

AT KRYDSE EN GRÆNSE – om kulturbegrebet i grænseland

Anne Kirstine Bovbjerg

I denne artikel diskuteres kulturbegrebet i psykologien i en samfundsmæssig og eksistentiel kontekst. Det vises, at kulturbegrebet har tendens til at forstås, som relateret til traditionsbegrebet i en bestemt faglig forståelse, der tager udgangspunkt i et generelt ønske om, at kunne forstå og forklare fremmedes adfærd, når de kommer til os som f.eks flygtninge og indvandrere. Det diskuteres om traditionssamfund findes i ren form i dag, hvor alle jordens landsbyer og kroge er ramt af informationssamfundets og teknologiens glæder og forbandelser. Der diskuteres om vi her i vor del af verden er gået fra at leve i traditionssamfund til moderne samfund og derefter i et samfund præget af subkulturelle gruppe mekanismer og kulturelle værdier.

Mange flygtninge kommer med et genuint ønske om hurtigst mulig at blive som os. De forsøger at lære og blive en del af vores ydre kultur, så hurtigt som muligt via klædedragt og andre ydre kulturtegn. Kan man udelukkende forstå dette som tegn på et assimilations eller i bedste fald integrationsønske. Føler flygtninge sig belastet af anderledeshed, hvis dette ikke lykkes, og kan man også tolke deres ønske som resiliens og sund handlekraft?

Til sidst diskuteres disse fænomener med udgangspunkt i to franske filosofers tanker.

1: Jean Paul Sartres tanker om menneskets mulighed for at træde i meningsfuld væren via sit møde med andre og det fremmede, samt hans begreb »at være i ond tro« diskuteres.

2: Filosofen Gauchets tanker om »alterité« anvendes videre til en perspektivering af mulighederne ved menneskers møde med det anderledes via mødet med »den anden«.

Indledning

I Danmark står kulturbegrebet i disse år stærkt i den offentlige debat. Vi diskuterer egen kultur, men først og fremmest »de andres«, »de fremmedes«.

Når man arbejder med »de fremmede«, som vi kan møde dem som flygtninge eller som nydanskere, så bliver kultur snublende let noget, alle

tror de ved, hvad de mener med og om, men sjældent definerer eller egentlig forklarer. Det fører til underlige uklare diskussioner, hvor det kan opleves, som ordet kultur i sig selv giver en forklaring på hændelser eller adfærd, vi ikke umiddelbart forstår ud fra vores egen forståelse af livet.

Jeg har oplevet dette give helt absurde virkninger i den professionelle hverdag. Man møder f.eks. en adfærd hos nogle flygtninge, som vold mod en pige, der ikke vil anerkende sin fars ret til at tvinge hende til forlovelse med en bestemt landsmand. Så forklarer man naturligvis faren, dette ikke er i orden i Danmark. Men når det så udvikler sig til flere og flere blå mærker, så nikker vi måske til hinanden og kalder det kultur uden nærmere at undersøge, om det faktisk er en adfærd, der ville blive godtaget i hans/hendes kultur. Vi overvejer ikke, hvordan det kan være, denne mand ikke tager hensyn til, at han nu lever i et andet samfund, et samfund han selv har ønsket skal gøre en forskel for ham og hans familie, og alligevel reagerer som var han i en konservativ udgave af sit tidligere samfund. Denne mand er i bedste fald i god tro, ud fra sit oprindelige lands traditioner på dette område. Vi kan som professionelle være i en art »godtroende ond tro«, hvis vi forklarer hele affæren med et uklart kulturbegreb. (Jeg skal diskutere dette nærmere senere.) Vi ved, at denne mand ved, han har krydset en grænse.

Som professionelle er det vores opgave at arbejde ud fra et fagligt frem for privat syn på fænomener, – så hvordan skal vi fagligt kunne gribe og forstå netop dette såvel som andre såkaldte kulturrelaterede fænomener?

I Dansk Røde Kors Asylafdelingen bliver dette også stærkt nærværende i mange situationer. Kulturbegrebet er centralt i hverdagen på centrene og i vores selvforståelse som kulturneutrale. Det tages desuden op i kurser i forskellige sammenhænge.

Der har flere gange været præsenteret en bestemt definition. Den er lang og indviklet, men af samme grund ganske præcis:

Kultur er den verdensopfattelse og de værdier, moralbegreber og faktisk adfærd- samt de materielle og immaterielle frembringelser heraf- som mennesker overtager fra en foregående generation; som de evt. i en ændret form søger at bringe videre til næste generation; og som adskiller dem fra mennesker i andre kulturer.

Det der kendetegner denne definition er, at den lægger vægt på kultur som noget, der næsten er synonymt med den proces, der skaber tradition. Derfor forklarer vi ofte fremmedes adfærd som noget, der har at gøre med deres vaner, tillært adfærd, – altså tradition. Men er begrebet kultur nødvendigvis så beslægtet med begrebet tradition, som denne definition antyder?

»Evig t ejes kun det tabte«

Henrik Ibsen

Skal kultur primært forstås som tradition, forudsættes en forståelse af kultur, som en bestemt substans, hvert enkelt folk besidder, og som kan sammenlignes med andres substantive kultur. Men findes kultur overhovedet som en genstand, vi kan diskutere, eller er det nærmere noget, der hele tiden opstår, som svar på konkrete nye omgivelser og i evig proces med disse omgivelsesbetingelser tryk og modtryk.

Nogle vil fremhæve, at der tydeligvis findes traditionssamfund, hvor traditioner betyder mere end i vores type samfund. Dette altså i modsætning til moderne eller postmoderne samfund, der ikke mere er præget af verdien tradition, men nærmere værdierne udvikling og fornyelse.

Nogle flygtninge kommer fra traditionssamfund, derfor er deres kultur deres tradition, kunne man hævde.

Men tradition er ikke heller noget bestandigt i nogen kultur. Tradition kan kun i nogen grad unddrages fra udvikling i et levende museum, og så er der tale om en meget intentionel handling. I USA er det lykkedes en lille religiøs gruppe at opretholde et sådant relativt kulturelt status quo. (Amish-samfundet). Hvis disse mennesker var blevet i deres oprindelige hjemland, ville deres adfærd og kulturelle identitet formodentlig have lignet de fleste andre af dagens europæeres. Der findes således ikke et lignende samfund i Europa i resterne af deres oprindelige kultur og trossamfund her. På samme måde er det mulig via identitetsskabende processer, at få exildanskere i Argentina og exiltyrkere i Danmark til at opføre sig og stå for værdier, der er mere traditionelle (og nationale) end deres hjemlands samtidige kultur, der er påvirket af værdirelativisme og globalisering samt udvikling som alt andet levende på kloden i dag.

Mange spontane flygtninge kommer fra bykulturer. De er veluddannede og fremtidsrettede. Udspurgt vil de ofte sige, at en af grundene til, at de har søgt asyl i Danmark er, at de ønsker at komme til et samfund, der netop ikke i samme grad er præget af tradition og dogmatiske værdier, men et moderne samfund med mange udviklingsmuligheder. Og selv om det ikke er det de søgte bevidst med rejsen hertil, så vil deres rejse ind i vores kultur snart overbevise dem om, at traditioner skal man kende danskerne godt for at opdage. Mange tror vi kun har julen, fødselsdage og fodboldkampe tilbage at samles om som traditionelle ritualer i det mellemmeneskelige samvær. Sådan ser det ikke ud for mig, men hvem er den typiske dansker mon? Flygtninge kan godt føle vi måske er noget forarmede på dette område. De tænker måske, at vi er ensomme og rodløse, når de begynder at forstå vores kultur lidt bedre. Men de tænker også, vi har en fantastisk handlefrihed og dermed enorme muligheder.

Kultur som valg

Kulturbegrebet er nok i denne sammenhæng farvet af en sociologisk og socialpsykologisk tradition, som har defineret kulturbegrebet i forskellige udlægninger i 1900-tallet. (Traditionen tilbageføres ofte til den franske teoretiker fra sidste del af 1800 tallet: Emile Durkheim) Man er i den senere forståelse optaget af socialisering til normer og roller, som den kultursociologiske mekanisme, som definerer en gruppes selvopfattelse. Individet forstås samfundsmæssigt betinget, altså som en enhed, der kun kan fungere og forstås i en social sammenhæng. (Se f.eks. Knud Erik Sabroe: Social Psykologi, Forståelsesrammer og begreber, Akademisk Forlag 1989) Det er naturligtvis en del af sandheden. Mennesket er et socialt dyr. Men ikke historisk uafhængigt af tid og sted, men netop på en historisk specifik måde. Ud fra den sociologiske tankemåde kunne man opstille tre typer samfund:

Traditionssamfundet: For det første et samfund hvor normer og værdier ligger forholdsvis fast og læres fra far til søn og mor til datter. Dette vil være en type samfund, hvor tradition og stabilitet er i hovedsædet. Det fandtes formodentlig som tendens i store dele af vores samfund frem til midten af halvtredserne, og eksisterer i alle traditionssamfund i det omfang, de overlever globalt i dag. Dette er en agrar landsby samfundstype (el. traditionel nomadekultur).

Det moderne samfund: Den næste type er en type samfund, der er præget af flytning fra land til by og et udviklingssyn. Den industrielle revolution er samfundets motor. I denne type samfund må enhver generation finde nye elementer at tilføje traditionen. Altså finde sin egen vej, fordi den ikke nødvendigvis er trådt før dem. Dette er en hovedsagelig urban samfundstype præget af stigende social opløsning og anymisering.

Det postmoderne: Den tredje og sidste type er en type samfund, som vi tydeligere og tydeligere ser konturerne af efter ungdomsoprøret. I dette samfund, som vi nu lever i, er normer og værdier noget, der i sin ekstrem opfindes i situationen og til situationen. I den type samfund vil de ældre frygte de unge, forudsagde Margareth Mead (hendes begreb for denne tendens i den kommende samfundstype er det præfigurative samfund), for de vil opleve et meget stort tab af kontrol og indflydelse. Den enkelte vil selv skulle opbygge sin moral, etik, værdier og forståelse baseret på egne iagttagelser og valg, samt eventuelt sin interessegruppes råd og vejledning. Man vil i Sartres eksistentiale forstand være sat fri til at opfinde sig selv på nyt flere gange om dagen, og livet vil bestå af mere og mere bevidste valg i et fragmentarisk livsrum.

Man kan i høj grad diskutere, om vi rent faktisk lever i et sådant samfund nu. Vi gør det ikke i ren form, men måske som udviklingstendens.

Hvis det er sådan, hvad betyder det så for vores nye medborgere fra andre mere traditionsbundne kulturer?

Det betyder i hvert fald stor forvirring og usikkerhed til en start, men jo selvfølgelig også en stor eksistentiel frihed. Den enkelte er sat fri til at kunne flytte over en grænse, – ikke bare helt bogstaveligt, men i aller højeste grad desuden i overført betydning. Hvis den enkelte inden for lovens rammer har udstrakt frihed til at definere sine egne kulturelle værdier, vil han i mødet med andre mennesker stilles over for disses særegne og individuelle værdier og moralbegreber samt kravet om afklarethed og kommunikation om sig selv.

I dette møde opstår der måske en ny foreløbig tradition eller selvforståelse, som er det urbane livs vigtigste puls, som bl.a. Carsten Jensen (Politikken sommeren 2000) i en polemik mod kulturministeren gør opmærksom på det: Der opstår på den måde noget tredje, nyt, og anderledes. Carsten Jensen sammenligner kulturmødet med en forelskelse. Det er først, når jeg taber mig selv i et møde med den anden, og opbygger noget tredje, at kærlighed kan opstå og bevares. Hvis ikke jeg kan dette, kan jeg højst i narcissistisk forstand spejle min egen fortræffelighed. Af dette kan der komme en illusion om forelskelse og kærlighed, men ikke ægte kærlighed. Tilsvarende kan der i det kulturelle møde ikke opstå noget nyt og udviklende, hvis de enkelte aktører kommer med faste normer og begreber om det gode liv, som noget der står i modsætning til alle andres. (Inspireret af og gengivet efter hukommelse fra kronik i dagbladet Politiken, sommeren 2000)

Mange danske aktører i kulturdebatten mener tilsyneladende, at det at have en god og sikker kulturel identitet er forudsætningen for at tage andres kultur ind. Man har ment, vi må blive sikre på vores kulturarv for at kunne acceptere andres bedre.

Men faste udtryk for kulturen hører netop ikke hjemme i vores type samfund mere. Det ligger i hver enkelts biografi, og kun i den grad disse har fællestræk findes en subkultur. Fjernsynet var engang kulturformidleren, før det var det måske salmebogen eller kirken. Men i dag er dette anakronismer, fordi folk har utallige kanaler, og der er ikke stor opslutning om hverken kirke, folkelige bevægelser, politiske partier eller lignende.

Det subkulturelle moderne menneske

Det moderne samfund er altså tilsyneladende karakteriseret ved, at vi som mennesker for første gang ikke fødes ind i kulturer, som vi har som ståsted resten af livet, men at vi i større grad end nogen sinde før, selv skaber vores kulturelle identitet i en særegen forståelse af os selv i livslang

dialog med de andre mennesker, vi vælger at lade os inspirere af som forbilleder og dialogpartnere. På linje med familiens og slægtens svindende betydning for menneskets univers og velfærd i det moderne vestlige samfund, svinder traditionens betydning også. Dette er ikke nødvendigvis fravær af noget, som det ses. Det er formodentlig i lige så høj grad tilvalg af noget andet. Derfor er de danske mennesker ikke nødvendigvis præget af rodløshed eller mangel på menneskelig varme, som vi ynder at fremstille det i en art kulturel selvpinende kliché, og som mange nydanskere måske vil se det. Nej, der er bare opstået noget andet, – det subkulturelle menneske. – Det er dette samfund flygtningen krydser en grænse til.

Kultur er altså ikke bare et spørgsmål om sociale tilhørsforhold, – det er det også. Men kultur er også et spørgsmål om de ideer, der bærer verden i det enkelte menneskes oplevelse af meningsfuldhed og lykke, – altså fortællingen om det gode liv. Det er desuden noget, der er i konstant dialog med vores opfattelse af os selv, altså på mange måder en del af det psykologiske univers.

Det er også en del af det fysiske univers. Vejret skaber f.eks. formentlig en del kulturelle normer og forestillinger. Nordiske mennesker, der over tid vælger at leve i lande med helt andre vejrlig, bliver nostalgiske over savnet af årstidernes skiften og manglen på lunefuldhed i vejret, ligesom mange flygtninge fortæller, at de savner solen og varmen, men ikke bare det, – først og fremmest den livsstil, dette fremmer, som at være ude om aftenen i det offentlige rum på cafeer, torve og gader.

‘Men vejret er vel fællesfænomener for alle i en kultur’. Ja, men vi møder det meget forskelligt. Det som er nostalgisk hvid jul for danskeren kan være en kold og klam affære for nydanskeren osv.

Skik følge eller

Mange flygtninge er optaget af hurtigt at komme til at ligne danskere i starten. De forsøger lynhurtigt at aflure danskerne deres »tegn«. Sproget er naturligvis det vigtigste tegn, men det er noget, der kræver en stor indsats over tid. Men der er andre tegn, man kan aflure. Man kan f.eks. skifte klædedragt til det, man opfatter som pænt og typisk dansk. Det kommer der ofte, for mændenes vedkommende, træningsbukser og sort dynejakke ud af, og for pigernes vedkommende stramme slacks og blusetoppe, samt overdreven brug af makeup og lignende. Hvorfor er det disse tegn, de tror er typisk danske, og hvorfor affarver de samtidig håret, eller får lavet »lyse striber«. Jeg vil tro at svaret er sammensat og vanskeligt at besvare.

Jeg vil i det følgende forsøge at forklare det ud fra eksistentielle vanskeligheder og valg. Jeg vil bruge Jean Poul Sartres tænkning som inspiration. Jeg vil imidlertid tage udgangspunkt i en af mange historier, jeg har mødt i min kliniske virksomhed.

En kvinde fra afsidesliggende bjergområder i Afghanistan kom til Danmark med sine 5 børn og svigermor. Hun var asylsøger, og fik efter nogle måneder asyl i en Fynsk landkommune. Denne kvinde er ung og smuk. Hun ligner en 17 årig ung pige både i væsen og fysik, men hun går på asylcentret klædt med alvor og traditionsrigtigt. Hun er også enke, og sørger over sin afdøde mand. Under samtalerne fortæller hun med længsel om sit ønske om at fuldføre en uddannelse i Afghanistan. Hun havde haft evner for det, men ikke mulighed på grund af krigen. En kendt Muhedin ville have hende som kone (tvangsgiftemål), så faren skyndte sig at bortgifte hende til en fjern slægtning i bjergene, da hun var 16 år. Hun har intet ondt at sige om sit liv med denne mand. Han var borte det meste af tiden, som kommandant for en bjergstyrke. Hun måtte sammen med en god og kærlig svigermor drive familiens bjerggård, med hovedsageligt frugttræer, samt skjule våben i stort antal. Alt dette klarede hun samtidig med fødslen af 5 børn. Familien var langtfra fattig. De klarede sig godt. Men så blev manden fængslet og tilbageholdt. Han kom ud mod betaling og flygtede. Efterhånden kom krigen mere og mere til deres egn, og razziaer blev mere og mere almindelige. Hun får nu et ultimatum fra en deling Taleban. Hun skal finde våbnene samt gifte sig med lederen, ellers vil alle blive dræbt. Så får hun hjælp til at flygte, og hun kommer efterhånden til Danmark. I starten er hun stærkt forpint over minderne og sorgen over hendes mand. Hun har svært ved at forestille sig en tilværelse i et andet land. Hvordan skal hun forsørge 5 børn og en gammel svigermor som uddannet 25-årig kvinde? Samtidig er hun efterhånden mere og mere nysgerrig med hensyn til danske kvinders liv. En enkel terapitime udvikler sig til det rene Samfundslære, idet hun bare må vide alt fra danske kvinders uddannelsesmuligheder til deres kærlighedsliv. Svarene er meget oplivende for hende, og hendes øjne stråler mere og mere. Næste gang fortæller hun, at hun i samråd med svigermor er blevet enig om, at nu skal hun gribe chancen. Hun skal have kørekort, måske være buschauffør og skaffe alle sine børn meget gode uddannelser. Men hun skal ikke giftes igen, og i hvert fald slet ikke med en traditionel afghansk mand.

Kort tid efter skal en medarbejder på Asylcentret møde hende på Hovedbanegården, hvorfra de sammen skal på besøg i integrationskommunen, hun skal bosættes i. Medarbejderen fortæller, hun kiggede og kiggede efter NN, men ikke så hende nogen steder. Til sidst ville vedkommende opgive. Men så var der en kvinde der lagde en hånd på hendes arm. Det var en smuk ung kvinde i sidste nye skrig til teenagerpiger fra H & M. Hun var praktisk talt ukendelig, men dette var den nye NN, som ville præsentere sig i integrationskommunen.

Det kan man vel kalde integrationsmotivation. Men vil hun ikke miste sig selv på vejen, blive rodløs og belastet, kan vi bekymret spørge med en socialpsykiatrisk og socialpsykologisk tradition fra slutten af 1900-tallet? Man kan således have en velbegrundet tvivl om, hvorvidt denne kvinde vil

blive et offer for assimilation fremfor integration? Altså en kulturel tilpasning, der er kendetegnet ved ukritisk optagelse af den nye kulturs værdier.

Dette er en mulighed. Men en anden mulighed er, at det fremfor at tolkes i en kontekst af belastninger og rodløshed kan tolkes som ressourcer og resilience, altså naturlig modstandskraft og evne i forhold til disse belastninger og eventuelle traumer, og således kan tolkes som tegn på handleevne og kompetence i en ny kontekst.

Belastninger eller udfordringer

Måske mangler vi i psykologien begreber og teorier til at fange denne dimension, når alt kommer til alt. Det er som om den vestlige forståelse af personligheden og selv et ikke kan gribe mennesket tilstrækkeligt dynamisk til, at vi kan forklare sammensættelsen og kompleksiteten i menneskets psykiske kompetence og ressourcer. Det er nemmere for os at forklare og forsøge at prædikere sociale belastninger og eksistentielle risici mulige konsekvenser, fremfor at forklare menneskers modstandskraft, kreativitet og enorme overlevelseskunnen. Dette hænger formodentlig sammen med, at så store dele af teorierne om psykologien baserer sig på patologi. Men det gør det faktisk vanskeligt at forstå og behandle almindelige stærke mennesker som værdige og kompetente mennesker i vores velfærdssystem. Vi kan let komme til at forstå de fremmede som belastede med anderledeshed, uden at vi kan forklare, hvorfor denne anderledeshed ikke kan gøre en positiv fremfor en negativ forskel. Anderledesheden risikerer så i sig selv at blive tolket som patologi. Man kunne polemisk sige, at vi i yderste konsekvens tolker det som, at man er syg (bærer symptomer af anderledeshed) på grund af sin kultur. Man kan høre socialarbejdere udtale, at alle arabiske kvinder har tendens til hysteri, f.eks. besvimer de for et godt ord. De er desuden meget somatisk klagende. (Se også f.eks. artikel i: Kultur og kommunikation v. Iben Jensen et. Al.: Helle Lykke Nielsen: Omgangsformer, samtale og magt i interkulturel kommunikation)

Men hvordan skal vi forstå det. Er det deres reaktion på belastninger, eller er det en del af deres personlighed, som kommer til udtryk her på en for dem legal og sund måde?

Maslow udviklede allerede i midten af forrige århundrede en teori om, at mennesker må have udfordringer for at trives og udvikles. Faktisk fik han den ide, at depressioner ikke bare må forstås som reaktion på belastninger, men lige så vel kan ses som reaktion på mangel på stimuli og udfordringer. Han taler om nødvendigheden af »peak experience«, som en del af normalpsykologien. (A.H Maslow, *Motivation and Personality*, New York, 1970)

Ud fra denne tænkning kunne man overveje om mennesker, der vælger at flygte, og som ikke allerede i udgangspunktet er totalt invalideret af

krigs og torturoplevelser, ikke vil mobilisere alle kræfter i en sådan eksistentiel udfordring. Og om de derfor ikke i lige så høj grad, som de er belastede, netop kan siges at være udfordret på maksimal udviklende vis; dog kun frem til den mulige grænse, hvor de af forskellige grunde ikke mere kan møde udfordringerne. Men først da og ikke før vil de mærke det nye som belastning fremfor udfordring. I virkeligheden er det vel sådan vi alle lærer nyt stof. Det pirrer os og udfordrer os, og det føles meningsfuldt og godt for systemet, så længe vi kan optage og bearbejde det på meningsfuld vis. Det er først når det ikke giver mening, eller vi bliver optaget af en følelse af trussel mod selvværdet, at læren af ny viden og forståelse kan opleves som belastende, ja måske endda traumatiserende. Dette er for så vidt gammel viden fra krisepsykologien.

Der er for tiden startet en debat, affødt af begrebet »halalflipper« (N. Khader), som netop rammer noget af dette dilemma i en moderne kulturdiskurs. Der er ud fra dette begreb rejst en mere eller mindre berettiget kritik af den forståelsesfulde socialarbejder, som, i forhold til de fremmedes vanskeligheder i vores kultur, overvejende forstår og tolker fremmed adfærd som kulturelle udtryk for belastninger, frem for også at forstå og diskutere dem som handlinger med konsekvenser i det moderne samfund, de nu er en del af.

Man kan således forklare fremmedes valg af metoder, som tvangsægteskab, som kultur i forståelsen tradition, og derfor tale for, at det ikke er en kriminel handling at bortgifte en 13 årig somalisk pige. Men det får jo store konsekvenser og menneskelige omkostninger for pigen, der bor i Danmark og konsekvenser, der ikke ville have været de samme i hendes eget land. Så handlingen er svar på en udfordring, men ikke nødvendigvis det bedste, inden for denne kulturs rammer. Altså intentionen kan være den bedste (set med traditionelle kulturøjne og fra forældrenes perspektiv), men effekten er måske en katastrofe under de nye betingelser i det nye land.

Love marriage

På en rejse i Indien mødte jeg hele tiden unge mennesker, som forventningsfuld spurgte, om jeg levede i »love marriage«. Uden tøven kunne jeg, langt borte fra såvel min kultur som min mand gennem mange år, bekræfte dette i det fremmede, hvor traditionen med arrangerede ægteskaber og medgift, til trods for modernitet, ser ud til i nogen grad at overleve. Men hvorfor kan unge mennesker i det moderne Indien ikke gøre, som de ønsker i dette. Det er tilsyneladende bl.a. et spørgsmål om, at samfundets sociale infrastruktur stadig er bygget op over storfamilien. Ikke så få middelklasse indere vælger faktisk i dag at trodse denne konvention. Men det kan få store og utilsigtede konsekvenser for andre familiemedlemmer, netop fordi det i den grad er en del af den sociale infrastruktur. Hvis en fa-

milie f.eks. vælger at investere penge i en ung mands uddannelse, forventes dette at skulle udløse større medgift. Hvis en ung læge derfor gifter sig med en kvinde efter eget valg, vil familiens investering være tabt, fordi hans forsørgelsesevne og gode fremtidsmuligheder måske forsvinder ind i en anden familie, som ikke tilsvarende har betalt medgift som modydelse. Hans søstre risikerer nu, at familien må afsætte dem til dårligere forbindelser, hvor de udsættes for mænd og svigermødre, der i frustration over deres dårlige medgift vælger at mishandle dem. Dette er et stort ansvar at tage for den enkelte, som alle vil kunne se. Systemet er officielt forbudt, men svært at ophæve af ovennævnte grunde.

Men hvis denne familie vælger at flytte til vores type samfund vil betingelserne ændres afgørende. Nu er den sociale infrastruktur ikke mere udelukkende afhængig af storfamilien, men i lige så høj grad bundet til retigheder og pligter i velfærdssamfundet. Dermed bliver beslutningen ikke i samme grad tvunget af omstændigheder. Sker det alligevel her, vil der være andre motiver. Det kan skyldes stærke følelsesmæssige bånd til familiedømmer i oprindelseslandet, og naturligvis magtrelationer i familien, som imidlertid nødvendigvis vil ændres over tid, når de ikke mere er strukturelt dokumenterede og legitimerede.

Man kan altså ikke i enkel forstand sige at arrangerede ægteskaber i vores samfund er kulturelt betingede, for kulturen er samfundsmæssigt betinget, og når man flytter til et andet samfund vil den kulturelle mening med handlingen være delvis meningsløs. Derfor bliver der måske også store konflikter ud af sagen nu, fordi de unge ganske enkelt nu til forskel for i Indien oplever handlingen delvis meningsløs, hvad den altså ikke er i Indien. Man kan vel sige at familier, der opretholder traditionen med arrangerede ægteskaber i Danmark, må konstruere en ny mening, for at det skal kunne lykkes at gøre det uden konflikter med såvel unge som myndigheder. Det ser således ud til, at der i disse familier er et dilemma og en konflikt i mellem det at krydse en grænse i fysisk og social forstand og i næste omgang at gøre det i mental forstand. Det gamle kort passer ikke til det nye landskab, og så går man som bekendt let vild.

At skabe sig selv på nyt hverdag

Personlig har jeg som sagt haft glæde og inspiration i læsningen af flere store franske filosofers overvejelser. Jeg vil i det følgende trække Jean Paul Sartre og en nyere filosof ved navn Gauchet frem:

I bogen *Væren og Intet* (Sartre 1943) fremkommer Sartre med ideen om: *mauvaise foi*, ...at være i ond tro. Han fortæller en lille historie, som skal illustrere fænomenet: En ung kvinde sidder på en fransk cafe, sammen med en mand. Den unge kvinde er usikker på sine følelser for denne mand. Hendes hånd ligger afslappet på bordet imellem dem. På et tids-

punkt lægger manden sin hånd oven på hendes. Hun bliver nu bragt til virkeligheden med et chok, siger Sartre: Hun må træffe en beslutning.

Med denne anekdote vil han fortælle noget om menneskers tilværelsesbetingelser, idet vi må skabe væren i et tomrum. Hvordan skal denne kvinde reagere?

Han siger videre: *At negligere hånden vil være at indvillige i at flirte, at engagere sig. At trække den tilbage vil være at bryde denne uklare og ustabile harmoni, som giver øjeblikket sin charme. Det drejer sig om længst mulig at udskyde afgørelsens øjeblik. Man ved nu hvad der sker: Den unge pige negliserer sin hånd, men hun gør sig ikke klart, at hun gør det.*

Sartre ville sige, at den unge pige er i ond tro, simpelthen for at kunne slippe for at træffe en beslutning og tage alle situationens muligheder ind. Sartre mener videre, at det skyldes ren og skær mental dovenskab, når vi ikke hver dag skaber os selv på ny, med de muligheder for at konstruere os selv på ny, vi har i det moderne samfund. Han mener vores eneste mulighed for meningsfuld væren ligger i at udnytte muligheden for at skabe os selv på nyt igen og igen. Det er således vores eget fravalg, der gør, at vi ikke udnytter disse muligheder. Vi er på linje med anekdotens unge pige i en art eksistentielt »ond tro«.

Han ser desuden menneskehedens største håb i netop mødet med den fremmede: for gennem mødet med det fremmede og den fremmede vil jeg nødvendigvis også møde en ny person i mig selv, og dermed nye muligheder for sammenfatning af mig selv, og mindre fremmedgørelse i forhold til mig selv.

Dette er meget interessant, finder jeg i forhold til kulturdebatten.

For Sartre er de historiske, sociale og kulturelle og materielle og politiske faktorer, der tilsyneladende determinerer os:

» ikke andet end råmaterialerne og baggrunden for vores projekt, som kan udføres enten som en blot og bar reproduktion af eksisterende kendsgerninger og hændelser, eller som et originalt kunstværk.«
Gengivet fra Emmy van Deurzen: *Eksistentielle dimensioner i psykoterapi.*

Det synes oplagt, at der i psykologien er potentiale i at inddrage disse mere filosofiske basisrefleksioner over menneskelivet i specielt personlighedspsykologien. Hvordan kan vi forstå den fremmedes møde med det fremmede herudfra? Og hvordan kan vi forstå vores møde med de fremmede derudfra?.

For det første bliver det klart at mødet med det fremmede er en interessant mulighed for at træde i væren, og dermed opdage noget nyt om sig selv. Hvis vi ikke vil opdage en forskel, der gør en forskel, og således være i »ond tro«, så lever vi i eksistentiel illusion, og når dette bliver tilstrækkeligt ambivalent i vores holdning til livet, vil det uden tvivl true vo-

res psykiske sundhed og kan i sit værste perspektiv føre til behandlingskrævende tilstande.

At være i »ond tro« er på den anden side en menneskelig mekanisme, som på kort sigt værner os mod vanskelige valg, og derfor forståelig. Men hvis man sidder på den rigtige side af skrivebordet er det næppe undskyldelig.

For det andet bliver det med andre ord klart, at mellemmenneskelige møder kun på ét niveau kan forstås som f.eks. rene møder mellem du og jeg i f.eks. Martin Bubers forstand (Martin Buber: *Jeg og Du*, 1997) Der vil ofte være ulige relationer. Men mødet er alligevel en mulighed også i denne forstand. Og Buber mener at håbet om dette møde er målet i al samtale og mellemmenneskeligt samvær. Når vi vælger at arbejde med de fremmede, er dette derfor sandsynligvis en privat motivation. I mødet med det fremmede kan jeg have det genuine møde, samt opdage mig selv på nyt via dette møde. Når dette lykkes vil det uundgåeligt føre til oplevelse af kompetence og selvværd samt fleksibilitet. Altså værdier alle har stor brug for i det moderne samfund.

For den fremmede bliver mødet herved ikke belastende i sig selv. Det kan blive til stor livskunst, hvis betingelserne hos den enkelte er til det. Men hvis den fremmede møder den nye kultur som fjendtlig, vil han være i en eksistentiel tilstand af »ond tro«, også i tilfælde hvor der for så vidt kan være gode grunde til hans skepsis, for han har ikke taget konsekvensen af sit valg eller fravalg, og heller ikke udnyttet mulighederne.

Den anden

Marcel Gauchet taler om *den anden*. Dette er udledt af det franske begreb *altérité*, der på dansk betyder andethed. Det kommer igen af den latinske ord *alteritas* og henviser til en tilstand af værende *anden eller forskellig*. Andre afledte ord er f.eks. *alter ego*.

Det andet er over for *det ene*, som gensidig altså udelukker hinanden herved strukturerer vores bevidsthed. *Det andet* er det fremmede for os, det der gør en forskel. *Altérité* er således også et sprogligt antonym til *identité* på fransk, således at man kan sige at det begrebsmæssigt er det modsatte af den proces, som udgør og er identitet, men samtidig er uløseligt forbundet med den.

For uden mødet med det fremmede/den anden kan jeg ikke definere mig selv, altså identitet. Men i »alteriteten«/andetheden skabes immanens/trancendens som forholdet mellem det iboende hos mennesket og det overskridende. Denne *andethed* som tilværelseserfaring kan optræde i relation til den fremmede og det fremmede, men også i relation til *noget heligt* *Andet* som det guddommelige eller det som skaber ny mening (f.eks. Terapi). (Kilde: Kirsten Marie Bovbjerg: *Følsomhedens etik*. Ph.D. af-

handling Københavns Universitet Institut for Arkæologi og Etnologi 2000)

Man kan bruge dette til i endnu højere grad med Sartre at understrege mødet med den anden og den fremmede samt det fremmede som eksistentiel mulighed og uomgængelighed samt berigelse. Dette oplever de fleste mennesker da også, når de selv rejser til andre kulturer. Hvordan kan vi forstå vore beboere i flygtningelejre og vore klienter eller medmennesker ud fra dette. For Gauchet er det en menneskelig nødvendighed og drift at søge det andet, fordi det er den eneste måde vi kan få en højere og bedre forståelse af os selv.

Den etniske bølge

I vores kultur indgår »alterite« som andethed også mere og mere i vores livsstil. Vi vælter os i nye middagsretter, etnisk tøj og etniske kampsportdiscipliner, dans og religioner. Det etniske indslag i vores nye identitet som danskere er en følge af vores samtidige »alterite«: møde med andethed. Man kan med nogen ret hævde, det er blevet en eksistentiel masse-søgen i vores kultur. Unge mennesker med respekt for sig selv tager på rejser ud for at møde det anderledes og derved lære sig selv og sine fremtidsønsker at kende. I hverdagen er vi altså ikke i tvivl om at transcens og immans er sammenhængende processer i menneskelige livsvilkår i det postmoderne samfund. Dette vidste man også før, hvor mennesker med råd til det tog på såkaldte dannelsesrejser. H.C. Andersen sagde: »at rejse er at leve« og han mente naturligvis ikke bare den bogstavelige rejse, som ikke mindst på hans tid kunne være besværlig nok.

Men på trods af disse kulturtræk vokser fremmedhadet tilsyneladende på den måde, at det er blevet mere og mere legitimt at støtte partier og holdninger, der lover stop for flygtninge og indvandrere. De påstås at true vores identitet. Paradoksalt nok ser det ud til, at man her igen finder overraskende alliancer rent eksistentielt og dermed også i nogen grad psykologisk. Modviljen retter sig således primært mod de fremmede, som ikke formår eller ønsker at indrette sig på danske præmisser. Man kunne med vores analyse sige, dem der lever i »ond tro« på at de kan oprette et »lille Afghanistan eller Irak« her. Den retter sig ikke i samme grad mod de nye borgere, som møder udfordringen i det fremmede med stor tilpasningsdygtighed, selv om det bliver dem, der reelt kan true os i konkurrencen om arbejde, kærester og gode fremtidsperspektiver. På den anden side er det ofte mennesker, som aldrig har mødt de »andre«, som forbliver i »ond tro« på de andres legitimitet. Det er mennesker, som i vores samfund lever under rester af tradition fra landbosamfundene og arbejderkulturen. Hvis de mødte den »anden«, som det er lykkedes i mange tilfælde, f.eks. via kulturmøde arrangementer i lokalmiljøer (f.eks. i forhold til asylcentre), så

viser det sig, at alle på begge sider bliver overbeviste om, at netop disse fremmede er gode nok. Det er de andre, de personer som de ikke personligt har mødt, de taler om. Dette fænomen burde imidlertid, såfremt vi kan stole på vor analyse, forsvinde langsomt men sikkert. Ikke nødvendigvis uden politiske og kulturelle sværdslag. Men den dag alle i vores samfund har gået i klasse med eller arbejdet sammen med andre mennesker med anderledes kulturbaggrund vil »alteritetsoplevelsen« ophæve dele af modstillingen. Dette vil dog kun ske forudsat det ikke lykkes at oprette et mere og mere racedelt samfund. Vor påstand bliver således ud fra denne analyse, at fremmedhadet kun kan eksistere som »ond tro« så længe den ikke udfordres af konkrete møder og søgen efter andethed, som en del af den almene menneskelige søgen mod meningsfuld væren i Sartres forstand. Vores børn vil ikke skelne mellem Jens og Muhammed, de vil skelne mellem gode og dårlige møder. Hvis det er Muhammed der giver problemer i disse møder, vil de ikke nødvendigvis undskylde ham med kultur. Det er heller ikke nødvendigvis til hans fordel på langt sigt. Men det forklarer naturligvis nogle af Muhammeds vanskeligheder i mødet med de andre, os danskerne. Langt de fleste med navnet Muhammed eller Sergei eller Rashid vil klare denne udfordring og udvikle en dobbeltforståelse af både sig selv og andre samt føle sig beriget i kulturmødet. De vil vide de kommer fra en tradition og sammen med andre skaber nye, og der og da er kulturen.

Min Afghanske veninde får ikke et let liv i Danmark. Det havde hun heller ikke i Afghanistan. Men hun er på vej, og hun bruger alle sine sanser og evner til at orientere sig om landskabet hun bevæger sig i. Hun ved de gamle kort ikke kan bruges i nye landskaber. Hun ved der er to sider af alle mønter, uanset hvor i verden du udveksler den i handel med andre. Hun ved hendes bedste kort er troen på sig selv og fremtiden.

LITTERATUR

- BOVBJERG, K.M. (2001): *Følsomhedens etik, tilpasning af personligheden i New Age og moderne management*. Hovedland.
- BUBER, M. (1997): *Jeg og Du*. Reitzel.
- JENSEN, I. & LØFGREN, H. (red.) (1995): *Kultur og Kommunikation*. Samfundslitteratur.
- SABROE, K.E. (1989): *Social psykologi*. Akademisk Forlag.
- SARTRE, J.-P. (1943): *Væren og Intet*.
- VAN DEURZEN, E. (1997): *Eksistentielle dimensioner i psykoterapi*. Hans Reitzel.