

Ubehaget ved kulturen

Thomas Hylland Eriksen

Moderna Tider nr. 82 (1997)

Det er sannelig ikke lett å erklære seg som kulturel relativist for tiden. Der det for bare ti år siden ble ansett som en høyverdig og ikke minst progressiv politisk holdning å snakke pent om fremmede folks kultur, risikerer rettroende kulturel relativister i dag å bli stemplet som fiender av gode vestlige prinsipper knyttet til demokrati og menneskerettigheter; som allierte av Salman Rushdies fiender, overtolerante forsvarere av innvandreres skikker (fra omskjæring til tvangsekteskap) og kyniske postmodernister uten tro på fellesmenneskelige verdier.

Denne saltomortalen i kulturel relativismens offentlige posisjon har i Sverige blant annet fått uttrykk gjennom etnologen Karl-Olov Arnstbergs kritikk av sigøynere (*Moderna Tider* nr. 73) og antropologen Kajsa Ekholm Friedmans pessimistiske syn på det multietniske samfunn. Situasjonen er ironisk for sosialantropologene. I årevis forsøkte de å få myndigheter og opinion til å erkjenne betydningen av "kulturdimensjonen" i forhold til blant annet utviklingsbistand, flyktningpolitikk og urbefolknings spørsmål. Nå som de endelig har klart det, og en populæranthropologisk sjargong er kommet til å gjennomsyre mye av journalistikken, får de det plutselig travelt med å distansere seg fra den kulturel relativistiske tenkemåten. For å forstå den sterke frustrasjonen mange profesjonelle kulturforskere for tiden føler i tilknytning til sitt mest sentrale begrep, er det nødvendig å gå historisk til verks. Årsakene til dagens ubehag ved kulturen begynner nemlig i årene rundt Første Verdenskrig, og vi sliter fremdeles med senvirkningene av en lett pervertert utgave av den tenkningen om kultur og kulturell variasjon som etablerte seg i academia den gangen -- og som den gangen fremstod som en radikal humanisme.

Kulturel relativismen som radikal kulturkritikk

I begynnelsen av dette århundret fantes grovt sett to store strømninger i sosial- og kulturantropologien, evolusjonisme og diffusjonisme. Begge retningene tok sikte på å forklare hvorfor kulturer forandret seg, men der evolusjonistene gjerne gikk inn for en teori inspirert av Marx eller Darwin, mente diffusjonistene at forandringer som regel

kunne forklares som spredning av overlegne kulturtrekk. Praktisk talt alle antropologer og sammenlignende kulturforskere tok en evolusjonær modell for gitt: Menneskets kultur hadde utviklet seg fra den ville tilstand via barbariet til sivilisasjonen, og utviklingen hadde nådd sitt foreløpige høydepunkt i og med antropologens eget samfunn.

Denne etnosentriske tenkemåten ble etter hvert utfordret av akademikere i både Frankrike, USA og Storbritannia. De viktigste kritikerne var Franz Boas (1858-1942) i USA og Bronislaw Malinowski (1884-1942) i Storbritannia, som begge regnes som grunnleggere av moderne sosial- og kulturanthropologi.

Malinowski, som i likhet med sin eldre samtidige Joseph Conrad var engelskmann med polsk opprinnelse, er særlig kjent for sitt bidrag til antropologisk feltmetode. Under Første Verdenskrig tilbrakte han nesten to år på Kiriwina i Trobriand-øyene utenfor Ny-Guinea, og i mellomkrigstiden skrev han en rekke innflytelsesrike bøker om trobrianderne, hvorav den første og mest kjente er *Argonauts of the Western Pacific* (1923). Malinowski anså det som essensielt at man levde i lengre tid i samfunnet man utforsket, at man lærte språket så godt som mulig, og at man gradvis lærte seg å se verden slik de innfødte så den ved å tilegne seg de lokale kulturelle kategoriene. Dermed oppnådde man en forståelse av fremmede livsverdener slik de fortonte seg innenfra i stedet for å kategorisere dem utenfra, slik "lenestolsantropologer" som Sir James Frazer (*The Golden Bough*) hadde gjort. Kort sagt viste Malinowski hvordan man kunne forstå fremmede kulturer *på deres egne premisser* og hvorfor en slik verdinøytral forståelse var nødvendig for et fag med vitenskapelige ambisjoner. Malinowski mente også at mennesket har en rekke medfødte behov, som blir tilfredsstilt på vidt ulike måter i forskjellige kulturer, uten at man dermed kan hevde at den ene formen for behovstilfredsstillelse er "mer rasjonell" enn den andre. Faktisk forsøkte han å vise at trobrianderne dypest sett var omtrent som "siviliserte" folk, med den forskjell at de uttrykte sine universelle ønsker og behov på en kulturelt fremmedartet måte. Slik av-eksotiserte Malinowski det eksotiske.

Boas, som emigrerte til USA på 1880-tallet etter å ha lest fysikk og geografi i Tyskland, regnes som opphavsmannen til moderne kulturel relativisme. På bakgrunn av detaljert kunnskap til nordamerikanske indianere og inuiter (eskimoer), argumenterte han mot det han oppfattet som spekulative og arrogante forestillinger om unilineær evolusjon; tanken om at menneskeheten går gjennom bestemte "stadier" i sin kulturelle evolusjon. Som alternativ utviklet han sin "historiske partikularisme", en lære om at alle kulturer

har sin unike historie og sin egen indre logikk; og at ethvert forsøk på å generalisere om kulturell utvikling var spekulativ og uetterrettelig. Boas' røtter i den tyske romantikken er tydelige, for allerede i 1774 hadde Herder lagt grunnlaget for kulturel relativistisk tenkemåte. Herder mente at ethvert *Volk* hadde sin unike *Geist*, sin egen definisjon av det gode liv, og at opplysningsfilosofenes, og spesielt Voltaires, universalisme var en blind partikularisme -- en kulturimperialistisk ideologi, ville man ha kalt det på 1970-tallet.

Boas' skrifter, som var teknisk og tørt skrevet, fikk ingen stor leserkrets. Derimot hadde han studenter som ikke bare effektivt spredte kulturel relativismens evangelium, men som også viste hvordan denne tenkemåten kunne fungere som et effektivt kritisk korrektiv til den vestlige kultur. Den mest fremragende formidleren av dette synet var uten tvil Margaret Mead, som hadde sitt viktigste publikum utenfor academia. Hennes første bestselger, *Coming of Age in Samoa* (1928), var utformet som en eksplisitt kritikk av nordamerikansk oppdragelse. Hun hevdet i korthet at samoanernes liberale og kjærlige form for barneoppdragelse skapte mer harmoniske mennesker enn den strenge amerikanske stilen.

Denne kulturkritiske bruken av antropologisk materiale ble heretter en sentral del av fagets praksis. Etter Boas og Malinowski har antropologiens oppgave i den politiske offentligheten vært å gjøre det eksotiske hjemlig og det hjemlige eksotisk. De detaljerte studiene av fremmede folk som nå formerte seg raskt på de intellektuelles bokhyller viste utvetydig at det fantes mange likeverdige løsninger på livets grunnleggende problemer, og man trengte bare å legge to og to sammen for å trekke den slutning at alt kunne ha vært annerledes -- og kanskje bedre -- også i vårt samfunn.

Antropologiens rolle som forsvarer av det fremmede og kritiker av det hjemlige har fått mange uttrykk helt opp til våre dager. Boas var selv engasjert i debatten om rasisme, som han mente å ha tilbakevist vitenskapelig, og Malinowski gikk i mellomkrigstiden inn for en kombinasjon av kulturell nasjonalisme og politisk kosmopolitanisme (en politisk modell, har Ernest Gellner bemerket, som minner om Habsburgerrikets). Da Menneskerettighetserklæringen ble vedtatt, for eksempel, tok American Anthropological Association avstand fra det foreningen oppfattet som etnosentriske fordommer i erklæringen. Med Mead i spissen påpekte denne verdens største antropologforening at rettighetene måtte tilpasses lokale forhold ettersom ulike kulturer har sin egen logikk og sine egne forestillinger om det gode liv, som måtte respekteres. Noen år senere slo Claude Lévi-Strauss an den samme tonen i Frankrike, i essayet *Race et histoire* (1952), skrevet

på bestilling fra UNESCO. Dette skriftet er et sterkt forsvar for kulturrelativismen, som har påvirket UNESCO-tenkningen om kultur helt til i dag.

Antropologer deltar fremdeles i debatter om kultur og rettigheter (jf. f.eks. min *Det nye fiendebildet*, 1995), men de har også markert seg kulturkritisk på andre områder. Som konsulenter i utviklingsbistand har antropologer svært ofte fått rollen som bremseklosser og indre kritikere. Gang på gang har de vist at vestlig initierte utviklingsprosjekter i fattige land tar utilstrekkelig hensyn til lokal kultur, og derfor enten vil mislykkes eller bidra til betenkelige kulturelle forandringer.

I urbefolkningsspørsmål har den kulturrelativistiske tenkemåten også kommet tydelig til uttrykk. Aldri har det vært sterkere fellesskapsfølelse ved Institutt for sosialantropologi i Oslo enn i tiden rundt 1980, da samiske organisasjoner kjempet mot den norske statens ønske om å bygge et kraftverk i samenes tradisjonelle område ved Alta. Enten de bekjente seg til spillteori, marxisme eller systemtenkning, var antropologer og studenter enstemmig solidariske med samene. Også ellers har antropologer stått i fremste rekke som forsvarere av urbefolkningenes rett til kulturell overlevelse, fra Botswana og Australia til Amerika og Arktis. Den kulturrelativistiske tenkemåten innebærer jo at man ikke kan rangere kulturer, og at enhver kultur derfor prinsipielt har livets rett i nøyaktig samme grad.

Et tredje område hvor antropologer har markert seg som forsvarere av det kulturelt fremmede, er i de siste tiårenes debatt om innvandring og det multietniske ("flerkulturelle") samfunn. På 60-, 70- og 80-tallet viste antropologer, i tråd med sin humanistiske yrkesetikk og kvalitative, fortolkende feltmetode, hvordan innvandreres livsverden fortonte seg, hvilke problemer de stod ovenfor og på hvilke områder de var kulturelt forskjellige fra majoriteten. Som vanlig ble antropologene talspersoner for de sosialt marginale, og de avmystifiserte "fremmedheten" i deres kultur ved å vise at de handlet og tenkte nøyaktig like rasjonelt som vestlige mennesker, men på bakgrunn av andre kulturelle forutsetninger som andre pliktet å respektere.

Det er kanskje særlig på dette området at vi i dag, ikke minst i Skandinavia, merker de politiske virkningene av vår tids ubehag ved kulturen. Men uroen forbundet med kulturrelativismen begynte tidligere og på andre områder. Langsomt har stadig flere, både antropologer og andre, oppdaget at kulturrelativismen ikke nødvendigvis er det høyeste uttrykk for en universell humanisme -- ja, at den ikke alltid engang lar seg forene med humanistiske verdier.

Kulturrelativisme som antihumanisme

I praksis var og er den antropologiske kulturrelativismen, i sin politiske tapning, ikke spesielt relativistisk. Både i innvandrerspørsmål, bistand og urbefolkningspolitikk tok antropologer moralsk stilling. De snudde de rådende verdihierarkiene på hodet og hevdet kort sagt at fremmede kulturer var gode, mens vår egen var dårlig. Tydeligst kommer dette synet kanskje frem i Margaret Meads tidlige bøker, hvor budskapet er at samoanernes kultur bør bevares som den er, mens den nordamerikanske bør reformeres. Hennes spesialitet var å gi amerikanere en *Verfremdung*-følelse i forhold til kulturelle konvensjoner de tidligere hadde tatt for gitt, for i neste omgang å stille spørsmålsteget ved dem.

Til hjemlig bruk kan en slik holdning fungere kulturradikalt, men dersom man sender ballen tilbake til samoanerne eller andre fremmede folkeslag, blir resultatet det motsatte. I praksis har kulturrelativismen vært en konservativ ideologi når den har vært anvendt på alle andre kulturer enn antropologens egen. Dette har mange av antropologenes studieobjekter etter hvert oppdaget, og de har protestert. I en rekke fattige land kan det nå være vanskelig for antropologer å få forskningstillatelse, ettersom myndighetene ser seg lite tjent med studier som betoner det eksotiske og tradisjonelle ved deres folk, ettersom det politiske målet er å oppnå en rask modernisering med vekst i levestandard.

I tillegg har mange folk i fjerne strøk etter hvert fått sine egne utdannede eliter, og de føler ikke noe sterkt behov for besøk av hvite menn og kvinner som skal forklare hvem de er. Den jobben klarer de utmerket selv. Et av de tidligste og mest lesverdige angrepene på antropologien langs disse linjene, er den nordamerikanske indianeren Vine Delorias bok *Custer died for your sins* (1969), hvor forfatteren nærmest beskylder antropologene for å ville holde indianerne i reservater hvor de kan bevare sin "autentiske kultur". Hadde man spurt indianerne om deres eget prosjekt, ville man raskt ha oppdaget at de ønsket jobb, penger og en moderne livsstil på sine egne premisser. Den konservative holdningen blant antropologene bremset en slik utvikling, og gjorde indianerne til levende museumsgjenstander. Om antropologer fikk en estetisk glede over det fargerike kulturelle mangfoldet i verden, fikk det være deres sak, men det var ikke rettferdig at indianerne skulle få lide for det.

Og anklagene blir verre. I 1948 innførte Sør-Afrikas regjering *apartheid*, atskilthet, som organiserende politisk prinsipp for denne multietniske staten. De argumenterte til dels langs antropologisk respektable, kulturrelativistiske linjer for denne ideologien, som

skulle forhindre "skadelig kulturkontakt" og gjøre det mulig for hver kultur å overleve i henhold til sine egne verdier og sin egen indre logikk. Resultatene kjenner vi meget godt.

Nå skal vi ikke påstå at kulturrelativisme nødvendigvis fører til apartheid eller ukritisk tradisjonsvern på andres vegne, men det er ingen tvil om at den legitimerer en grensesetting mellom grupper som også kan utnyttes politisk for å skape et kastesamfunn. Allerede rundt århundreskiftet gikk flere høyreorienterte franske teoretikere, deriblant Gustave Le Bon, mot kolonialismen av kulturrelativistiske grunner, idet de mente at overdreven kontakt mellom franskmenn og afrikanere ville forderve begge, og at kulturene på begge sider av Middelhavet først ville blomstre når de fikk være i fred. Faktisk har Claude Lévi-Strauss, verdens mest berømte nålevende antropolog, uttalt seg kritisk om innvandring av beslektede grunner.

En bestemt tolkning av kulturrelativismen er faktisk uforenlig med innvandring, fordi migrasjon medfører kulturkontakt, kulturell smitte og fremveksten av kulturelt urene "blandingskategorier" som verken er f.eks. svenske eller tyrkiske, men litt av begge deler. Derfor er det ikke irrelevant at kulturrelativismens kulturbegrep har samme opprinnelse som nasjonalismens: begge kan føres tilbake til Herder, *Sturm und Drang* og den tyske romantikken. Begge går inn for et syn om at kulturer er avgrensede, homogene og har kontinuitet med fortiden. Følgelig kan kulturrelativismen også tas til inntekt for ekstrem etnisk nasjonalisme ("retten til å beskytte seg") og, i verste fall, etnisk rensning.

På nittitallet har antropologien møtt seg selv i døren på det ideologiske plan. For hundre år siden ble kulturrelativismen knesatt som et mer universelt humanistisk prinsipp enn den brautende, etnosentriske universalismen -- *The white man's burden* og *la mission civilisatrice* -- som kjennetegnet kolonimaktens ideologi. Nå viser den seg utilstrekkelig, også på egne premisser. Den fremstår som en type profesjonell likegyldighet. For det første har etterkrigstidens globalisering skapt en kulturelt mangfoldig situasjon i hele verden, hvor mange afrikanere går inn for demokrati og individuelle menneskerettigheter, hvor Amazonas-indianere drømmer om en mobiltelefon og et par jeans, hvor vietnamesiske skolegutter pugger engelsk for å komme inn på informatikklinjen, og hvor høylandsfolk fra Ny-Guinea reiser til Australia som arbeidsmigranter for å legge seg opp penger. Kulturene blir differensierte innad, det lar seg ikke gjøre å etablere skarpe grenser mellom dem, og moderniteten finnes i en eller annen form overalt. Plutselig fremstår kulturrelativismen ikke som en frigjørende doktrine som gir fremmede folk likt menneskeverd, men som en tvangstrøye som nekter

dem å reformere og modernisere sin kultur. Filosofen Alain Finkielkraut (senere kjent som Finkielkroat på grunn av sin anti-serbiske holdning under krigen på Balkan) omtalte i *La défaite de la pensée* (Tankens nederlag, 1987) kulturrelativismen som "det generøse forræderi", en holdning som forrådte idealene om universelle menneskerettigheter og nektet å respektere fremmede folk som moralske aktører, men i stedet forklarte deres holdninger som uttrykk for "deres kultur". Ut fra en slik posisjon, mener Finkielkraut og mange andre, kan man forsvare hva det skulle være, bare man kan sannsynliggjøre at det har en "kulturell" opprinnelse. Dermed har man ingen mulighet til å kritisere østasiatiske despoter når de hevder at demokrati er uforenlig med deres kulturelle tradisjoner, og man kan heller verken juble over at mange innvandrere i Europa blir godt integrert og tilegner seg det moderne samfunns verdier og livsstil, eller beundre kenyanere som går i demonstrasjonstog for menneskerettigheter. De handler jo alle i strid med sin kultur.

En viktig del av innvielsen til den antropologiske profesjon er de endeløse diskusjonene om kulturrelativisme og moral. Det finnes neppe noen yngre europeisk antropolog som ikke minst et halvt dusin ganger i studietiden har diskutert omskjæring av småpiker i Nordøst-Afrika: På den ene side kan man si at en slik praksis er i strid med universelle menneskerettigheter; på den annen side kan man si at praksisen er forankret i en annen kultur som vi mangler kriterier for å vurdere.

Lenge hadde den kulturrelativistiske argumentasjonen en sterk stilling i studentmiljøene. Nå står den på gyngende grunn. Våren 1997 ble det arrangert et debattmøte ved Institutt for sosialantropologi i Oslo, hvor påstanden som skulle debatteres var hentet fra UNESCO-rapporten *Vår skapande mångfald* (Stockholm 1996). Den lød slik: "Kulturell frihet er, til forskjell fra individuell frihet, en kollektiv frihet. Den viser til en gruppe menneskers rett til å følge et levesett den har valgt ... Den beskytter ikke bare gruppen, men også rettighetene til ethvert individ innenfor den." Etter min oppfatning vil en slik formulering gi kollektivet overdreven makt over individet -- nok et problem forbundet med kulturrelativismen -- og vil dermed både kunne legitimere maktmisbruk innad i en gruppe, og forhindre en naturlig kulturell dynamikk.

Etter debatten ble deltakerne invitert til å stemme for eller imot denne kulturrelativistiske påstanden. Det ble avgitt 78 stemmer for og 75 stemmer imot. For bare ti år siden ville en forsamling av antropologistudenter ha støttet en slik påstand massivt, kanskje med over 90% overvekt.

Etter kulturrelativismen?

De siste årene har innvendingene mot kulturrelativismen blitt stadig mer velkjente. Antropologer har reagert på forskjellige måter. Noen har utviklet et nytt kulturbegrep

som legger vekt på variasjon, flyt, kontakt og forandring snarere enn kontinuitet, grenser og likhet. Andre har viet seg til ren dekonstruksjon av kultur, og har i enkelte tilfeller endt med en idé om at det eneste som finnes i verden er individer, ettersom det er så stor variasjon at det er umulig å generalisere om kollektive trekk. Igjen andre har begitt seg på leting etter nye menneskelige universalier, altså medfødte fellestrekk som man kan studere uten å ta stilling til spørsmål om kultur og kulturell variasjon. Jeg skal avslutningsvis ta for meg to antropologer som ser ut til å ha tatt skrittet bort fra kulturel relativismen, og som også ser politiske implikasjoner av krisen i det antropologiske kulturbegrepet.

Unni Wikan er professor ved Universitetet i Oslo, og er kjent for sine omfattende og velskrevne studier av kvinner i Midtøsten. De siste par årene har hun engasjert seg i debatten om det multietniske Norge, og høsten 1995 kom boken *Mot en ny norsk underklasse*. Wikans oppfatning er i korthet at integrasjonen av innvandrere har vært mislykket, og at det er nødvendig å stille krav til dem, spesielt til mennene, om å tilpasse seg det norske samfunn og norske verdier for at barna skal bli funksjonsdyktige norske borgere. Hun har uttalt seg svært kritisk til arrangerte ekteskap og kjønnsroller blant innvandrere, og mener at deres familieorganisasjon virker diskriminerende overfor både kvinner og barn. I flere sammenhenger har hun gitt uttrykk for at innvandrernes døtre nok ville velge en frigjort norsk kjønnsrolle dersom de hadde muligheten til det. Tidligere har Wikan argumentert sterkt mot etnosentriske tolkninger av fremmed kultur, blant annet i bøker og intervjuer om kvinner i Midtøsten, og denne endringen i perspektiv er interessant. Skyldes det at det er lettere å være tolerant på bortebane enn hjemme? Eller skyldes det, som hun selv har sagt, at innvandrerne i Norge må tilpasse seg fordi de ikke er "hjemme hos seg selv", mens den samme kulturen kan tenkes å være funksjonell i Pakistan eller Tyrkia?

Wikans bok og utspill i mediene har gjort henne til en kontroversiell person i norsk offentlighet. Hun har hatt en viss politisk innflytelse, ikke minst i Arbeiderpartiet, hvor mange har sett at hennes tanker om tilpasning og integrasjon passer godt sammen med den sosialdemokratiske likhetstanken. En del forskere har imidlertid innvendt at Wikan har begått en elementær etnosentrisk feil ettersom hun har vurdert de fremmedkulturelle innvandrerne etter sine egne moralske målestokker. Mange innvandrere har også reagert negativt, selv om hun har fått støtte fra andre. I en større artikkel i Aftenposten skrev Naushad Ali Qureshi, en sosialistisk Oslo-politiker, at antropologene alltid hadde skadet innvandrernes sak. Før, da de var rettroende kulturel relativister, eksotiserte de innvandrer-kulturen. Nå som de (først og fremst Wikan) er blitt moralske korsfarere for

"sunne, norske verdier", ville de nekte innvandrerne en tilpasning på egne premisser. Begge holdningene var ifølge Qureshi umyndiggjørende og respektløse.

Kajsa Ekholm Friedman ved Universitetet i Lund har, i sine mer spredte bidrag til debatten om "det mångkulturella Sverige", gått enda lenger enn Wikan i politisk ukorrekthet. Ekholm Friedman, som er kjent for sin forskning i Kongo (hun er bl.a. forfatter av den utmerkede boken *Den magiska världsbildan*, 1994), har uttalt seg om afrikanere i Sverige på måter som mange oppfatter som både fordomsfulle og nedsettende (bl.a. i AIDS-debatten), og senere har hun blant annet argumentert for at "mångkulturalism är förödande för den sociala solidariteten och ökar risken för etnisk krig" (Dagens Nyheter 6/5-97), og at multi-etnisiteten i USA fører til oppløsning av det nasjonale fellesskap -- og hun er blitt tolket i retning av å mene at medmindre vi tar grep om innvandringen til Sverige nå, skjer det samme her (Svenska Dagbladet 19/1-97). Hun er sitert for å ha sagt at "i Afrika köper man sina diplom så lätt som helst", og har i det hele tatt uttalt seg på måter som virkelig er atypiske for en antropolog. Én sak er at hennes generaliseringer om afrikanere, innvandrere og multietniske samfunn er faglig diskuterbare, om ikke nødvendigvis gale - de har nå engang falt i politisk debatt og ikke i faglige fora; men et annet og mer interessant aspekt er det moralske budskapet om at innvandring fører til sosial oppløsning.

Både Ekholm Friedman og Wikan har sett seg lei på den velmenende moralismen som har preget debatten om minoriteter i våre land, og de mener det er på høy tid å "si det som det er". Nå som den gamle kulturellorelativismen er satt ut av spill uansett, er det endelig mulig å gå inn for universelle verdier, synes de å ha tenkt -- og begge har vist et betydelig mot ved å forfekte synspunkter som måtte bli upopulære i den urbane middelklassen som styrer massemediene og akademia.

Likevel er Wikans og Ekholm Friedmans bidrag problematiske, og det skyldes ikke at de er politisk kontroversielle. Er det noe våre land virkelig trenger mer av, er det begavede politiske kontroverser. Problemet synes derimot å være at deres posisjon ikke innebærer noen overskridelse av kulturellorelativismen i sin politiske utforming, men en invertering av den. De snur den ganske enkelt på hodet og blir kulturkritiske, ikke til egen kultur, men til andres. De ser begge ut til å gjøre nøyaktig det motsatte av Mead. I praksis virker det som om "kulturene" i deres perspektiv fremdeles finnes som avgrensede, lukkede universer, men nå er det den skandinaviske som er god og innvandrernes som er dårlig. Som debattinnlegg har disse innspillene hatt sin verdi, men de bidrar ikke til en ny og mer presis tenkemåte om kulturell variasjon.

Heldigvis finnes en annen utvei. Det er ingen tvil om at den klassiske kulturrelativismen er intellektuelt bankerott, av grunner som er anført ovenfor. Men barnet må reddes fra det skitne badevannets skjebne. For Boas', Malinowskis og Lévi-Strauss' prinsipielle synspunkter på den menneskelige tilværelse har fremdeles noe å lære oss. Hvis vi skreller bort det nasjonalistisk-romantiske kulturbegrepet fra kulturrelativismen, står vi igjen med en verdifull kjerne av empati, toleranse og respekt for annerledeshet. Selv om Berlinmurer faller, grenser oppløses og moderniteten blir universell, fortsetter mennesker å se verden på tildels forskjellige måter, og for å forstå deres handlinger og motiver, må vi også vite hvordan de oppfatter verden. En virkelig universalisme vil evne å se det universelle i det partikulære gjennom en kontekstuell forståelse. Og selv om kulturer og nasjoner faller fra hverandre i fragmenter, fortsetter mennesker å ha systematisk ulike erfaringer, forskjellige språk, religion og verdier. Vi kan imidlertid ikke lenger snakke om "kulturer" som om de var selvstendige aktører.

Uten de overforenkende generaliseringene om "kulturer" blir Wikans pakistanere og Ekholm Friedmans afrikanere til individer med bestemte erfaringer. Det er som individer at de har kulturelle rettigheter knyttet til f.eks. religionsfrihet og språklig frihet, og det er som individer at de har rett til å velge mellom å la seg assimilere til skandinavisk væremåte og å vedlikeholde sine foreldres tradisjoner. Kulturelle rettigheter er individuelle rettigheter. En kulturforståelse som har lagt romantisk metafysikk og nasjonalt svermeri bak seg, vil være åpen for variasjon, flyt, forandring, blanding og urenheter, og den vil måtte reservere seg mot den gamle kulturrelativismens generaliseringer om hele folkegrupper. Men den vil stadig måtte anerkjenne, forstå og respektere annerledeshet, enten det er hos kristne fanatikere eller hos somaliske flyktninger at man opplever den som mest påtrengende. Det er bare hvis vi ikke klarer å fornye vårt kulturbegrep langs slike linjer at faren for etnisk konflikt blir overhengende.

Hva så med moralen; skal vi så akseptere en moralsk relativisme på individplanet, ettersom individer i en viss forstand "lever i forskjellige verdener"? Nei, og det har jeg heller ikke sagt. Derimot bør det være et krav at man forstår et fremmed kulturelt fenomen før man kritiserer det, ellers begår man anti-intellektualismens kardinalfeil nummer én, og forsøker å forandre verden uten å ha forstått den.