Men nytt er det jo ikke.

Folkegrupper som har sin tilpasning knyttet til det å være på «vandring» er et velkjent problem for Europas nasjonalstater, i særlig grad når dette har innbefattet kryssing av nasjonale grenser: Nomader, samer, sigøynere – og ikke minst disse menneskene som ikke gjorde noen hemmelighet av at de hadde kroppen ett sted og sjela et annet. De som sa: Neste år i Jerusalem. Kronikken treffer med andre ord et velkjent paradigme. Vi kjenner igjen den upålitelige, den illojale borger; Den indre fiende.

Selv den mer detaljerte operasjonaliseringen av disse nye fiender av det navngitte fellesskap følger her en oppskrift vi kjenner fra før. Vi får en påpekning av uredelighet i forhold til penger; en kritikk av endogami, og

av språklig og kulturell likegyldighet og arroganse overfor vertslandet. Kanskje unødvendig å minne om, men dette hørte faktisk til standardreportoiret i den etterhvert velorganiserte motviljen mot øst-jødene.

Jeg anklager selvfølgelig ikke Wikan for bevisst å spille på slike asosiasjoner. Tvertimot, min skepsis til dette forsøket på å si det som det er, springer ut av en mistanke om at hun er så oppbrakt at hun ikke har fått tenkt seg om. For i den gode hensikt å forsvare de svakestes (kvinner og barns) rett til å overskride de grensene som forvaltes av slektens og trosamfunnets myndighetspersoner (menn), kommer hun i skade for å aktivisere noen forestillinger som erfaringsmessig er angst- og aggresjonsskapende i den type samfunn disse menneskene skal integreres i. Dette er en svært høy pris, og det påløper ytterligere omkostninger ved at denne meget sterke *anbefaling* om å holde seg på plass og gjøre som oss andre, ikke problematiserer hvem «vi» er. For eksempel er det et stivt stykke å regne med at pakistanske innvandrere skal kjenne Europas og Norges historie godt nok til å vite hvilken advarsel som ligger i disse formuleringene.

Et annet spørsmål er om «vi» gjenkjenner den advarselen til oss selv som ligger i forlengelse av det fenomenet Wikan påpeker. Dette dreier seg om noen ganske dårlig opplyste områder i vår felles erkjennelse av Norges historie, nemlig den nasjonale håndtering av de reisende og de fremmede. Her finnes erfaringer vi liker å glemme; den norske antisemittismens historie er ikke engang skrevet.

Det får så være at slik kunnskap ikke står på pensum for den som vil være en fullverdig norsk borger etter dagens valuta, selvom det dreier seg om en mangel ved den norske selvforståelsen som bl.a. norske jøder og utenlandske akademikere på mer eller mindre permanent besøk, har en ufin tendens til å påpeke. Spørsmålet i denne sammenheng går mer i retning av hvor mye ureflektert norskhet de norske innvandrerne bør utsettes for.

I forbindelse med brannen i asylmottaket i Lübeck på begynnelsen av 1996 sa den tyske Bundespresidenten at selvfølgelig er det nødvendig å vite hvor rasismen ender. Og det vet vi. Men kanskje det mangler noe når det gjelder kunnskap om hvor den begynner? Han sa ikke dette, men det dreier seg vel om å tørre å gå inn i spørsmålet om hva det var som fikk systematisert menneskeforakt til å fremstå som rimelig og rasjonell for skikkelige mennesker før Europa gikk av hengslene i fellesskapets navn. For eksempel, hva var det dengang som fikk vandreren til å fremstå som en trussel mot den nasjonale kropp og ånd? Hva var det som gjorde kosmopolitten uren?

Min forståelse av kulturbegrepet peker mot begreper vi mennesker tenker *med*, en slags basiskategorier for klassifisering av goder og onder; rent og skittent; innside, utside og grense – og for asosiasjoner til det faste, det flytende, og til det tvetydige. Jeg tenker meg at dette representerer et slags kollektivt halvmørke hvor det er vanskelig å tenke at man tenker feil – og som samtidig leverer knagger for den løpende sortering av sosiale fenomener. Eksistensiell trygghet er antakelig forbundet med å ikke utfordre disse kategoriene; å forbli i «fordommens moderlige varme», gjerne det. Wikans kronikk leverer nye navn å feste til et veletablert paradigme; den lar leseren forbli i det dunkle og komfortable uten å konfrontere oss med den muligheten at vi kanskje har tenkt, og fortsatt tenker feil om hva som bør være tilstrekkelig for å inneha en legitim posisjon i det norske samfunnet.

Det å reifisere en naiv og uproblematiserende «norsk» selvforståelse utgjør neppe et positivt bidrag til integrasjonsbestrebelsene i dette samfunnet. Anders Johansen fører en saftig polemikk mot norske antropologers tolkning av sin forpliktelse til å gjengi de innfødtes selvforståelse, spesielt der det dreier seg om studiet av eget samfunn. Han sier: «Hvis jeg var psykolog ville jeg ikke tatt det for gitt at folks redegjørelse for seg selv ga et

dekkende bilde av deres psykiske konstitusjon... jeg ville ha prøvd å forstå ham på hans egne forutsetninger, men jeg ville ha innsett at identifikasjon med pasientens synsmåter kompromitterte min faglighet» (Johansen, 1995:77). At den hjemlige integrasjons-antropologien må forholde seg til to «pasienter» samtidig – hvorav den ene er norsk, på en eller annen måte – er forsåvidt trivielt. Det er alltid et tankekors at antropologens egne «synsmåter» dermed helt eksplisitt inngår i diagnosen. Men problemet med å håndtere forbudet mot identifikasjon med nettopp *den* pasienten, er velkjent. Det problemet jeg ser i forlengelse av Wikans posisjon er et annet, og reiser følgende spørsmål: Kan forbudet oppheves, og i tilfellet, under hvilke betingelser? Finnes det likevel en tillatelse for antropologen til å identifisere seg med sin egen kulturs «redegjørelse for seg selv»? Eller er dette uten unntak det samme som å kompromittere sin faglighet?

Engasjement eller taushet?

Denne diskusjonen referer altså til kolleger som faktisk har påtatt seg ansvaret og bryderiet med å intervensere, med alt de har av faglig tyngde, på vegne av enkeltmennesker og svake gruppers rettigheter. I det første tilfellet dreier det seg om retten til å handle i kontekst, og å få konteksten gjort relevant for aksept av motiv. I det andre tilfellet, om retten til å handle uavhengig av kontekst, til å bryte med det gitte. Intensjonen er i begge tilfeller innlysende respektabel, likevel innebærer begge noen faglige og etiske omkostninger, hver på sin måte. Satt ytterst på spissen:

Reidar Grønhaugs posisjon kan oppfattes som ukritisk overfor en form for sosial organisasjon som baserer seg på undertrykking. Dette er neppe noen «hyllest til trelldommen», men han kan oppfattes dithen at brudd på menneskerettigheter må aksepteres i den flerkulturelle toleransens navn, og man kan stille spørsmålstegn ved nøytraliteten i hans upartiskhet. Unni Wikans kritikk av innvandreres levemåte når det gjelder nøyaktig

samme type fenomener, kan leses som om hun, på vegne av samfunnet (faget, seg selv?) stiller innvandrere overfor et ultimatum: Bli som oss – ellers... Og mens Grønhaug lar innvandrere forbli i sine «fordommers moderlige varme», er det de innfødte som får hvile i fred hos Wikan.

Kan det være at engasjementet har en prislapp hvor det står «bifokalitet»? Jeg vet ikke. Men distanserings-problemet ser ut til å få en ekstra dreining når det gjelder dette som man kanskje kan kalle antropologisk aktivisme. Er noe slikt mulig? Dersom dette inneholder en selvmotsigelse, reiser det spørsmål om fagets nytte og faglighetens grenser; f.eks. om når det å være relevant og nyttig er en faglig plikt, og når det blir en fristelse.

Jeg deler f.eks. Wikans fortvilelse over det kjønnsstyrraniet som ser ut til å organisere tilværelsen for en del kvinner og barn med innvandrerbakgrunn i Norge. Jeg blir like desperat som Wikan over at tradisjon og/eller religion kan stenge for adgang til de hardt tilkjempede rettigheter som gjelder for mennesker i dette samfunnet. Og uansett nasjonal bakgrunn, kvinner og barn trenger faktisk staten som beskyttelse mot kulturen, for å sitere den franske filosofen og feministen Michelle le Doeuff. Men kan min egen harme forsone konflikten mellom min politikk og min profesjonalitet? Det dukker opp her, dette plagsomme forholdet mellom vitenskap, engasjement og autentisitet.

◊ Det er lov å gå fra jobben og være seg sjøl, selv for en antropolog: som indignert eller forelsket, som kvinne eller politisk aktivist, o.s.v. Det er ingen tvil om at selvopplevd sinne, forelskelse og kvinnelighet produserer gode kulturdata. Men en god analyse med utgangspunkt i eget sinne, betyr vel helst at man ikke er sint lenger. Og et godt analytisk grep om det «kvinnelige» er neppe å regne som noen utpreget feminin syssel. Det kan være at det finnes et punkt hvor man må velge om man skal *tenke eller delta*. Den jeg kjenner til som har uttrykt dette sterkest, er Hannah Arendt som måtte innse at et aktivt

medlemskap i den sionistiske bevegelsen ikke lot seg forene med å skrive boka om det ondes banalitet.²

Antropologien har, i hvertfall i tradisjonell forstand, en dragning mot den svake part. Spørsmålet om empatiens rolle i kunnskapsproduksjon er ikke til å komme utenom, og således heller ikke den uoppslitelige tematikken rundt spørsmålet om moralens forankring i medlidenhet. Jeg har merket meg at en klok mann som Charles Taylor ikke finner noe annet ankerfeste for moral enn nett-opp i medlidenhet, og som atskillige andre er det Nietzsche han holder opp som riset bak speilet, som det eneste mulige alternativ.³ Og akkurat det pleier å være tilstrekkelig til å avholde de fleste fra å prøve å tenke forbi dette farefulle punktet. Derfor er det desto mer oppsiktsvekkende når Alain Badiou (merkelig hvor opphengt man kan bli i franske filosofer) forkaster menneskerettigheter som forankringspunkt for etikk overhode. Begrunnelsen er at en etikk som tar utgangspunkt i en almen følelse som blir fremprovosert av grusomheter, blir avhengig av et offer for å mobilisere til refleksjon og handling – og kommer dermed til å miste det gode av syne. Badiou foreslår det gode som det å arbeide for å realisere uanete muligheter, og sier at det å forby et menneske å tenke det som kunne være, men som radikalt bryter med det som er, det er å forby adgang til menneskeheten. Men selve iveren etter å fremme dette godet, møter sin begrensning i det at ulike livsområder produserer ulike sannheter. Han vil ha på plass det gamle (platoniske) skillet mellom vitenskap, kunst, politikk og kjærlighet. Når man blander dem sammen, går det galt.

Denne sammenblandingen ser for meg ut som én mulig vei inn i et «tankens forræderi»: En ukontrollert veksling mellom paradigmer, og dermed mellom ulike begreper om hva som er sant – for eksempel i den rettferdige harmens og den gode viljens navn. Det handler kanskje om å vite når man må tre tilbake som antropolog; om å holde orden

på vekslingen mellom det eksistensielle/det subjektive og det profesjonelle i eget liv. Dette slipper kunstnere, men slipper samfunnsvitere?

Så er det kanskje klokest å kaste inn håndkleet og si at hjemmebanens flerkulturelle heksegryte, den får andre ta seg av. En antropologi som forplikter seg på vegne av én part i sitt eget samfunn, mister sin faglige dyd og kan intet utrette som fagmenneske. Jeg ser at mine argumenter peker i den retning. Og jeg hører innvendingen: Et fagperson som er mer opptatt av sin profesjonelle renhet og uangripelighet enn å bruke sin kunnskap for å bidra til å løse aktuelle samfunnsmessige konflikter, *det er, om noe, det operasjonaliserte forræderi.* Hvis det også er riktig, er det ikke lett å se hvordan man skal komme videre.

Men kanskje problemet er dårlig stilt, i den forstand at jeg nå har ridd faglige prinsipper i steden for å reflektere over betingelser for fagets utvikling. Det kan være at denne uroen og frykksomheten ikke først og fremst oppstår fordi det flerkulturelle samfunnet faktisk er et minefelt også for antropologer, men snarere skriver seg fra det jeg opplever som et fravær av en løpende kritisk debatt om faglige standarder; en debatt som ikke viker unna de dilemmaene som ikke *kan* velges bort dersom antropologen skal bry seg med og om sitt eget flerkulturelle samfunn.

Den typen intervensjoner jeg har diskutert her, er en form for sosiale eksperimenter hvor antropologen selvfølgelig ikke kan kontrollere utfallet. Hvis vi vil ha dette, har vi bestilt en egenartet og krevende form for antropologi. Men det som truer fagets etiske og håndverksmessige standarder, er kanskje ikke først og fremst risikoen for å gjøre feil. Det kan tenkes at det alvorligste problemet er knyttet til den kollegiale tausheten som synes å følge når med-antropologer risikerer skinnet i forsøk på å bidra til en slags flerkulturell fornuft.

Noter

- 1 Arendt diskuterer dette som hun kaller en pervertering av likhetsbegrepet i «The origins of Totalitarianism». Elisabeth Young-Bruehl diskuterer konsekvensene av Arendts posisjon i sin biografi: «Hannah Arendt...» Syretesten på Arendts forsøk ble «bussing»-saken i USA.
- 2 En inngående diskusjon finnes hos Young-Bruehl.
- 3 Taylor er først og fremst opptatt av «Zarathustra». Men Nietzsche har også en del å si av interesse for dette spørsmålet i «Moralens genealogi».

Litteratur

- Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich. San Diego, New York, London, 1979.
- Badiou, Alain: *Etikken. Essay om erkjennelsen av det onde*. Aschehoug. Oslo 1996.
- Finkelkraut, Alain: *Tankens forræderi*. Cappelen akademiske forlag. Oslo, 1994.
- Grønhaug, Reidar: *Sakkyndig uttalelse i straffesak 838-83 ved Eidsivating Lagmannsrett*. Sosialantropologisk institutt. Universitetet i Bergen.
- Johansen, Anders: *Den store misforståelsen*. Tiden. Oslo, 1995.
- le Doeuff, Michelle: *Hippartias Choice. An Essay concerning Women, Philosophy, etc.* Blackwell. Oxford, 1991.
- Norsk Rettstidende. 149. årg. Hefte 18. 1984.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, 1992.
- Wikan, Unni: *Mot en ny norsk underklasse. Innvandrerne, kultur og integrasjon*. Gyldendal Norsk Forlag. Oslo, 1995.
- Wikan, Unni: Kommet for å pendle. Kronikk i *Dagbladet*, 11/4 1996.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For the Love of the World*. Yale University Press. New Haven and London, 1984.