

OM NATIONAL IDENTITET

Erik Schultz

I denne artikel blander jeg mig på psykologisk grundlag i den aktuelle debat om danskhed ved at forsøge at fange substansen i begrebet »national identitet«. Først viser jeg, at begrebet dansk kultur er langt mere uklart, end den folkelige debat anerkender. På grundlag heraf bevæger jeg mig ind i skismaet mellem udviklingen af den moderne, globale kultur og de folkelige bestræbelser på at bevare national egenart. Artiklen slutter med nogle moralske perspektiveringer af den aktuelle globale situation i forhold til menneskerettighederne.

Det er aktuelt at diskutere danskhed. Mange danskere føler sig truet på identiteten af kontakten med fremmede mennesker, som på forskellige måder påvirker vort land.

Jeg vil give et bidrag til debatten fra en psykologisk synsvinkel, hvor igennem jeg vil prøve at belyse begrebet national identitet med henblik på at finde substansen i det.

Du danske strand

På en varm sommerdag i året 1999 var jeg vidne til følgende scene på en badestrand ved Kerteminde:

To unge kvinder af nærorientalsk herkomst går i vandet iført bade-
dragter, der virker sært fremmedartede. Dragterne tildækker stort set
hele kroppen på nær ansigt og fødder. Omkringstående mennesker la-
der sig mærkbart påvirke af optrinnet, og inde på strandbredden sam-
les efterhånden en flok nysgerrige iklædt normal dansk bademode,
det vil for mændenes vedkommende sige badebukser og for kvinder-
nes vedkommende en lille bikinitrusse med eller uden overdel.

I fantasien lod jeg en lignende scene udspille sig på samme badestrand
100 år tidligere, det vil sige i 1899. For overhovedet at skabe mening i
denne fantasi, var jeg nødt til at bytte om på deltagernes påklædning:

To unge kvinder går – bortset fra et par minimale trusser – upåklædte i vandet. Omkringstående mennesker lader sig mærkbart påvirke af optrinnet, og inde på strandbredden samles efterhånden en flok nysgerrige iklædt normal dansk bademode, det vil for mændenes vedkommende sige dragter, der stopper lidt over knæene og for kvindernes vedkommende dragter, der tildækker hele kroppen på nær ansigt og fødder.

At sæder og skikke varierer fra kultur til kultur, og at udenlandske kulturelementer springer folk i øjnene kan være banalt at nævne. Mindre banalt er det måske at gøre opmærksom på, at begrebet »dansk kultur« er yderst uklart i den folkelige debat. Er det udansk at gå næsten nøgen i vandet? I anno 1899 er svaret »ja«, i 1999 er svaret »nej«.

Er det udansk at værne om vore kulturminde fra slutningen af 19. århundrede? I folkelig debat vil svaret almindeligvis være »nej«. Man vil netop påpege, at den danske folkesjæl trives gennem vedligeholdelsen af og dermed kontakten til nogle dansk kulturelle rødder, som efter sigende skulle ligge dybt i os og give gensidig fortrolighed. Alligevel står en flok næsten splitternøgne danskere i 1999 og demonstrerer manglende fortrolighed med en side af danskheden 100 år tidligere, som nogle nærorientalere er så venlige at forsøge at bevare for os.

Ser man den folkelige bekymring om truslen mod danskheden nærmere i sømmene, er det altid ganske velkendte elementer fra traditionel danskhed, der påpeges som farlige. De fremmedes tvangsægteskaber byder os imod, selvom danskheden indtil 19. århundrede i rigt mål rummede den slags unoder. Fremmede mænd provokerer os undertiden med en opførsel overfor kvinder, der umiskendeligt minder om den, man i Danmarks fortid så hos harniskklædte kæmper og vikinger, de selvsamme kæmper og vikinger der ellers ikke har problemer med at få lov til at repræsentere vores folkesjæl, når den skal demonstreres overfor fremmede. Vi vil gerne bevare vore folkeminder, men vi bryder os alligevel ikke om, at fremmede minder os for meget om dem.

Man fristes til at erklære begrebet »danskhed« for at være om ikke ligefremt tomt så dog alligevel så uklart, så det ikke henviser til noget som helst. Den aktuelle danskhed med blandt andet indianernes piberygning, kaffedrikning og kartoffelspisning, asiaternes tedrikning, tyskerne juletræer og pilsnere, nærorientens kristne religion og grækernes demokrati er så globalt importeret, så man må lede længe efter originale danske elementer, og under alle omstændigheder gør national oprindelse for et aktuelt dansk kulturelement hverken fra eller til. Kaffeboardet opleves ligeså dansk som rødgrøden. Er der overhovedet mening i begrebet dansk identitet?

Hvad er identitet?

Psykologisk tradition bruger begrebet identitet i to diametralt modsatte betydninger.

Undertiden bruges begrebet til at betegne en psykisk tilstand, der opnås ved at markere selvstændighed i forholdet til den hjemmevante kultur. Som Poulsen (1999) påpeger, kan unge mennesker finde på at tage til Østen for at finde deres identitet. De mener vel sagtens, at den har en chance for at træde tydeligt frem, når kulturen omkring dem er markant fremmed.

Nok så ofte betegner begrebet identitet imidlertid det stik modsatte, nemlig en psykisk tilstand, der opnås gennem en dannelsesproces eller kultiveringsproces i den hjemlige kultur. Vi skal ikke til fremmede himmelstrøg for at finde vores identitet, for den er netop sikret gennem fortrolighed med det hjemlige.

Erikson (1963) fik midt i forrige århundrede æren af at være den psykolog, der mest markant gjorde »identitet« til et psykologisk begreb. Essensen i hans definition minder i høj grad om den her sidstnævnte betydning af begrebet. Ifølge Erikson får man nemlig identitet, når barndommens dannelse af evne til at elske og arbejde etableres i kulturen, og mislykkes denne etablering, bliver man identitetsforvirret. Selv har jeg ladet mig påvirke af denne definition på identitet (Schultz, 1988, 1998a) og derved foreslået at afgrænse begrebet fra selvstændighed, som jeg finder begrebet »selv« bedre i stand til at varetage.

Ved *identitet* forstår jeg en psykisk tilstand hos et menneske, der er resultatet af en kultivering (eller dannelse), som har gjort den kultiverende kulturs fortællinger om det gode menneskeliv fortrolige for pågældende menneske.

Lad et par eksempler belyse, hvorledes dette skal forstås.

I den jødiske kultur er der forbud mod at spise svinekød. En jøde er fortrolig med dette forbud, hvis han væmmes ved (tanken om) at spise svinekød. Han føler sig hjemme i forbudet. Fortællingen om, at svinekød falder udenfor kategorien menneskeføde, er identisk med anvisningerne fra jødens følelsesliv.

I den danske kultur fortæller man, at mælk skal komme fra køer eller geder og ikke fra andre dyr. En dansker er fortrolig med denne fortælling, hvis hans appetit udpeger disse kulturelt anviste dyr, og hvis han væmmes ved (tanken om) at drikke mælk fra andre dyr. Han føler sig hjemme i det kulturelle regulativ. Kulturens definition på drikkelig mælk er identisk med den »definition«, som danskerens appetit afstikker.

Når som helst et individ føler en konflikt mellem kulturens fortælling angående et eller andet og følelseslivets anvisninger, er identiteten flosset. Med denne definition på identitet kan man påvise, at Freud i sin tid beskrev et alment civiliseret menneske, der manglede seksuel identitet (Schultz,

1998a, ch 9). Kulturens fortællinger om det dannede menneskes seksuelle fornemmelser i 1899 passede ikke med det, mange enkeltindivider fornemmede. Hvad så? Skulle man tage til Østen for at finde sin seksuelle identitet, eller skulle kulturens fortællinger om seksualiteten laves om, så de egnede sig til at danne mennesker ordentligt? Nogle tog faktisk til Østen for at lede, men først og fremmest ændrede kulturen dog sine fortællinger om passende omgangsformer de to køn imellem. Et lille udtryk for denne ændring i fortællingerne illustreres ved bademoden for Kerteminde Strand anno 1899 henholdsvis 1999.

Påvirkningen fra de fremmede

Identiteten lader sig relativt let ændre af fremmede og nye kulturelementer. I England siger man, at det tager tre generationer at skabe en gentleman; et mundheld som påpeger, at der nok kan være identitetsproblemer af et par generationers varighed, når der i en slægtslinie skal skiftes kultur, men pointerer dog, at der næppe er problemer for tredje generation.

Det passer faktisk meget godt med Kertemindecasen. Hvad danskere var fortrolige med for 100 år siden er restløst forsvundet fra nutidsdanskerens identitet, selvom vedkommende godt ved, at forældre og især bedsteforældre bar rundt på lidt af det.

Denne relative hurtighed i identitetsforandringer modsiger den populære antagelse, at der i nutidsdanskernes identitet skulle ligge rester fra 19. århundrede for slet ikke at sige fra 10./11. århundrede. Der er ikke mere viking i mig end i en sydamerikaner, ligesom der i øvrigt heller ingen indianerrest findes hos en moderne, såkaldt »indianer«, der i USA ejer et spillekasino. Jeg kan selvfølgelig godt gå til dansk folkedans i den tro, at jeg derved bevarer min kultur, men jeg kunne ligeså godt gå til indiansk krigsdans. Der findes ikke noget i min identitet, som ved første danselektion giver mig større fortrolighed med dansk almuedans i 18. århundrede end med indianernes dans omkring totempælen på samme tid, for min identitet, som er dannet af dansk kultur i sidste halvdel af 20. århundrede, ejer hverken fortrolighed med almuebondens eller indianerens livsbetingelser. Marxismen har ret i, at kulturen og psykens dannelse afspejler produktionsforholdene og specielt menneskers placering heri.

Denne relative hurtighed i identitetsforandringer forklarer til gengæld, hvorfor nutidsdanskere kan føle så stor fortrolighed med alle de tidligere nævnte importerede kulturelementer fra Sydamerika, Asien, Tyskland, Nærorienten og Grækenland. De første møder mellem disse fremmede kultur ingredienser og danskere har givetvis fået et par generationer af sidstnævnte til at brokke sig lidt over al det nymodens pjat, men bortset herfra har danskere uproblematisk assimileret udenlandske påvirkninger i takt med, at produktionsforholdene blev internationale.

Det skulle være relativt let at forudsige, hvad der sker med mennesker i nutiden, som bombarderer hinanden med kulturelt indhold som følge af produktionens globalisering. Et par generationer vil såmænd nok bevæge sig lidt klodsede rundt i fremmede folkedanse, men det vil kun være en forbigående snue og slet ikke en kronisk sygdom i menneskers identitet. Den afrikanske rytmik og den europæiske harmoni har fundet smukt sammen i moderne musik, og operaprimadonnaen kan meget vel stamme fra Afrika ligesom jazzmusikeren kan stamme fra vikingerne. De kulturelle forskelle hos forfædrene kan kendes af dem, der kender historien, men forskellene i datiden har ingen spor i nutidige identiteter.

Til gengæld kan der være spor heraf i vor selvopfattelse, hvis vi ud fra kendskab til vor afstammingshistorie definerer os selv i forhold til den. Nutidsdanskere kan sagtens definere sig selv som »vikinger« og dyrke sig selv som sådan, men det berører ikke identiteten mere, end hvis de definerer sig selv som »ørkenens sønner«. Identiteten forbliver lige upåvirket, hvad enten man på denne vis kategoriserer sin selvopfattelse ind i en historisk identitetstype i slægtslinien eller i en identitetstype fjernt herfra. Alle europæiske nationer begyndte i starten af 19. århundrede at dyrke deres historie folkloristisk for at modvirke industrisamfundets identitetsforandringer, men det førte blot til bevarelse af folkeminder og forstyrrede ikke udviklingen af en fælles industrikulturel identitet hos mennesker i alle europæiske nationer.

Ud fra disse betragtninger burde der ikke i produktionsglobaliseringen ligge nogen identitetstrussel for moderne mennesker. Når det alligevel er en kendsgerning, at alverdens folkeslag aktuelt kæmper for at bevare national identitet, må der være et eller andet på spil, som vi endnu ikke har kastet lys over. Lad os undersøge, om vi kan komme på sporet af det.

Til den undersøgelse kan vi gøre brug af tre slags psykologisk viden. Den første kalder jeg »rød og blå gruppe«, den anden kalder jeg »skyggen« og den tredje kalder jeg »magthaveren«.

Rød og blå gruppe

Psykologien rummer en del eksperimentelt underbygget indsigt i gruppedynamik (se f.eks. Katzenelson, 1994, p 90f) der i øvrigt i høj grad matcher populærpsykologisk viden. Deler man tilfældigt en gruppe personer i to konkurrerende grupper – rød og blå gruppe – vil der ofte opstå loyalitet med og idealisering af egen gruppes deltagere, som laver nedvurderende fortællinger om den anden gruppes deltagere. Fænomenet kendes af alle fra arbejdspladser, sportsfanklubber og lignende, og det må være dette gruppefænomen, der også er på spil i større målestok hos massen, når mennesker stærkt indlejret i samme kultur – for eksempel københavnere og århusianere – ganske tydeligt har let ved at hygge sig med små fjendebilleder af de andre.

Man skal være opmærksom på, at dette socialpsykologiske fænomen ikke umiddelbart handler om identitet. Den fremmede gruppe kultiverer nemlig sine medlemmer på samme måde som egengruppen. Det kulturelle indhold i Brøndbys og FCKs fodboldfanklubber er påfaldende ensartet, selvom de to »kulturer« til tider kan geråde ud i voldsomme konflikter.

Voldsomme kampe mellem sportfans er derfor ikke bataljer mellem forskelligartede kulturer. Det er faktisk kampe mellem mennesker i ret sammenlignelige kulturer, men kombattanterne har gensidige, nedvurderende fortællinger om fjendens anderledeshed, der ganske mangler dækning i realiteterne.

I Danmark cirkulerer en hel del nedvurderende fortællinger om svenskernes anderledes kultur. Der er næppe realiteter bag disse fortællinger, for de er stort set nok blot et udtryk for dette socialpsykologisk velbeskrevne rød/blå gruppe-fænomen. Derved er de et udtryk for, at der i menneskenaturen findes grundlag for, at man i samme kulturområde har let ved at danne gruppe- og massekonstellationer, hvor egengruppens kultur idealiseres og hvor fjendegruppens kultur nedvurderes til trods for, at de to kulturer er påfaldende identiske.

De historiske bataljer mellem svenskere og danskere har aldrig handlet om kultursammenstød. For indeværende kan vi ikke sige, hvad de har handlet om, men vi kan dog via vor gruppedynamiske viden forstå, at danskere har let ved at besværges ind i en tro på fejlagtige fortællinger om svenskernes kultur og visa versa.

Skyggen

I psykologisk teori har man ofte i rød/blåfænomenet set et udtryk for en menneskelig nødvendighed. For at være loyal med »vennerne« må der nødvendigvis være nogle fjender, som kan kategoriseres »ikke-venner«. Formuleringen af dette synspunkt varierer noget, men essensen er altid den samme.

Hos Jung (1964) bæres synspunktet af begreberne persona/skygge. Personaen er individets kulturelle maske, som dannes gennem mødet med kulturens fortælling om, hvem individet er. Skyggen er så tilgængelig alle de egenskaber hos individet, som kulturen – og dermed individet – ikke vil kendes ved. Disse egenskaber projiceres over på fremmede, således at man fortæller, at de har skyggens egenskaber. I 1899 var det ikke ualmindeligt i den danske kultur at projicere skyggeseksualitet ud på fremmede, som blev kaldt »vilde mennesker«, og man forestillede sig, at de kunne finde på at gå næsten splitter nøgne i vandet.

Generelt indebærer skyggebegrebet, at mennesker har brug for at kunne projicere kulturelt uønskede sider hos individerne ud på nogle fremmede, for så at sige at kunne placere disse sider et eller andet sted. Kultu-

rens fortællinger om fjenderne kommer derved per definition til at indeholde et register over vennernes faktiske men uønskede egenskaber.

Aktuelt har Høgh-Olesen (2000) anerkendt denne opfattelse. Som Jung mener han, at fjendebilleder hører til menneskets almenpsykologiske habitus. Han bruger med hegelsk, metaforisk logik den indsigt, at man ikke kan forstå begreberne lys og mørke uafhængigt af hinanden, så når vennerne i menneskehedens vorden definerede hinanden i lyset af lejrblåets skær, måtte fjenderne derude i mørket have de egenskaber, der ikke tålte lyset.

Der er dog en lang tradition for et mere moderat synspunkt på dette skyggefænomen; et synspunkt, som jeg gerne vil følge. I denne moderate opfattelse forestiller man sig, at visse fejkultiverede mennesker har brug for at projicere egne uønskede egenskaber over på fremmede, og derfor brug for fjendebilleder, men man forestiller sig ikke, at kultiverede mennesker har brug herfor. De fejkultiverede kaldes autoritære personer (eks. Fromm, 1973), og teorien om den autoritære person har i høj grad handlet om at beskrive fjendebilledet som en psykologisk fejlfunktion, ikke som en normal almen psykologisk kategori.

Det skal imidlertid ikke glemmes, at fremmede ligesom os selv har uønskede egenskaber. Det uacceptable, man selv kunne finde på at gøre, og som eventuelt projiceres over på fjenderne, findes naturligvis også hos fjenderne. Det kan derfor ikke undgås, at fjendebilleder undertiden beskriver fjenden rigtigt, selvom erfaringen uafvidende er gjort blandt vennerne.

Globaliseringen må være en trussel for menneskepsyken, hvis fjendebilledet er en almen psykologisk kategori, der påpeger en nødvendighed for menneskelig identitetsdannelse. Vi vil få svært ved at skabe en fredelig, global verden, hvis det er nødvendigt for vor nationale selvopfattelse som danskere at kunne have fortællinger om, at andre nationers individer indeholder vore egne ikke anerkendte dunkle sider. Hvis fjendebilledet imidlertid kun er et symptom hos de fejkultiverede, autoritære personer, har globaliseringen bedre odds.

Magthaveren

Jeg har i tidligere arbejder teoretisk argumenteret for, at der findes tre mulige konsekvenser af mødet mellem et magtfuldt og et magtesløst menneske. (Schultz, 1997, 1998a, 1998b, 2000). Den første konsekvens er, at den magtfulde udnytter den magtesløse. Den anden konsekvens er, at den magtfulde bruger sin magt i den magtesløses tjeneste. Den tredje konsekvens er, at de to individer ser bort fra magtforholdet, respekterer hinanden som ligeværdige, og diskuterer sig frem til enighed om, hvad de kan bruge hinanden til. Første konsekvens kan kaldes magtanvendelse. Anden konsekvens kan – med et bibelsk udtryk – kaldes agape (Poulsen, 1993). Tredje konsekvens kan kaldes gensidighed.

I dyrelivet findes ingen gensidighed, men kun magtanvendelse og agape samt en blandingsform disse imellem.

I den primitive ende af dyrelivet finder man kun magtanvendelse og agape. Magtanvendelsen er den generelle samlivsbetingelse, idet dyr er hensynsløse overfor svage individer og hensynsløst udnyttet af stærke individer. Agape er den særlige samlivsbetingelse, som hos dyrene findes i de første faser af yngelplejen. Den barmhjertige, stærke forælder tjener den tillidsfulde, svage unge. (Hos patte-dyrene er det især moderen, der er barm-hjertig, idet hun bærer barmhjertighedens organ).

Hos de sociale pattedyr opstår en blandingsform af magtanvendelse og agape, og den udspiller sig især, når artsfæller konkurrerer om livsgevinster. Den stærke sætter sit ærinde igennem ved at true demonstrativt med sin styrke, og hvis den svage opgiver gevinsten og markerer yngelpositur, forbliver magtanvendelsen ved truslen, og den svage mister blot gevinsten men undgår beskadigelse. Jeg har kaldt denne samværsform for »social livskamp«, og den kan kun udvikles blandt dyr, der ontogenetisk har startet livet med yngelplejens agapebetingelse i et vist omfang og af en vis kvalitet. Det sociale aspekt ligger dels i den kendsgerning, at dyrene gennem deres magtfulde markering alligevel tager hensyn til hinanden ved at undgå for store gensidige beskadigelser, og dels i at disse sociale dyr i det almindelige flokliv kan nusse hinanden på yngelplejemanér.

I det sociale dyreliv finder man derfor tre slags samværstyper. Dels magtanvendelse, som er typisk, når dyr prøver at æde hinanden, dels agape, som er typisk blandt mødre og unger og dels social livskamp, som er typisk, når voksne artsfæller i floklivet »pisser territorier af« og rager til sig med den styrke, de har i og med at de også hygger sig i hinandens selskab.

I modsætning til Engelsted (1984,1989), som ellers stærkt har inspireret min terminologi, mener jeg ikke, at den sociale livskamp må betragtes som gensidighed. Gensidigheden tilhører eksklusivt menneskelivet og har oven i købet først vundet nævneværdigt omfang de sidste 2000 år. Engelsted mener imidlertid, at magtanvendelsen, som Engelsted kalder egenytten, gensidigheden, som Engelsted kalder fællesnyttens og agapen, som Engelsted kalder afhændelsen, udgør en udviklingsmæssig rangstige i nævnte rækkefølge. Heri er jeg uenig. Engelsted har en god pointe i at påpege agapen/afhændelsen som det moralske grundprincip i menneskelivets kulturelle orden, således at det særlige ved os mennesker i modsætning til de øvrige pattedyr ligger i, at vi lever på en moralsk grundfortælling om yngelplejens princip, hvor Gud er en barmhjertig, stærk forælder, der varetager tillidsfulde, svage menneskebørns interesser, men denne naturlige grundfortælling har vi kun haft i cirka 2000 år. Før den tid var de kulturelle grundfortællinger om den moralske orden blandt mennesker altid en tolkning af den sociale livskamps princip, og derfor var kulturens fortællinger, som gav mennesker identitet, altid fortællinger om overmen-

nesker og undermennesker, hvor de første havde lov til at byde og hvor de sidste skulle lyde. Heri ligger ingen fællesnytte eller gensidighed. Hvis man i den teoretiske tredeling – magtanvendelse, agape og gensidighed – skal indplacere menneskeliv levet under en fortælling, der tolker den kulturelle orden ud fra den sociale livskamps princip, må det placeres som magtanvendelse. Selvfølgelig undgår slaven ifølge den sociale livskamps logik at blive destrueret af herren, hvis førstnævnte på yngelmaner bøjer sig for herrens magt til at bestemme, hvorledes livsressurser skal fordeles, men ressourcerne ejes ensidigt af herren, så derfor har fortællingen om den sociale livskamp ingen gensidighed eller fællesnytte i sig. I egen interesse udnytter herren simpelthen slaven. Herredømmet er et menneskeligt samvær, der bygger på magt.

Det er efter min mening korrekt at kalde den autoritære persons identitet for en fejdannet identitet, og vi kan nu kvalificere beskrivelsen af denne fejl. Den består i, at vedkommende af en eller anden grund er blevet kultiveret af en fortælling, der som moralsk grundprincip anerkender herredømmet, det vil sige en fortælling om den sociale livskamps princip. Derved kommer han til opfatte menneskelige samvær som magtrelationer, hvor stærke bestemmer over svage, og vi skal senere belyse, hvorfor dette har fjendebilleder som logisk konsekvens.

Engelsted har med lige så stort klarsyn som Løgstrup (1956) indset og argumenteret for, at menneskeligt samliv af naturlige grunde bør bygge på en moralsk grundfortælling om agape, for kun på denne betingelse kan menneskets natur udfoldes ordentligt. (Se også Schultz, 1998b).

Efter min mening er der ingen grund til at tro, at det projektivt dannede fjendebillede tilhører menneskepsyken som almen kategori. Høgh-Olesen kan meget vel have ret i, at den empiriske forekomst af fjendebilleder blandt tidlige menneskestammer og deres hyppige forekomst gennem slægternes gang helt op til nutiden er et ubestrideligt faktum, men det harmonerer fint med, at den empiriske kendsgerning angående kulturudviklingen påpeger, at langt de fleste kulturer i menneskets epoke har tolket den moralske orden på grundlag af herredømmet. Vi startede jo vor tilværelse som homo sapiens for nogle hundredetusinde år siden, hvor den sociale livskamp var grundlaget i det naturlige liv blandt voksne, og hvor agapen kun fandtes i yngelplejen. Som Engelsted (1984, 1989) så rigtigt påpeger, bestod springet fra dyr til menneske i at agapesamværet brød ud af yngelplejens eksklusivitet og bredte sig til andre livsområder, men det har selvfølgelig taget tid for mennesker at opdage og indarbejde fortællingen om agape som den naturlige moralske grundfortælling i menneskers kulturer, og så længe denne ikke er kulturelt indarbejdet, er menneskeliv ulykkeligt. Hegel forestillede sig i nittende århundrede, at vi nok på sigt skulle nå frem til at få skabt en naturlig kultur for mennesker, men at vi ikke havde set den endnu (Schultz, 1998a, p.164). Det har vi stadigvæk ikke, men man må håbe, at vi er på vej.

Forholdet mellem de tre menneskelige samlivsformer

Der er moralske konsekvenser af, at mennesker for alvor kommer på sporet af den naturlige grundfortælling, der skal varetage dannelsen af vores allesammens identitet. Indsigtten opstod samtidig med at mennesker begyndte at tælle deres dage i årstal, så vort årstal er en meget god målestok for indsigtens alder.

Før vor tidsregning havde menneskers kulturer svært ved at skelne mellem guderne og jordiske magthavere. Man blev gennem identitetsdannelsen fortrolig med den opfattelse, at kejseren (eller hvad herren nu hed) var guddommelig. Dette indebar, at kulturens magthieraki mellem mennesker var helligt. Omkring vor tidsregnings begyndelse optræder der imidlertid flere og flere provokatører, som sætter spørgsmålstejn ved, om den aktuelle kulturelle orden nu også er den absolut rigtige for mennesker. Sådanne provokatører blev naturligvis betragtet som forbrydere, og de blev som regel henrettet. I Grækenland gik eksempelvis Sokrates rundt og »fordærvede ungdommen« ved at sætte samfundsordenen under debat, og i Romeriget blandt jøderne gik Jesus rundt og påstod, at Gud elskede mennesker lige højt, hvadenten de overholdt loven (læs: Moseloven) eller ej. Begge forbrydere blev naturligvis henrettet, men begge havde ikke desto mindre opdaget, at herredømmet er en unaturlig grundfortælling, som skal erstattes af noget andet. Sokrates var på sporet af gensidighedens princip. I stedet for at skulle gøre, som herren byder, skal vi alle sammen diskutere os frem til en indsigt i det absolut sande. Jesus på sin side var på sporet af agapeprincippet. I sin tolkning af sin kulturs hellige skrifter forvandlede han guddommen fra at være en egoistisk herremand, der stiller betingelser til sine undersåtter, til at være en ubetinget kærlig forælder overfor sine menneskebørn. Kierkegaard (1844) har ret i, at Jesu indsigt er den dybeste, fordi gensidigheden blandt voksne mennesker forudsætter agapeprincippet, hvorfor Kierkegaard gennem sit forfatterskab bliver mere og mere glad for Jesus og mindre og mindre for Sokrates, men Kierkegaard forstod ikke gensidighedens princip (Schultz, 1998a, ch 10, 2000). Han fattede simpelt hen aldrig sandheden i den fortælling om demokratiet, der udviklede sig om ørene på ham.

Den globale kultur, der i dag udvikler sig om ørene på os, har ganske tydeligt fået færden af de moralske grundprincipper for menneskeliv. Selvom vi til dato har haft ganske svært ved at indarbejde principperne til fortrolighed i alle menneskers identitet – mildest talt – bliver de alligevel rituelt dyrket med passende mellemrum. Principperne bliver kaldt menneskerettigheder, og selv om menneskerettighedsmesser stadig kan forekomme noget hykleriske, kan man dog samtidig ane en indsigt i dem, der forhåbentlig er kommet for at sætte sig igennem og på sigt blive indarbejdet i alles identitet. Hvad er essensen i menneskerettighederne? Det er vi nu godt teoretisk påklædte til at kunne svare på.

Menneskerettighederne fordømmer herredømmer (magtanvendelser) af

enhver art. Man kan sagtens tildele magtfulde positioner til enkeltindivider, men sådanne positioner er givet som mandat af de magtesløse, og kan tilbagekaldes af disse, hvis ikke magten udøves i de magtesløses interesse. Kulturen skal derfor ifølge menneskerettighederne være demokratisk indrettet, og vi kan se, at demokratiet bygger på agapeprincippet derved, at stærke skal handle i svages tjeneste.

Voksne mennesker, der er deres situation voksen, skal ifølge menneskerettighederne kunne leve sammen i gensidighed. For at gensidigheden kan trives, skal der være herredømmefri dialog (Habermas, 1981) mellem mennesker, men selve herredømmefriheden står ikke til diskussion, for herredømmet er moralsk bandlyst.

Forholdet mellem voksne og børn – og mellem voksne og voksne, der ikke er deres situation voksen – skal ifølge menneskerettighederne være agapeforhold, det vil sige, at den magtfulde voksne skal bruge sin magt i det afmægtige barns henholdsvis den afmægtige voksnes interesse. Man må således ikke som voksen i gensidighed lave købmandsforretninger med et barn, men man må naturligvis gerne lege købmand med det. Det samme agapeprincip gælder, hvis man som magtfuld voksen står overfor en magtesløs voksen, der ikke er ved sine fulde fem. Man skal i den situation bruge sin magt i den magtesløses interesse ligesom den barmhjertige samaritaner. Gensidighed gennem herredømmefri dialog er ifølge menneskerettighederne moralsk bandlyst i mødet mellem magtfulde og magtesløse mennesker.

Sammenfattende kan man sige, at menneskerettighederne bandlyser herredømmer, mens gensidighed og agape er acceptable menneskelige omgangsformer på deres rette plads. Agape (Engelsted: almennytte) er grundprincippet, der byder mennesker tillidsfuldt at ofre sig i fællesskabets interesse, men gensidigheden er den moralsk rigtige omgangsform mennesker imellem, som hver især er deres situation voksen og varetager deres egen interesse i fællesskabet. Gensidigheden er efter min mening – modsat Engelsteds opfattelse – en konsekvens af, at kulturens grundlæggende agape eller almennyttige princip har bandlyst herredømmets fortællinger om over- og undermennesker. Ved at bruge Engelsteds terminologi kommer jeg derfor til det resultat, at almennytten kommer før gensidigheden, og derfor holder jeg med Kierkegaards vurdering af, at Jesus så dybere end Sokrates, selvom Kierkegaard aldrig fattede, at gensidighedens demokratiske kulturelle orden er en logisk og nødvendig konsekvens af at gøre agape til kulturens grundprincip.

Bondepigen og fodboldholdet

En udenlandsk notabilitet kommer på besøg i Danmark. Vi vil gerne vise vedkommende noget rigtigt dansk. Hvad gør vi?

Enten viser vi noget, der intet har med Danmark at gøre, men derimod med vore mere eller mindre korrekte fortællinger om Danmarks historie at

gøre, eller også viser vi noget, hvor vi er særlig gode i den fælleskultur, vi deler med den besøgende. Sandsynligvis gør vi begge dele. Den sagesløse fremmede bliver dels præsenteret for nogle historiske optrin med vikinge, livegne almuebondepiger, soldater i fortidige uniformer og andet uaktuelt folkløse, og dels skal han en tur rundt og besøge firmaer, institutioner, kunstnere, videnskabsmænd, sportsfolk med mere, der alle aktuelt er højt rangerede i den fælleskultur, vi deler med notabilitetens hjemland. At fremvise dansk kultur består således enten i at illustrere noget, der intet har med dansk aktualitet at gøre eller i at vise, hvor fremragende vi aktuelt er i vor globale fælleskultur, og i begge tilfælde forsvinder ethvert spor af noget enestående i aktuell dansk kultur. Hvis der endelig forekommer noget enestående, indskrænker det sig altid til æstetisk, dekorativt særpræg på husgeråd, bygninger og andre brugsgenstande.

Det kan teoretisk siges meget enklere. Dels fremviser vi tableauer fra vor herredømmefortid, dels eksempler på, hvor fremragende vi klarer os i nutidens globale, herredømmefri gensidighed. Skulle notabiliteten være så formastelig at komme fra et kulturområde i verden, hvor man stadig har væsentlige herredømmerester, har vi sandsynligvis haft skruper ved overhovedet at modtage ham her, og så skal han i hvert fald tage ved lære af det, han ser hos os. Der er sikkert en pose penge til ham, hvis han vil vende hjem og arbejde for demokrati og afskaffe forskellen mellem over- og undermennesker i det område, han kommer fra.

Globaliseringen indebærer et pres på alle nationer i retning af at blive et eksemplarisk eksempel på den internationale fortælling om menneskeretligheder. For Danmark betyder det på sigt, at det eneste særlige ved os er den status vi kan indtage i denne internationale fortælling, som alle kulturer langsomt men usvigeligt sikkert bliver identiske med. Vor statsminister kan således drømme om og heppe på os med henblik på at gøre os til den førende nation i IT kommunikation, således at det særlige ved os bliver vores førsteplads i denne kommunikationsteknologi, mens teknologien i sig selv intet særligt dansk rummer. Da forskellen kulturer imellem i stadig stigende grad kommer til at handle om en forskel i at kunne klare sig godt i vor globale fælleskultur, kommer vi alle mere og mere til at ligne de fodboldfans, der måske nok har nedvurderende fortællinger om de andre, men som immervæk ligner hinanden på en prik.

Alligevel er der rundt om i verden ulykkelige folkeslag, som desperat længes efter og kæmper for at få deres egen nationalstat, og der er ingen tvivl om, at dette ønske fortjener al mulig støtte og respekt. I den sammenhæng fortjener det også al støtte og respekt at danskerne ønsker at bevare den nationalstat, vi er så heldige at have, og som vi inderligt ønsker at bevare. Hvorledes kan denne decentrale bestræbelse forstås i lyset af den kendsgerning, at vi alle på endda ret kort sigt bliver umådeligt ens kulturelt påklædte? For at forstå det, må vi have den naturlige grundfortælling om agape involveret.

De danske hollændere

Til Danmark indvandrede for cirka 400 år siden en stor gruppe hollændere, der på Amager fik lov til at vedligeholde og bevare deres kultur. I denne situation handlede den danske magt i den hollandske afmagts tjeneste. Denne kærlighed – for agape er kærlighed – udryddede disse hollændere på sigt i den forstand, at de i dag er sporeløst forsvundet. Havde den danske magt forsøgt at tvinge dem til at være identisk med danskere og dermed tvinge hollænderne fra deres sprog og øvrige kulturelle ikklædning, ville de uden tvivl den dag i dag bestå som en minoritetskultur, vi havde store problemer med. Mod magtanvendelse kan mennesker forsvare sig, men mod kærlighed er mennesker forsvarsløse.

Nationsløse jøder har gennem historien op til år 1949 kunnet bevare lokale subkulturer overalt i verden, fordi man med passende mellemrum overalt har forsøgt at udrydde dem med magtanvendelse. Var de blevet behandlet med accept og kærlighed, ville de sandsynligvis være udryddet for længst.

Globalt er terningerne kastet. Hvis vi rundt omkring i verden forsøger at forhindre folkeslag i at få deres egen nationalstat henholdsvis selvstyre, vil de bestå som en menneskekategori, man har problemer med. Hvis alle får lov til at være sig selv bliver de ens. Dette er agapes paradoks og dens – efter nogens opfattelse – farlige karakter. Jo mere alverdens nationer anerkender og respekterer hinandens forskellighed, des hurtigere forsvinder den. Det sker simpelt hen af sig selv. Jo mere man elsker de andres anderledes-hed, des mere kommer man til at ligne dem.

I 1950'erne fik man den geniale ide at bruge det omsiggribende TV-medie til at lave en international melodikonkurrence – kaldet Melodi Grand Prix – hvor de europæiske nationer i fælles respekt for kulturelle forskelligheder kunne præsentere et eksempel på deres nationale musikalske særpræg. Tanken var i høj grad, at dette kunne virke bevarende på de rester af lokalmusisk særpræg, der på den tid stadig kunne spores nationerne imellem, men det modsatte skete selvfølgelig. Bortset fra, at nogle enkelte nationer iblandt optrådte med en melodi i en folkloristisk genre, blev den generelle melodi fra et hvilket som helst land et eksempel på den internationale populærmusikgenre, der var ved at udvikle sig af sig selv som følge af globaliseringen. Det er den samme historie igen. Enten må man som nation præsentere sig med et uaktuelt, historisk klenodie eller også må man demonstrere, at man er særlig god i fælleskulturen.

Er det særegne i den danske identitet ved at blive udryddet? Givet at fortællingen om menneskerettighederne slår globalt igennem, må svaret være »ja«, for vi vil i så fald i stadig stigende grad blive fortrolige med vor fremragende lighed med de andre. Forudsætningen er imidlertid, at vi af den internationale magt får lov til at forblive os selv, at den internationale magt så at sige tager vare på vores interesse, og heri ligger det paradoks,

der i samme hug siger ja til såvel globalisering som lokal national selvopfattelse. Lad os afslutte med at nuancere forståelsen af dette paradoks på grundlag af vor psykologiske viden samtidig med, at vi indløser nogle spørgsmål, der fik lov til at hænge.

Anerkendelse og beundring

Som nation er vi umådeligt svage i forhold til resten af verden. Vi er imidlertid så heldige, at den globale magt anerkender og beundrer os. Som et lille barn, der beundres af stærke forældre, udstiller vi os derfor med narcissistisk selvglæde og soler os i beundringen. Vi er stolte over beundringen fra den internationale opmærksomhed, når vort landshold kan besejre de andre i vor fælles fodboldkultur.

Et lille barn viser sig for de mægtige forældre for at blive beundret og anerkendt. Sker det, vil det føle sine grænser respekteret i og med at det stræber efter at blive ligesom forældrene. Grænserne skal ikke tjene til at isolere barnet fra forældrene. Grænserne skal derimod sætte barnet i stand til at kunne finde og kende sig selv i samværet med forældrene, og på sigt bliver det ganske lig forældrene. Barnets grænser skal bestemt ikke tjene til at undgå denne lighed.

Jeg tror, at der er mere end blot metaforik i at sammenligne et lille barns situation overfor mægtige mennesker med en lille nations situation overfor mægtige nationer. Lad os prøve at følge vejen fra et barn til hele verden.

Det lille barn kommer til at føle tilhørsforhold med forældrene, hvis de beundrer og anerkender det. Det er selvsikkert i tilhørsforholdet. Det ved hvem »jeg« er og det ved hvem »vi« er. Jeg er mig og vi er min familie.

Familien kommer til at føle tilhørsforhold med andre familier, hvis de beundrer og anerkender den. Familien kender sig selv og kender sin sociale gruppe.

Den sociale gruppe kommer til at føle tilhørsforhold med fremmede grupper, som møder egen gruppen med beundring og anerkendelse.

Fortsætter vi tankegangen induktiv, kommer vi efterhånden til det sted, hvor en region kommer til at føle tilhørsforhold til andre regioner, som møder egenregionen med beundring og anerkendelse. Jyder kan eksempelvis komme til at føle tilhørsforhold med fynboer og sjællændere, hvis sidstnævnte beundrer og anerkender førstnævnte. Jyderne ved hvem de er og vil gerne vise sig for fynboerne og sjællænderne ved at slå dem i fodbold, således at jyderne kan sole sig i nationens beundring.

Endelig kan danskerne komme til at føle tilhørsforhold med den globale verden, når den beundrer og anerkender os. Vi ved, hvem vi er, men vi er afhængige af de andres beundring og anerkendelse.

Sådan har alle nationer det. Gennem de andres beundring og anerkendelse kender de deres grænser.

Igennem hele turen fra barnet til nationen er det selvfølgelig kun individer, som kan »have det«, for kun individer kan føle. Det enkelte individ bliver fortrolig med egne grænser, slægtens grænser, regionens grænser og nationens grænser, alt sammen betinget af, at der var beundring og anerkendelse fra dem, der oprindeligt var fremmede. Fortællingerne om alle disse grænser findes som fortrolige elementer i individets identitet så i den forstand er der en sammenhæng mellem selvopfattelse og identitet.

Det er givetvis almen menneskenatur, at et menneske skal kunne kende sig selv gennem beundringen og anerkendelsen fra de andre. Det har såvel Mead (1934), Rogers (1961) såvel som Kohut (1971) vist hver især på deres måde. Men hvis det er rigtigt, har vi et teoretisk hængeparti at færdigspille.

Det er nemlig mærkeligt, at autoritære personer hader de andre, hvis det er en almen psykologisk sandhed, at mennesker skal lære sig selv at kende i kraft af dem. Hvorfor bliver disse meget vigtige andre af den autoritære person opfattet som fjender gennem fjendebilleder?

Rød/blå fænomenet er givetvis almen menneskenatur i det stykke, der handler om, at mennesker til alle tider kender sig selv gennem gruppe- og massekategoriseringer. Vi trives i de fremmedes beundring og anerkendelse, og når vi soler os heri, elsker vi de fremmede. Det lille barn elsker sine forældre, når de beundrer og anerkender det. Danskeren elsker de andre, når Danmark har tævet dem i fodbold og modtager deres beundring og anerkendelse af, hvor gode vi er. Den autoritære person hader imidlertid sine forældre, og som fodboldfan hader han det andet hold(s fans), fordi han generelt hader de andre.

I kraft af vore overvejelser over agapes/kærlighedens natur er det let at forklare forskellen på den normalt kultiverede person og den fejlkultiverede, autoritære person. Den normale person frygter ikke ligheden med de fremmede, den lighed, som enten er der fra starten eller hurtigt udvikler sig af sig selv gennem den gensidige anerkendelse. Den autoritære person frygter ligheden med de fremmede og vil opretholde en eksisterende forskel eller skabe den.

Had

Det lille barn kommer til at hade forældrene, hvis de undlader at anerkende og beundre det. Det bliver usikkert på sine egne grænser og forsøger at opnå sikkerhed ved at trodse forældrene, men da forældrenes magt er uovervindelig, må barnet underordne sig. Barnet bliver fortrolig med den kendsgerning, at »de andre« er farlige for egne grænser. Kun ved at besejre »de andre« med magt kan egne grænser forsvares. Sålænge man er magtesløs, kender man ikke sig selv, og er offer for stærke, fremmede menneskers viljer.

Et barn med denne grundoplevelse bliver under opvæksten let fortrolig med fortællinger, der bygger på den sociale livskamps logik, det vil sige fortællinger om herredømme. I individets egen familie gælder det om at opnå magt, ellers er man magtesløs. Man bøjer sig for overmagten, og kæmper for at få magt over de øvrige familiemedlemmer, hvor man kan komme afsted med det. Drømmen om de andres beundring og anerkendelse svigtes til fordel for drømmen om at kunne bestemme over de andre. Kan man ikke få de andres beundring og anerkendelse ubetinget uden magt, kan man få noget, der ligner, når man i en magtfuld position kan se, at de andre bøjer sig for én.

Derved opstår fjendebilledet. »De andre«, som naturligt burde beundre og anerkende én ubetinget, gør ikke, hvad de skal. Derfor er de fjender, selvom man har brug for at blive set og defineret af dem. Had søger magt over dem, man har brug for anerkendelse og beundring fra, men som man ikke længere tror nogen sinde vil kunne give den.

Nationens drøm om herredømme

Jo mere de europæiske nationer kom til at ligne hinanden i kultur ved industrialiseringens dannelse af det moderne individ med moderne identitet, jo mere kom de i krig med hinanden. De voldsomme kampe mellem ikke mindst tyskere, englændere og franskmænd handlede aldrig om, at man ville beskytte de nationale, lokale sædvaner man var fortrolige med, for angrebet på disse sædvaner var under alle omstændigheder i fuld gang i kraft af den internationale industrialisering, og modstanden herimod var dømt til at blive tabt, selvom man som nævnt forsøgte at bevare nationalt særpræg gennem besværgelser af lokale, historiske tableauer dyrket som folkløse.

Så tyskere, franskmænd, englændere og andre europæiske nationer – for eksempel svenskere og danskere – sloges aldrig mod hinanden for at bevare identitetsforskellighed, men de troede i høj grad, at kampene handlede herom. Individene i alle europæiske lande var nemlig ved industrialiseringen start autoritære personer i ganske stort tal. Derfor var de i deres identitetsudvikling til fals for fortællinger, der beskrev forskellen på »os« og »de andre« som forskellen på »gode venner« og »farlige fjender«. Det had, den autoritære person uerkendt følte mod herremanden, fordi herremandens magt forhindrede den autoritære i at kultivere evne til selverkendelse, kunne få frit løb overfor den »farlige ydre fjende«.

Nationer befolket med autoritære personer vil naturligt forsøge at få magt over andre nationer, for kun ved at blive den stærkeste nation blandt nationer, kan man få nogle til at bøje sig for én. Identiteten hos den autoritære person er nemlig fortrolig med fortællingen om, at den stærke sætter sin vilje igennem overfor den svage, så kun den stærkes vilje gælder.

Af disse overvejelser følger nogle konklusioner angående den aktuelle globale situation, som reelt består af en moderne, global kultur opdelt i en mangfoldighed af regionale nationer og folkeslag.

Stærke nationer skal handle i svages interesse

For nylig gik jeg ind i en kiosk for at købe en lighter. Jeg blev betjent af en ung pige, der på alle måder virkede uhyre dansk. Hun talte perfekt dansk, og hendes væremåde var ganske fortroelig for mig. Hun lagde en ensfarvet lighter på disken, men jeg besluttede mig for at købe tre. »Hvilke farver skal de andre have« spurgte hun mig, hvortil jeg måtte tilstå, at det var mig bedøvende ligegyldigt. Så valgte hun to andre af de ensfarvede lightere, lagde dem under den første, pegede på de tre lightere og oplyste: »Det er det kurdiske flag«.

Med hovedet bøjet og skamfulde tårer i øjnene gik jeg ud af kiosken, mens jeg knugede mit kurdiske flag i hånden. Jeg tror at ekspeditricens og min identitet et langt stykke er ret ens. Hun virkede som et menneske, der ville føle sig ligeså fremmed i en nærorientalsk landsby, som jeg ville. Men der er en ret afgørende forskel på vor identitet et bestemt sted. Mit flag er anerkendt og beundret af den stærke, internationale kultur, hendes er ikke. Min nations præstationer fylder mig med stolthed, og jeg elsker de andre nationer, fordi de beundrer og anerkender min. Hendes nation får ikke lov til at optræde som en kategori i den internationale verden, så den modtager aldrig beundring og anerkendelse. Jeg har let ved at være venlig overfor mennesker fra fremmede nationer, hun må derimod have let ved at hade dem. I hvert fald forstår jeg godt, hvis hun hader mig. Jeg tilhører en konstellation af meget stærke nationer, der ikke vil anerkende og beundre kurderne.

Kurderne skal ikke have en nationalstat for at bevare et nationalt særpræg, som ganske givet for længst er forsvundet fra de fleste af dem, den unge ekspeditrice inklusive. Den manglende beundring og anerkendelse fra den globale magt får dem selvfølgelig naturligt nok til at dyrke deres uaktuelle folkløse som en påstået »kurdisk identitet« udstyret med deres ækvivalenter til vores vikinger, harniskklædte kæmper og almuebønder.

Kurderne skal imidlertid have en nationalstat, fordi de føler sig som et folkeslag. Det er almen menneskenatur at have fortællinger om regionale tilhørsforhold i identiteten, og hvis ikke den globale verden moralsk påtager sig at værne om de følelser, der i identiteten hos mennesker er knyttet til disse fortællinger, vil hadet mellem nationer bestå.

Nu er kurderne blot et eksempel på en ulykkelig nationalitet, der mangler anerkendelse.

Globalt skal alle folkeslag af moralske grunde have deres nationalstat, hvis de ønsker det. Det må ikke forhindres med magt. Tilgængæld skal al-

le nationalstater indrette deres lokale kultur efter menneskerettighedernes anvisninger. Det er derfor forkert at bruge magt til at forhindre mennesker i at få deres nationalstat, men fint nok at bruge magt til at forhindre herredømmerester i de enkelte nationalstater, for hvis ikke hadets grundlag fjernes lokalt alle steder, vil der til stadighed være grobund for fjendebilleder.

Det indebærer, at kurderne skal have deres nationalstat, men den skal være demokratisk indrettet. De må ikke indrette sig med herredømmerester, ligesom vi heller ikke må. De herredømmerester, der stadig florerede i Danmark i 1899 med forskelsbehandling af kvinder og mænd, har vi også måttet afskaffe, således at kvinder er blevet herre over deres egen krop i 1999. En lignende ligestilling blandt alle kulturens individer skal alle andre nationer også igennem.

At alle nationer skal overholde menneskerettigheder indebærer, at forholdet mellem stærke og svage nationer skal leves i kraft af den naturlige grundfortælling for mennesker. Sålænge nogle nationer er markant stærkere end andre gælder kun agapeprincippet, ikke gensidigheden. De stærke nationer skal handle i de svages interesse. Blandt nogenlunde lige stærke nationer kan gensidigheden råde. Her kan man handle i egen interesse efter gensidige aftaler. Aktuelt er det bekymrende, at en konstellation af meget rige, stærke nationer, hvortil vi hører, forsvare et gennemført gensidighedsprincip blandt verdens nationer, samtidig med at de stærke nationers magtposition ikke er givet som mandat af et globalt demokrati. Det giver os det utålelige fattigdomsproblem, og hvis vi på sigt fremturer med at beskytte gensidigheden som eneste samlivsprincip verdens nationer imellem, går det ad helvede til. Gensidigheden som globalt princip nationerne imellem kan først være et moralsk rigtigt princip, når alle nationer i verden har afgivet absolut suverænitet, og overladt denne til et globalt demokratisk parlament, som blandt andet kan indføre rigdomsbeskatning af særligt rige områder, fuldstændig som vi lokalt har gjort det blandt mennesker og regioner i vort eget lille eksemplariske nationale demokrati. Vi kunne umuligt i Danmark have løst vort lokalt nationale fattigdomsproblem for 100 år siden gennem almissesystemet suppleret med, at fattige mennesker kravlede over hegnet og forsøgte at blive daglejere på herregårdene, men det er lige præcis den situation, der præger det nuværende globale fællesskab. De fattige nationer får sporadisk almisser i form af ulandsbistand, samtidig med at utallige indbyggere fra disse fattige områder forsøger at komme ind i de rige landes »herregårde« som daglejere. Derfor er det sådan set ikke så underligt, at der stadig er lige så meget had mellem folkeslag, som der for 100 år siden var mellem overklasse og underklasse i Danmark.

Har vi brug for fjendebilleder?

Forhåbentlig ikke. Vi må håbe, at fjendebilleder tilhører og uddør med herredømmekulturerne. Ellers ser det sort ud for mennesket. Til gengæld vil mennesker nok altid have brug for i identiteten at have fortællinger om regionale tilhørsforhold, som vi gensidigt kan spejle os i, men hvis spejlingen skal være foruden had og fjentlighed, må den globale fælleskultur være en suveræn demokratisk magt, for ellers fortsætter herredømmet i nye forklædninger.

Det er en kendsgerning, at mange danskere aktuelt føler deres nationale identitet truet af påvirkningen fra fremmede kulturer og forstår truslen som et angreb på vor kulturarv. Denne forståelse er simpelt hen forkert. I vor kulturarv ligger eksempelvis de protestantisk kristne ritualer, som en anseelig del af danskerne imidlertid har mistet fortrolighed med. Det ser pudsigt nok ud som om, at et vist antal muslimer blandt de indvandrende, moderne daglejere har kunnet puste lidt liv i folkloren omkring denne kulturarv, således at mange danskere pludselig føler sig umådeligt kristne og truet på denne kristendom, men sandheden er jo, at foruden dette indvandrerfænomen ville de kristne ritualers fortrolighed blandt danskere være langt mere truet.

Når danskere føler sig truet på national identitet, skyldes det ret beset, at den globale fælleskultur endnu ikke er demokratisk. Da vi tilhører en international overklasse af nationer, der – alle menneskerettighedsmesser til trods – har herredømmet i denne verden, er truslen fra og hadet mod fremmede nationer blandt os af nøjagtig sammen beskaffenhed, som den trussel og det had den rige overklassens medlemmer følte i forhold til proletarerne i alle europæiske nationer, inden de blev demokratiske stater.

LITTERATUR

- ENGELSTED, N. (1984): *Springet fra dyr til menneske*. Dansk psykologisk forlag.
- ENGELSTED, N. (1989): *Personlighedens almene grundlag*. Aarhus universitetsforlag.
- ERIKSON, E.H. (1963): *Childhood and Society*. NY: Norton.
- FROMM, E. (1973): *The Anatomy of Human Destructiveness*. NY: Holt, Rinehart & Winston.
- HABERMAS, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- HØGH-OLESEN, H. (2000): Den fremmede – som almenpsykologisk grundform. IN: (edi) Høgh-Olesen, H. : *Ånd og natur*. Kbh: Dansk psykologisk forlag. (s. 305-318).
- JUNG, C.G. (1964): *Mennesket og dets symboler*. Kbh: Lindhart & Ringhof. (udg. 1991).
- KATZENELSON, B. (1994): *Homo Socius*. Kbh: Gyldendal.
- KIERKEGAARD, S. (1844): Filosofiske smuler. IN: *Samlede værker bd. 6*. Kbh: Gyldendal. (udg. 1991).
- KOHUT, H. (1971): *The Analysis of the Self*. NY: International Univ. Press.

- LØGSTRUP, K.E. (1956): *Den etiske fordring*. Kbh: Gyldendal.
- MEAD, G.H. (1934): *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- POULSEN, A. (1999): Personlighedspsykologiens store ord er kontradefinerede. *Bulletin fra forum for antropologisk psykologi*, 5. Aarhus: Psykologisk Institut.
- POULSEN, H. (1993): *Guds kærlighed og menneskenes*. Aarhus universitetsforlag.
- ROGERS, C. (1961): *On Becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin.
- SCHULTZ, E. (1988): *Personlighedspsykologi på erkendelsesteoretisk grundlag*. Kbh: Dansk psykologisk forlag.
- SCHULTZ, E. (1997): Kærlighedens natur. IN: (ed) Bertelsen, P. m.fl: *Erkendelse, stræben, følelse*. Aarhus Universitetsforlag. (s. 199-212).
- SCHULTZ, E. (1998a): *Frihed og bånd i menneskelivet*. Kbh: Dansk psykologisk forlag.
- SCHULTZ, E. (1998b): Udvalgs-kategorier og tilknytning. *Bulletin fra forum for antropologisk psykologi*, 4. Aarhus: Psykologisk Institut.
- SCHULTZ, E. (2000): Modernitetens moral belyst ved sjælens åndelige natur. IN: (ed.) Høgh-Olesen: *Ånd og natur*. Kbh: Dansk psykologisk forlag.